ISSN 1886-4945

Vol. IV

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. IV, 2009

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"
Diócesis de Coria-Cáceres
y
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

CAURIENSIA

2009

CAJA DE EXTREMADURA
Obra Social

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

SEMINARIO DIOCESANO CORIA – CÁCERES

CAURIENSIA
Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

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 de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiásticos 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.

DIRECCIÓN
Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Cáceres)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN
Ramón de la Trinidad Piñero Mariño (Instituto Teológico de Cáceres)

CONSEJO DE REDACCIÓN
María del Rosario Encinas Guzmán (Universidad de Extremadura); Antonio Jiménez Valencia (Instituto Teológico de Cáceres); Isaac Macarro Flores (Instituto Teológico de Cáceres); Florentino Muñoz Muñoz (Instituto Teológico de Cáceres); Ignacio Urquijo Valdivielso (Instituto de Ciencias Religiosas "Virgen María de Guadalupe"); Juan Manuel Ramos Berrocoso (Instituto Teológico de Plasencia)

CONSEJO ASESOR
Vicenzo Battaglia (Pontificia Universidad Antonianum de Roma)
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Universidad Lateranense de Roma)
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas)
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia)
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca)
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura)
Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París)
Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM)
João José Miranda Vila-Chã (Universidad Católica Portuguesa)
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid)
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Catolica do Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil)
Jorge Juan Fernández Sangrador (Universidad Pontificia de Salamanca).
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid)

TRADUCCIÓN AL INGLÉS
Gemma González López

EDICIÓN
Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres y Servicio de Publicaciones. Universidad de Extremadura. Plz Caldereros, 2. 10071 Cáceres. Teléf.: 927 257 041. Fax: 927 257 04. http://www.unex.es/publicaciones.

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: 927 245 440. E-Mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es. El precio para el año 2008 es de 24€ para España, 30€ Europa y 35€ para el resto de los países incluidos portes. El precio para los suscriptores es de 18€.

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES

© 2009, del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres y la Universidad de Extremadura. 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-Nocomercial-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/byncnd/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

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN
Imprenta Kadmos. Teléf. 923 28 12 39. Salamanca, 2009

CAURIENSIA
Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. IV, 2009

SUMARIO

EDITORIAL - PRESENTACIÓN 9-10

Recepción y aceptación de artículos 11-17

ESTUDIOS

I. Cristianismo e Islam: génesis y actualidad

Parte 1: Génesis, historia y cultura

RAMÓN PIÑERO MARIÑO, *La revelación en el Islam y en el Cristianismo. Estudio desde la perspectiva de la teología fundamental* 21-80

MANUEL LÁZARO PULIDO, *Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros* 81-139

RAFAEL RAMÓN GUERRERO, *Aproximación a la literatura cristiana oriental en árabe. Yahya Ibn 'Adi, teólogo y filósofo cristiano* 141-163

MYRIAM LIBRÁN MORENO, *Tópicos amatorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba* 165-189

Mª DEL CARMEN DÍEZ GONZÁLEZ, *Aproximación a la arquitectura de los templos cristianos y musulmanes desde sus orígenes hasta finales del siglo XV. Semejanzas, diferencias y evolución* 191-213

OMAR MERZOUG, *Le problème de la philosophie islamique* 215-24

Parte 2: Actualidad

Mª ÁNGELES PÉREZ ÁLVAREZ Y Mª JOSÉ REBOLLO ÁVALOS, *El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos* 227-247

DOMINGO BARBOLLA CAMARERO, *Construyendo El Dorado: una nueva civilización es posible* 249-271

José Ignacio Urquijo Valdivielso, *El Islam en la actualidad: España y Extremadura* 273-286

Mons. Francisco Cerro Chaves, *El Islam y el cristianismo. Notas para el diálogo* 287-290

II. Miscelánea

Mª del Rosario Encinas Guzmán, *Estudio antropológico del comportamiento ante la muerte: Humanidad e inhumanidad* 293-328

Francisco León Florido, *De la familia a la solidaridad mediática. Las contradicciones del diálogo político* 329-365

Miguel A. Martín Sánchez, *La formación clerical en los colegios menores de la Universidad de Salamanca* 367-389

Alejandro de Villalmonte, *El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original* 391-426

Notas y Comentarios

José Ángel García Cuadrado, *"Las concepciones del alma son las mismas para todos" (Aristóteles,* Peri hermeneias*, 16ª 5). Interpretación de S. Alberto Magno del universalismo aristotélico* 427-438

Florentino Muñoz Muñoz, *La oración del Padrenuestro (II Parte)* 439-459

Documentos

Fatima Cotano Olivera, *Los Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria (1586)* 461-532

Acontecimientos

Crónica del XII Congreso latinoamericano de filosofía medieval "Juan Duns Scoto". Séptimo Centenario de su muerte (1308-2008). Buenos Aires, 6 a 10 de octubre de 2008. Manuel Lázaro Pulido 533-550

El I Congreso Teológico-Pastoral de la Diócesis de Coria-Cáceres sobre san Pablo. Cáceres, 7-10 de mayo de 2009. Miguel Fresneda Corchado 551-558

Bibliografía

Manuel LÁZARO PULIDO – Ramón de la Trinidad PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*. José María MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*. Francesco BOTTIN, *Filosofia medievale*

della mente. Juan Manuel BURGOS VELASCO, *Repensar la naturaleza humana*. Luis A. DE BONI (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Juan DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. José Ángel GARCÍA CUADRADO, *La dignidad del hombre. Una lectura del diálogo de Pérez de Oliva*. Étienne GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM, *Colección "Cuadernos de Teología Fundamental"* (Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *Instituto Teológico de Murcia OFM Centro Agregado de Teología Fundamental*; Rafael SANZ VALDIVIESO, *Sobre la Tolerancia y el Pluralismo*; José Luis PARADA NAVAS, *Apuntes de Bioética*; J. Silvio BOTERO GIRALDO, *La familia cristiana: misterio humano y divino*; Cesáreo GUTIÉRREZ ESPADA, *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*). Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*. Jean-Marie PLOUX, *¿Es tiempo de cristianismo?*. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo* 559-593

PRESENTACIÓN DE AUTORES 595-597

INTERCAMBIO DE REVISTAS 599-602

INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES 611-613

CAURIENSIA
Annual magazine of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara). Seminary of Coria-Cáceres diocese and the University of Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. IV, 2009

CONTENTS

EDITORIAL - PRESENTACIÓN 9-10

Reception and acceptance of articles 11-17

ARTICLES

I. Christianity and Islam: genesis and actuality

Part 1: Genesis, history and culture

RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARÍÑO, *Revelation in Islamism and Christianity. A Study from the point of view of Fundamental theology* 21-80

MANUEL LÁZARO PULIDO, *Christianity and Islamism according to medieval thinking: Agreements and disagreements* 81-139

RAFAEL RAMÓN GUERRERO, *Approaching Christian oriental litterature written in Arabic: Yahya Ibn 'Adi, Christian theologian and philosopher*. 141-163

MYRIAM LIBRÁN MORENO, *Love related themes of Latin-Greek origin in Ibn Hazm of Córdoba* 165-189

Mª DEL CARMEN DÍEZ GONZÁLEZ, *Approaching the architecture of Christian and Muslim temples from the beginning up until the late XV century. Similarities, differences and evolution* 191-213

OMAR MERZOUG, *The problem of the Islamic philosophy* 215-24

Part 2: At Present

Mª ÁNGELES PÉREZ ÁLVAREZ Y Mª JOSÉ REBOLLO ÁVALOS, *The Islam world in the life of woman throughot time* 227-247

DOMINGO BARBOLLA CAMARERO, *Building El Dorado: A new civilization is possible* 249-271

JOSÉ IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO, *The Islam world today: Spain and Extremadura* 273-286

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES, *Islamism and Christianity: Notes for a dialog* 287-290

II. Miscellaneous

Mª DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, *Anthropological study of the behavior in the face of the death: Humanity and inhumanity* 293-328

FRANCISCO LEÓN FLORIDO, *From the family to the media solidarity. The contradictions of the political dialog* 329-365

MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ, *Clerical training in the Colegios Menores of the University of Salamanca* 367-389

ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *The political thought of Donoso Cortés and the dogma of original sin* 391-426

NOTES AND COMMENTARIES

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *"The conceptions of the soul are the same ones for all" (Aristotle,* Peri hermeneias*, 16ª 5). St. Albert the Great's interpretation of the Aristotelic universalism* 427-438

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *The Lord's Prayer (IInd. Part)* 439-459

DOCUMENTS

FATIMA COTANO OLIVERA, *The Statutes Capitulares of the Church of Coria (1586)* 461-532

EVENTS

Chronicle of the XIIth Latin American Congress of Medieval Philosophy "John Duns Scotus". Seventh Century of their death (1308-2008). Buenos Aires, 6th 10th October, 2008. Manuel Lázaro Pulido 533-550

Ith Theological-Pastoral Congress of the Diocese of Coria-Cáceres about saint Paul. Cáceres, May 7-10 2009. Miguel Fresneda Corchado 551-558

BIBLIOGRAPHY

Manuel LÁZARO PULIDO – Ramón de la Trinidad PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*. José María MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*. Francesco BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*. Juan Manuel BURGOS VELASCO, *Repensar la natu-*

raleza humana. Luis A. DE BONI (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Juan DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. José Ángel GARCÍA CUADRADO, *La dignidad del hombre. Una lectura del diálogo de Pérez de Oliva*. Étienne GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM, *Colección "Cuadernos de Teología Fundamental"* (Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *Instituto Teológico de Murcia OFM Centro Agregado de Teología Fundamental*; Rafael SANZ VALDIVIESO, *Sobre la Tolerancia y el Pluralismo*; José Luis PARADA NAVAS, *Apuntes de Bioética*; J. Silvio BOTERO GIRALDO, *La familia cristiana: misterio humano y divino*; Cesáreo GUTIÉRREZ ESPADA, *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*). Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*. Jean-Marie PLOUX, *¿Es tiempo de cristianismo?*. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo* 559-593

Presentation of the Authors 595-597

Journal exchanges 599-602

Instructions for the submission of manuscripts 611-613

RECEPCIÓN Y ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos tras ser recibidos y pasar un proceso de evaluación por pares (*peer review*), según las normas de la revista (ver "Instrucciones para la recepción de originales"), fueron aceptados por el Consejo de Redacción en su reunión del 21 de enero de 2009.

The articles after being received and to pass an evaluation process (*peer review*), according to the norms of the journal (to see "Instructions for the submission of manuscripts"), they were accepted by the Writing Advice in their meeting of January 21 2009

Ramón Piñero Mariño, *La revelación en el Islam y en el Cristianismo. Estudio desde la perspectiva de la teología fundamental (recibido: 10/02/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Manuel Lázaro Pulido, *Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros (recibido: 20/04/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Rafael Ramón Guerrero, *Aproximación a la literatura cristiana oriental en árabe. Yahya Ibn 'Adi, teólogo y filósofo cristiano (recibido: 09/05/2008– aceptado: 22/01/2009)*

Myriam Librán Moreno, *Tópicos amatorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba (recibido: 17/02/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Mª del Carmen Díez González, *Aproximación a la arquitectura de los templos cristianos y musulmanes desde sus orígenes hasta finales del siglo XV. Semejanzas, diferencias y evolución (recibido: 20/01/2007– aceptado: 22/01/2009)*

Omar Merzoug, *Le problème de la philosophie islamique (recibido: 29/03/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Mª Ángeles Pérez Álvarez y Mª José Rebollo Ávalos, *El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos (recibido: 09/02/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Domingo Barbolla Camarero, *Construyendo El Dorado: una nueva civilización es posible (recibido: 06/01/2008– aceptado: 22/01/2009)*

José Ignacio Urquijo Valdivielso, *El Islam en la actualidad: España y Extremadura (recibido: 25/01/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Mons. Francisco Cerro Chaves, *El Islam y el cristianismo. Notas para el diálogo (recibido: 26/05/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Mª del Rosario Encinas Guzmán, *Estudio antropológico del comportamiento ante la muerte: Humanidad e inhumanidad (recibido: 26/12/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Francisco León Florido, *De la familia a la solidaridad mediática. Las contradicciones del diálogo político (recibido: 25/08/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Miguel A. Martín Sánchez, *La formación clerical en los colegios menores de la Universidad de Salamanca (recibido: 10/09/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Alejandro de Villalmonte, *El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original (recibido: 02/02/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

José Ángel García Cuadrado, *"Las concepciones del alma son las mismas para todos" (Aristóteles,* Peri hermeneias*, 16ª 5). Interpretación de S. Alberto Magno del universalismo aristotélico (recibido: 15/03/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

Florentino Muñoz Muñoz, *La oración del Padrenuestro (II Parte) (recibido: 13/12/2007 – aceptado: 22/01/2009)*

Fatima Cotano Olivera, *Los Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria (1586) (recibido: 23/09/2008 – aceptado: 22/01/2009)*

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 11-17, ISSN: 1886-4945

EDITORIAL-PRESENTACIÓN

El cuarto volumen que publicamos tiene algo común con todos los anteriores y, a la vez, algo especial. Es común que el contenido de la revista sea el esfuerzo de muchas personas que comparten y comunican los resultados de sus trabajos intelectuales y experiencias docentes. Pero es especial el hecho de que la sección de Estudios en la temática específica de este número tenga su origen en un esfuerzo cooperativo, con tres instituciones que aúnan sus recursos en torno a un tema de actualidad y que compete a toda la sociedad donde las instituciones más directamente implicadas actúan. Efectivamente, el Instituto Superior de Ciencias Religiosas (ISCR) "Sta. María de Guadalupe" de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz realizó por medio de la Pastoral Universitaria, un Curso de Perfeccionamiento en la Universidad de Extremadura (Uex) dirigido por quien entonces era su delegado en la Universidad de Extremadura y Director del ISCR y organizado por el Departamento de las Ciencias Sociales de la Uex. El Curso en cuestión se realizó en el Campus de Cáceres, en la Facultad de Filosofía y Letras con la participación de profesores de la Uex y de la Sede de Cáceres del ISCR, muchos de los cuales son, a su vez, profesores del Instituto Teológico de Cáceres. Se fraguó así un curso titulado "Cristianismo e Islam: génesis y actualidad" de muy buen nivel académico y acorde respuesta del alumnado que clamaba a gritos que fuera publicado. Nos pareció que la revista *Cauriensia*, entonces recién creada, sería el mejor órgano de expresión de los resultados del Curso. Entendimos que la importancia del tema exigía un esfuerzo por contar con otros profesionales que completaran las perspectivas anunciadas, amén de adaptar los contenidos, más generales y acordes a lo que es el ejercicio de la docencia, a trabajos donde pudieran expresarse las investigaciones realizadas. Todos estos factores sumados a la adecuación del momento, la maduración de la propia revista… han provocado que hasta este año 2009, es decir, tres años después del curso –que se desarrolló del 6 de noviembre al 12 de diciembre de 2006– no se haya podido materializar. Cree-

mos desde el Consejo de Redacción de la revista que el retraso ha beneficiado el contenido de la publicación al poder contar con más especialistas y más tiempo para madurar los contenidos: lo que sale aquí ya no es lo que se dijo en el Curso, va más allá.

La óptica con la que se ha enfocado en este número el tema del Islam tiene como trasfondo la teología interreligiosa, una realidad teológica y pastoral que se hace cada vez más necesaria en un mundo globalizado y multicultural. Pero los estudios no se han ceñido al campo de la teología, sino que respondiendo al pluralismo intelectual e ideológico, hemos pretendido fundamentar la teología en una reflexión más amplia desde las diversas disciplinas en el origen, historia y actualidad social y cultural del mundo islámico. Conocimiento que se hace necesario para un adecuado encuentro interreligioso y espiritual.

Podremos ver dos partes diferenciadas en estos estudios dedicados a analizar el Islam junto al Cristianismo. En la primera, titulada *Génesis, historia y cultura* los diversos artículos analizan cuestiones relativas a los fundamentos, inicios, o partes de la historia intelectual y cultural del Islam y de su relación con el cristianismo. Esta perspectiva se hace presente de forma especial en el análisis que desde la teología fundamental realiza el profesor del Instituto Teológico de Cáceres, Ramón Piñero Mariño en *La revelación en el Islam y en el Cristianismo. Estudio desde la perspectiva de la teología fundamental*. El autor afronta sin complejos el análisis desde los criterios hermenéuticos de la teología, y desde la libertad intelectual sobre la experiencia original, es decir, la experiencia religiosa de Mahoma, y se pregunta sobre el carácter de revelación existente en el Islam mirado desde la teología católica, sobre todo de la mano de Karl Rahner, pero teniendo en cuenta las fuentes islámicas, en concreto el Corán.

Por su parte, el que escribe estas líneas, muestra un trabajo en el que intenta poner de relieve las relaciones entre cristianos y musulmanes en los primeros años del Islam coincidentes con una época de madurez teológica en el cristianismo como es la Edad Media. El acontecimiento de la prohibición de las tesis averroístas en París sirve de escusa para poder desenterrar tópicos al respecto y confirmar tanto la dificultad ocurrida a veces en el terreno teológico como la conformidad en no pocos aspectos filosóficos, para terminar con la experiencia vital de san Francisco como muestra ejemplar y universal de acercamiento del cristiano al otro, que no deja de ser imagen de Dios.

Pero si hay alguien que conoce el pensamiento musulmán y la influencia en la filosofía cristiana y las relaciones entre ambas esa persona es el catedrático de Filosofía Medieval y Árabe, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, el profesor Rafael Ramón Guerrero, quien nos ofrece un trabajo muy interesante sobre la literatura realizada por cristianos

árabes en el estudio titulado: *Aproximación a la literatura cristiana oriental en árabe. Yahya Ibn 'Adi, teólogo y filósofo cristiano*. Muestra la importancia de distintas fuentes, cristianas y musulmanes por citar las más relevantes, en la construcción de la que podemos denominar cultura árabe.

En esta época de gran riqueza literaria e intelectual, ciertos tópicos son compartidos por los pensadores de la época, retomados del acervo común grecolatino y defendidos y releídos desde sus propias coordenadas, ese es el caso del concepto del amor, tan importante para la teología y para la literatura y que se hace máxima expresión en el autor que estudia la profesora de Filología Clásica en la Universidad de Extremadura, Myriam Librán Moreno en su trabajo *Tópicos amatorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba*.

La expresión de la religiosidad en sus distintas formas y tiempos conoce una gran variedad de posibilidades, una de ellas es la arquitectura. El artículo de la profesora de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, Mª del Carmen Díez González, realiza un interesante repaso a las diferentes formas arquitectónicas religiosas en los primeros periodos de ambas religiones en, *Aproximación a la arquitectura de los templos cristianos y musulmanes desde sus orígenes hasta finales del siglo XV. Semejanzas, diferencias y evolución*

El último trabajo de esta primera sección o parte se realiza desde la otra orilla, no significa que nosotros queramos orillarnos, sino que queremos decir que es una reflexión hecho por un intelectual musulmán. Se trata del escritor Omar Merzoug, de formación filosófica y literaria y que se plantea el significado y alcance de la filosofía islámica (*Le problème de la philosophie islamique*). Tras un análisis penetrante nos hace recordar el valor de las filosofías que han tenido en cuenta lo transcendente y el impulso de la fe como un reto que fue superior incluso que el de la especulación grecolatina.

La segunda parte quiere mirar la actualidad, la realidad de las personas que están detrás de lo que llamamos algunas veces de forma abstracta religión, de los entresijos sociales, de las estructuras antropológicas… La cuestión de la mujer, tan controvertida, y que como todo lugar común merece ser estudiado, no es olvidada aquí. Dos mujeres, dos personas de gran conocimiento del mundo árabe lo hacen aquí en el estudio: *El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos*. Una interesante revisión de las profesoras de Lengua, Literatura y Cultura árabes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura Mª Ángeles Pérez Álvarez y Mª José Rebollo Ávalos.

Esta incursión por la antropología y la cuestiones humanas de la religión se hacen más patentes desde los entresijos sociales que resultan de la convivencia en Occidente. Y a esta cuestión sobre la base real, de carne y hueso, que sustenta la mirada al diálogo interreligioso, a la realidad del día a día que construye todo

tejido social… a ello se acercan los dos últimos estudios propiamente dichos. Domingo Barbolla Camarero es un especialista reconocido en el tema de la inmigración, sobre todo musulmana, en Extremadura. Él sabe combinar como nadie la mirada a la estructura social con el análisis de las lógicas subyacentes. Aquí, en *Construyendo El Dorado: una nueva civilización es posible*, el profesor de Antropología Social de la Educación Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura, realiza una reflexión prospectiva de un nuevo análisis de la sociedad actual en la que los paradigmas encontrados de "lucha y alianza de civilizaciones" no responden a la realidad, porque no buscan el sentido de la misma sino una interpretación interesada e ideologizada de la misma. Y es que la realidad en la que el vecino es una persona que comparte la vida con el otro vecino en su forma de ser, construir su personalidad y vivir la identidad, es una realidad ya aquí, en España y en Extremadura, como pone de manifiesto el trabajo del profesor de Antropología, el sociólogo, José Ignacio Urquijo Valdivielso, en una radiografía, algunas veces velada para el común de las personas, bajo el título: *El Islam en la actualidad: España y Extremadura*.

Todos estos datos, conceptos, perspectivas, riquezas e interrogantes, la mirada al otro que me constituye como persona y como cristiano, es un reto para el creyente. Es una construcción que debemos aprender a llevar a cabo, es el desafío que la sección de estudios de este número de la revista plantea al lector creyente porque no se trata de un manual de diálogo interreligioso. No obstante, las últimas páginas las hemos querido dedicar a este tema, siquiera para proponer algunas orientaciones, mejor, hemos pedido al Obispo de la diócesis que desde su saber y gran experiencia humana, espiritual, teológica y pastoral nos iluminara a todos un poco en esta urgente necesidad. De ahí que monseñor Francisco Cerro Chaves, obispo de la diócesis de Coria-Cáceres, que desde que es prelado siempre presta su pluma a nuestra publicación, nos propone: *El Islam y el cristianismo. Notas para el diálogo*, poniendo así broche a lo que esperamos sea una buena y útil colección de estudios que ayuden a nuestra reflexión y acción.

Pero la actualidad diocesana, de la Iglesia, del mundo y los estudios incesantes de los intelectuales siempre tienen cabida en nuestra revista y la sección "miscelánea" de estudios así como la sección "notas y comentarios" responden esta vez a ello, de una forma diversa y variopinta.

Y para empezar, una colaboradora de nuestra revista, la profesora de Antropología Biológica de la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura, Mª del Rosario Encinas, nos propone una mirada objetiva, científica, y construida con seriedad –y en todo ello cristiana–, a un tema que hoy en día es tabú en Occidente y del que sólo se habla desde el espectáculo mediático: la muerte. El final de nuestro paso por el mundo material, el adiós a

la vida, se ha llenado de metáforas y resulta ser un espectáculo "bochornoso", que hemos de evitar a toda costa: si no se puede retrasar su llegada, entonces se acelera, todo en aras a que la sociedad actual no caiga en la cuenta de su inevitable realidad. La autora nos muestra desde la antropología la realidad humana de la muerte en su naturaleza y construcción cultural con un trabajo titulado *Estudio antropológico del comportamiento ante la muerte: Humanidad e inhumanidad* que llama a la reflexión.

De la antropología a la filosofía, pero siempre desde la construcción humana, que en la familia ha visto un elemento celular básico de humanización y en ello de socialización y cimentación cultural. El profesor de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Francisco León Florido, nos ofrece el trabajo *De la familia a la solidaridad mediática. Las contradicciones del diálogo político*. Nos parece interesante este análisis filosófico de la familia en un contexto totalmente intelectual, no teológico, y de gran profundidad.

Los otros dos trabajos que integran el apartado de miscelánea son de naturaleza más histórica: historia de las instituciones y la educación e historia de la teología. El primero es de gran interés por el contenido, pues la formación clerical en una revista de Estudios eclesiásticos siempre es bienvenida, pero más aún al hacerse cargo de lo que es uno de los baluartes intelectuales de España, la Península Ibérica y Europa como es la Universidad de Salamanca. Pero todo ello se hace más interesante en un escenario de preparación del VIII Centenario de la fundación y erección de la Universidad de Salamanca que tendrá lugar en 2018, pero que ya se está empezando a preparar. Nosotros aquí comenzamos también a dar pinceladas dentro de este acontecimiento. Para ello contamos con un estudio del profesor de Historia de la Educación de la Universidad de Extremadura, salmantino de nacimiento, Universidad en la que se doctoró, y profesor invitado en el I.S.C.R. "Sta. Mª de Guadalupe" en la Sede de Cáceres, Miguel A. Martín Sánchez titulado *La formación clerical en los colegios menores de la Universidad de Salamanca*. El otro estudio es de naturaleza teológica pero tiene como protagonista a un pensador extremeño de gran altura humana, intelectual, teológica y política de quien celebramos el segundo centenario de su nacimiento el 6 de mayo de este año. Nos referimos a Juan Francisco María de la Salud Donoso Cortés y Fernández Canedo, I marqués de Valdegamas, pacense, de Valle de la Serena, nacido en 1809 y muerto en París el 3 de mayo de 1853. Este diplomático español y funcionario de la monarquía española bajo el régimen liberal conoce una gran obra, por el volumen y la profundidad de sus escritos, parte de la cual ya se ha pensado aquí (cf. el vol. II: *Utopía cristiana de la civilización del amor según J. Donoso Cortés*, 259-278) por el mismo autor del presente estudio, el franciscano capuchino Alejandro de Villalmonte, y que tiene como título: *El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma*

del pecado original. Sirva este trabajo como homenaje de la Revista *Cauriensia* a tan insigne intelectual y cristiano extremeño.

En "Notas y Comentarios" contamos con dos excelentes artículos de magníficos intelectuales. El primero, a cargo del Decano de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, el profesor José Ángel García Cuadrado, quien en *"Las concepciones del alma son las mismas para todos" (Aristóteles,* Peri hermeneias*, 16ª 5). Interpretación de S. Alberto Magno del universalismo aristotélico* nos ofrece un estudio del hombre desde la historia del pensamiento filosófico de un gran valor antropológico. Un estudio donde el manejo de las fuentes nos evidencia el rico acervo filosófico-teológico que el cristianismo posee para la construcción de repuestas sólidas a los problemas actuales. Por su parte, el profesor de Teología Dogmática del Instituto Teológico de Cáceres, Florentino Muñoz Muñoz, nos ofrece la segunda parte de su preciosa reflexión sobre *La oración del Padrenuestro (II Parte)* que culmina el ponderado trabajo que publicó el número pasado (cf. el Vol. III: *La oración del Padrenuestro*, 209-258) y que nos ayuda a gustar de la sabiduría del Padre en el amor a los hijos.

Una de las tareas que quería realizar la Revista *Cauriensia* dentro de sus posibilidades era la de presentar documentos escritos o ediciones críticas, para ello se creó la sección "Documentos". Ya en el número pasado transcribimos un discurso acallado del Papa Benedicto XVI, pero nuestra intención era mostrar textos inéditos existentes en los archivos y bibliotecas. En el presente volumen podemos hacer realidad el objetivo con un texto que tiene el aliciente de pertenecer a nuestras bases documentales diocesanas, en concreto se trata de un legajo existente en el Archivo Capitular de Coria, el número 63, que contiene *Los Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria (1586)*, unos *Estatutos* o constituciones capitulares, que como subraya la autora, Fátima Cotano Olivera, doctoranda becada vinculada al Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Extremadura, "está en consonancia con los Sínodos celebrados en la diócesis cauriense a lo largo de la Edad Media y Moderna". Un estudio que nos ayuda a conocer mejor la vida en la diócesis y el patrimonio histórico que hemos heredado.

Termina el presente volumen IV con la crónica de dos congresos, uno de los cuales, el segundo, ha supuesto un impulso más dentro de la historia de la teología y la pastoral de esta diócesis, por su repercusión, movilización y participación: El *I Congreso Teológico-Pastoral de la Diócesis de Coria-Cáceres sobre san Pablo*. *Cáceres, 7-10 de mayo de 2009*, de quien dio cuenta Miguel Fresneda Corchado, miembro de la Delegación de Comunicación Social.

Terminamos la presentación del IV volumen agradeciendo a los lectores el interés mostrado hasta ahora y, también, a las instituciones que lo apoyan, en

especial a la Universidad de Extremadura, Caja de Extremadura y, también, a la diócesis de Coria-Cáceres. Una publicación así supone un gran esfuerzo de recursos humanos y económicos que sin la ayuda de todos no puede consolidarse y avanzar al ritmo que lo estamos haciendo. Pensamos que las nuevas mejoras ofertadas en la revista, que se va revisando poco a poco, la cantidad de intercambios cada vez más amplia, la inclusión en bases de datos e índices, directorios… tales como Catálogo Latindex, Dialnet, ISOC, FRANCIS, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Bulletin bibliographique, Ulrich's Periodicals Directory, EBSCO, justifican con creces este esfuerzo editorial que no es otra cosa que una apuesta por la evangelización, por la ayuda humana a la región en la que vive y por el pueblo al que sirve pastoralmente.

Manuel Lázaro Pulido
Director de *Caurensia*

ESTUDIOS

Cristianismo e Islam: génesis y actualidad

Parte 1: Génesis, historia y cultura

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 21-80, ISSN: 1886-4945

LA REVELACIÓN EN EL ISLAM Y EN EL CRISTIANISMO. ESTUDIO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño
Instituto Teológico de Cáceres

Resumen

El presente artículo profundiza, desde el respeto a las experiencias religiosas de otras comunidades humanas, en la religión islámica y desde la teología fundamental cristiana intenta bucear en su experiencia original, es decir, en la experiencia religiosa de Mahoma, tal y como es descrita en el Corán. El trabajo se apoya también en la biografía de Mahoma y en otras fuentes, teniendo en cuenta la pregunta que encabeza este análisis: ¿se trata de una revelación sobrenatural la experiencia de Mahoma o podemos circunscribirla a lo que los católicos denominamos como revelación natural? Para lograr el objetivo se sigue un sencillo esquema en torno a tres puntos: (1) Estudio de la fenomenología de la revelación en el Corán; (2) la doctrina católica de la revelación natural y sobrenatural, ofreciendo la interpretación teológica o doctrina de K. Rahner sobre la revelación; y (3) el discernimiento sobre la experiencia religiosa de Mahoma

Palabras clave: Islam, Karl Rahner, Mahoma, Profetismo, Teología fundamental

Abstract

This article studies Islamism in depth and tries, always with due respect to the religious experiences of other communities, to dive in its earliest experience, that is to say, in Muhammad's experience just as described in the Coran. This will be carried out from the standpoint of Christian fundamental theology. The work bases also on Muhammad's biography as well as on other sources and considers the question that heads this analysis: Was Muhammad's experience a supernatural revelation or can it be subscribed

to what Catholics call a natural revelation? In order to reach this target, we propose a simple outline consisting of three points: (1) study on the phenomenology of revelation in the Coran; (2) the Catholic doctrine on natural and supernatural revelation, along with K. Rahner's theological interpretation of the revelation; (3) analysis of Muhammad's religious experience

Key words: Islamism, Karl Rahner, Muhammad, prophetism, Fundamental theology.

El objetivo de este trabajo es acercarnos, con el mayor respeto, hacia la religión islámica, a la experiencia original de la misma: la experiencia religiosa de Mahoma, tal y como es descrita en el Corán, apoyándonos también en la biografía de Mahoma y en otras fuentes, teniendo en cuenta la pregunta que encabeza este análisis: ¿se trata de una revelación sobrenatural la experiencia de Mahoma o podemos circunscribirla a lo que los católicos denominamos como revelación natural? Para lograr nuestro objetivo seguiremos un esquema muy sencillo:

1º. Estudio de la fenomenología de la revelación en el Corán.

2º. La doctrina católica de la revelación natural y sobrenatural, ofreciendo la interpretación teológica o doctrina de K. Rahner sobre la revelación.

3º. Discernimiento sobre la experiencia religiosa de Mahoma.

I. FENOMENOLOGÍA DE LA REVELACIÓN EN EL CORÁN

1. Introducción al Corán

Mahoma (Muhammad), no ocupa el mismo lugar que Jesucristo en el cristianismo, por eso es un error llamar al Islam "mahometismo" y a los musulmanes "mahometanos". Del cristianismo, citando el Evangelio de San Juan, se puede afirmar: "la Palabra se hizo carne" (Jn 1, 14), pero en el Islam sólo se puede afirmar, salvando las debidas distancias: la Palabra se hizo libro, pues la singularidad específica de la religión islámica consiste en que *el Corán es la palabra y el libro de Dios*. Por tanto, lo específico del Islam es *el Corán*[1].

1 Cf. H. Küng, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Madrid, Trotta, 2006, 79-80.

El Libro, como tal, suele conocerse con el nombre de *al-Quran* (transcripción literal). En latín fue representado como *Alcoranus*, que pasó al inglés y al alemán con la forma de "Alcorán" y más popularmente "Koran", mientras que el francés y el castellano prefiere "Corán", aunque en castellano también puede aparecer "Alcorán". Los musulmanes, con respeto, suelen titularlo "el noble o glorioso Corán", que se traduce al inglés como "The Holy Quran". Pero este nombre a veces se omite, pues no está revelado. La palabra *quran* aparece en el texto con diversos sentidos[2]. Sin embargo, en el Corán aparecen otras palabras para describir todo el libro o sus partes, de tal modo que Richard Bell afirmó que en cierto momento se dejó de utilizar el término Corán y que en las últimas revelaciones sólo se emplea el término "el libro" para todo el *corpus* de la revelación. Estas son las palabras utilizadas:

1. *Ayat*, señales o versos. Podemos distinguir cuatro usos de esta palabra: (1) los fenómenos naturales como señales de la generosidad y del poder de Dios. (2) Sucesos u objetos relacionados con la labor de un enviado de Dios dirigidos a confirmar la verdad de su mensaje, por ejemplo, las señales de Moisés ante el Faraón, que son realizadas por Aláh, no por el mensajero; también algunos éxitos de Mahoma. La petición de una señal o milagro a Mahoma en el tiempo de La Meca condujo al cambio de significado de la palabra *aya* para querer decir algo así como "mensaje revelado". Los mensajes que Mahoma recibió mediante el proceso misterioso del *wahy* o revelación también eran señales reales de su verdad. Este proceso y los mensajes que por él recibía eran la prueba (*hayyina*) en que él se apoyaba (6, 57; 47, 14/15); al mismo tiempo la prueba era algo que debía recitar (11, 17/20). (3) Señales que recita un mensajero, el cual generalmente es Mahoma (p. e.: 31, 7/6; 45, 25/ 4; 46. 7/ 2; 62, 2; 65, 11; también Dios o los ángeles recitan las señales a Mahoma, p. e.: 45, 6/5), porque cuando se "recitan las señales de Dios" aumenta la fe de los creyentes. (4) Señales que forman parte del Corán o del Libro, teniendo un significado cercano al de verso.
2. *Al-mathani* o *historias del castigo*. Relacionado con el segundo uso de "señal", son numerosas, y algunas tienen origen árabe y otras, un origen bíblico, aunque difieren en muchos detalles.
3. *Qurán*. Aparece en el texto varias veces con distintos significados, como recitar de memoria (17, 78/80; 75, 17ss), recitación de un solo pasaje (10, 61/2; 13, 30/1). Sin embargo, suele referirse a un fragmento más largo que contiene una compilación de varios pasajes ya

2 Cf., R. Bell y W. Montgomery Watt, *Introducción al Corán*, Madrid, Encuentro, 2006, 65.

transmitidos o en proceso de transmisión, por tanto se refiere a una compilación; Dios lo ha revelado (12, 3) y lo ha hecho descender (*tanzil* 4, 82/4; 16, 102/4; 27, 6; 76, 23), no de una vez, sino en fragmentos independientes (17, 106/7ss.; 25, 32/4). La repetida frase "este Corán" suele aludir a una compilación de pasajes, lo que implica la existencia de otros coranes. También la frase "un Corán árabe" indica que puede haber coranes en otras lenguas (cf. 39, 27/8ss.). Esto se explica porque el verbo *qara'a* probablemente no tenga una raíz árabe en su origen y que el nombre *quran* es un préstamo que el árabe tomó de la palabra siria *qeryana*, que significa lectura bíblica o sermón de Iglesia. El propósito que perseguía la creación de un Corán árabe era dar a este pueblo un cuerpo de enseñanza comparable a los que poseían cristianos y judíos. Se sabe que recibía un uso litúrgico (17, 78/80; 73, 20). También está implícito que este Corán árabe no sólo se puede comparar con las revelaciones anteriores, sino *que es idéntico a ellas y las confirma* (10, 37/8). En ellas podemos encontrar su enseñanza (26, 196; 53, 36/7; 87, 18 ss.) y esta concordancia es una prueba más de que Mahoma era un mensajero (20, 133).

4. *Alkitah, el Libro*. La palabra Corán se usa poco en los últimos pasajes, y se hace referencia al Libro, lo que implica que está todavía en proceso de revelación. Tal vez la diferencia entre Corán y Libro esté en que en ese momento las revelaciones se escribían en cuanto llegaban a Mahoma, pues en aquella época se consideraba que su función era la de componer un libro y no la de advertir a la gente del castigo (19, 16, 41/2. 51/2. 54-57). La palabra *kitah* tiene otros significados, como "algo escrito" o "una carta" (24, 33; 27, 28 ss.). En relación con el Juicio Final puede significar el registro de los actos del hombre (17, 71/3; 69, 19.25; 84, 7. 10). La palabra también se relaciona con el conocimiento de Dios (11, 6/8; 30, 56; 57, 22). El Libro *es la fuente y la autoridad de la creencia religiosa* (cf. 22, 8)[3].

Estos son los nombres principales para designar la totalidad del escrito, que comienza así:

> "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. La alabanza a Dios, Señor de los mundos. El Clemente, el Misericordioso. Dueño del Día del Juicio. A ti te adoramos y a Ti te pedimos ayuda. Condúcenos al camino recto, camino

3 Cf., *ib.*, 123-141; también aparecen otros nombres para designar la revelación que gozan de menor importancia, como *tanzil*, hacer descender; *dhikr, dihkra, tadhkira*, recordar, mencionar, amonestar; *furqan*, salvación, separación, cf., *ib.*, 141-144.

> de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados" (1, 1-7).

Esta es la primera azora del Corán (está dividido en 114 azoras o suras y 6235 aleyas o versos) o *la introducción* (*al-fatiha*), en ella ven los musulmanes el fundamento, la suma y la quintaesencia del Corán. Como dice Muhammad Asad:

> "Ella [la introducción] contiene en forma concentrada todas las enseñanzas fundamentales del Corán: la unidad y unicidad de Dios; Dios como Origen y Sustentador del universo; Dios como aquel ante quien en último término hay que responder, como el único Poder capaz de guiarnos y ayudarnos; llamamiento a convertirse al bien; doctrina de la vida después de la muerte y doctrina de las consecuencias de las propias acciones y la conducta personal; recta guía a través del portador del mensaje divino y, con ello, continuidad con todas las religiones verdaderas; necesidad de someterse a la voluntad de Dios y de no adorar a nadie más que a Él"[4] .

El Corán, además, es el *origen, fuente y norma distintiva de todo lo islámico*, de la fe, la acción y la vida islámica en su conjunto, que permanece a través de todos los cambios sociales, políticos y culturales. A él le corresponde la máxima autoridad, una autoridad absoluta, por lo cual tiene un enorme significado para las vidas de los fieles musulmanes, sobre los que ejerce una enorme fascinación. Para ellos no es una reliquia del pasado, es un libro vivo y sagrado escrito en lengua árabe. Es un libro que contiene la revelación de Dios a la que el creyente ha de atenerse, y no puede sufrir cambio alguno. Además es un solo libro, no es una recopilación, es un único libro, transmitido por un único profeta a lo largo de veintidós años. Y es un libro árabe, la más antigua obra árabe en prosa rimada. Es, sobre todo, según creen los musulmanes, el libro de la revelación regalado a los árabes, con lo que se convirtieron, al igual que los judíos y cristianos, en "gentes del libro". Se trata de un libro vivo que se recita continuamente en público y en voz alta. El Profeta transmitió fielmente a los hombres lo que le fue dado oír. En definitiva, es un libro sagrado, que exige que uno, antes de leerlo, se purifique las manos con agua o arena y abra el corazón por medio de la oración humilde, porque el Corán, según Mahoma, viene directamente de Dios. Palabra no sólo "inspirada" por Dios, sino "revelada" por Él y, por tanto, "palabra de Dios"[5].

4 M. Asad, *El mensaje del Corán*, Almodóvar del Río, Junta Islámica, 2001, citado por H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 81.

5 Cf. *ib.*, *o. c.*, 82-86.

2. ¿CÓMO DESCRIBE LA REVELACIÓN A MAHOMA EL CORÁN?

Según los musulmanes, en libro sagrado del Corán se contienen las revelaciones del profeta Mahoma, pero el profeta no es su autor, no es más que objeto o destinatario de esta revelación, cuyo autor único es el Dios uno. Y la misma revelación ofrece información de cómo entender esto:

> "Éstas son las aleyas (señales) del Libro explícito, realmente, hemos hecho descender un Corán árabe. Tal vez vosotros meditéis. Nosotros te contamos los más hermosos relatos, porque te hemos inspirado este Corán, aunque con anterioridad hayas estado entre los desdichados" (12, 1/3).

Estas palabras, según el Corán, se las dirige Dios directamente a Mahoma en el comienzo de la azora llamada de José. Lo que sí es un dato histórico es que, entre los años 610 y 632, Mahoma proclamó en las ciudades árabes de La Meca y Medina, el mensaje profético que quedó plasmado en el Corán. Y, según el testimonio del mismo Libro, y aquí se apela a la fe de los musulmanes, el Corán fue transmitido a Mahoma por el ángel Gabriel:

> "Gabriel (Yibril) es quien, con permiso de Dios, depositó en tu corazón, ¡oh Profeta!, la Revelación que confirma las anteriores, como guía y buena nueva para los creyentes" (2, 97)[6].

El de la revelación coránica es, en efecto, un dogma esencial para el musulmán, pues el Corán no es considerado sólo un texto revelado, sino *munzal* (descendido), sobre Mahoma. El texto sería simplemente la trascripción literal de un Corán "increado" que se encuentra desde siempre junto a Dios y que ha "descendido" con la forma de un Corán histórico[7]. Esta es la opinión de los pensadores musulmanes, según los cuales el *libro arquetípico* ("la madre del libro"), que es considerado el original de todas las escrituras sagradas, incluidas la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento, es conservado en el cielo, como puede deducirse del Corán:

> "Esto es una noble predicación [un noble Corán, ¿en el original arriba en el cielo?] contenida en un Libro oculto/ que sólo tocan los que se han purificado. /Ha descendido [ahora como revelación] procedente del Señor de los mundos" (56, 77/80)[8].

6 Cf. *ib.*, 86.

7 Cf. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir*, Madrid, Encuentro, 2006, 25.

8 Cf. H. KÜNG, "El Islam.", *o. c.*, 86. En otro lugar dice el Corán: *"Esto* [lo que aquí se anuncia] *es una Predicación gloriosa/ en una tabla conservada* [¿en el original arriba en el cielo?].

Sin duda, Mahoma pudo tener algún trance de tipo chamánico. Para creerle muchos le exigen que, como Moisés o Mani, reciba de Aláh un "libro sagrado". Entre los años 617-619 Mahoma realiza su ascensión celeste, montado en una asna alada, contempla el paraíso y el infierno. Termina ante el trono de Aláh y en el frontal de su estrado ve escrita la Escritura sagrada (Madre del Libro), que le leyó el ángel Gabriel haciéndosela inteligible[9].

La tradición islámica, apoyándose en algunos versículos, sugiere que el "descenso" del Corán tuvo lugar en bloque en el momento de la vocación profética de Mahoma, llamada "Noche del Destino". Dice el Corán:

> "Nos lo hemos descender en la noche del Destino. ¿Qué te hará entender lo que es la noche del Destino? La noche del Destino es mejor que mil meses. Los ángeles y el Espíritu descienden, en ella, con permiso de su Señor, para todo asunto. ¡Paz! Ella dura hasta que sube la aurora" (97)

En la azora del Humo se encuentra otra referencia:

> "Ha mim. ¡Por el Libro evidente! Nos lo hemos hecho descender en una noche bendita. Nos somos los amonestadores. En esa noche se ha decidido toda orden sabia" (44).

Los musulmanes sostienen que aquella noche el Corán, que estaba en el cielo "en una tabla conservado" (85, 22), fue "hecho descender" literalmente sobre Mahoma, que lo fue comunicando en fragmentos a sus fieles conforme a las circunstancias. Por eso, como hemos dicho antes, el texto no es creación de Mahoma, éste se limita a ser el "re-transmisor" material del texto que Dios le dictó mediante el ángel Gabriel, por eso, para los musulmanes el verdadero autor del Corán es Dios[10]. En definitiva, para los musulmanes la palabra de Dios se ha hecho libro en la "noche del Destino", celebrada festivamente en el mes de ayuno del Ramadán. Los musulmanes conmemoran la revelación del Corán, enviado a los seres humanos por Dios como guía:

> "En el mes de Ramadán se hizo descender el Corán como guía para los hombres y [los versículos del Corán como] prueba de la Guía y la Distinción [Salvación]" (2, 185)[11].

Pero, ¿cómo se describe el proceso de la revelación en el Corán? En primer lugar, es muy difícil establecer una cronología de las azoras del Corán[12], mas,

9 Cf. M. Guerra Gómez, *Historia de las Religiones*, Madrid, BAC, 1999, 278.

10 Cf. Centro di Studi Sull'Ecumenismo, "Cien preguntas sobre el Islam", *o. c.*., 26. Las traducciones del Corán las tomamos del texto.

11 Cf. H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 86-87.

12 "Los eruditos musulmanes suelen aceptar el hecho de que el Corán fue revelado en su mayoría mediante párrafos breves y que la mayor parte de los pasajes de una azora aparecieron bajo la

sin duda, como afirma H. Küng, esta revelación no se produjo "de súbito", porque existe una prehistoria:

1º. Mahoma solía retirarse ya antes de cumplir los cuarenta años a las montañas cercanas, para en la soledad, entregarse a la meditación y a la oración (una práctica entonces poco habitual entre los mecanos).

2º. En La Meca y en sus viajes conoció la religión politeísta árabe y aprendió mucho acerca de los judíos y cristianos por boca de ellos mismos.

3º. Mahoma simpatizaba con los "buscadores de Dios" (*hanif*) que son mencionados en el Corán, quienes, dejando a un lado el politeísmo, anhelaban una fe más pura, la fe en el Dios uno de Abraham[13].

"A través de las tradiciones que hablan de la vida de Mahoma por esta época, afirma Jacques Jomier, resulta difícil ver cuáles fueron sus relaciones con los grupos entonces existentes, especialmente con las corrientes marginales del judaísmo y del cristianismo"[14]. Según Manuel Guerra, Mahoma conoció el judaísmo y el cristianismo, pero éste mediante herejes huidos del Imperio bizantino, que no profesaban el cristianismo ortodoxo. Lo cierto es que "a sus cuarenta años de edad Mahoma atraviesa una crisis religiosa cuando, hastiado de la vida comercial y del mundo, siente profundamente el temor del juicio divino, *realidad que había oído predicar a algún monje cristiano*. Además, un primo de Jadiya [su mujer, llamado Waraqa] era cristiano. Se retira a una cueva de las cercanías rocosas de La Meca (monte Hira), donde pasa mucho tiempo en soledad y meditación"[15].

Como podemos observar, la revelación de Dios no coge desprevenido a Mahoma. Hacía el año 610, retirado en su cueva del monte Hira en soledad, Mahoma tuvo un sueño, según otras tradiciones una visión en estado de vigilia. Vio a un ser sobrehumano que le ordenó recitar un texto y lo llamó "enviado de Dios" (*rasul Allah*). Según Jacques Jomier, este texto se encuentra en el Corán, en la azora 96, 1/5:

> "En nombre de Dios, muy Bueno y Misericordioso:/ Recita en el nombre de tu Señor que creó:/ que creó al hombre de un grumo de sangre coagulada./ Recita:

misma fecha. Atendiendo a estos presupuestos, clasifican las azoras como 'de la Meca' o 'de Medina', descripción incluida en el encabezamiento de cada una de las últimas copias, pero aceptan que hay algunos versos que se han de dejar fuera de la clasificación general"... "A los ojos de los eruditos musulmanes, las Tradiciones sobre Mahoma y las declaraciones de críticos posteriores son los principales puntos de apoyo para fechar los pasajes", R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, "Introducción al Corán", *o. c*., 111. En *ib.*, 112-122 se ofrecen las teorías de los arabistas occidentales sobre la cronología.

13 Cf., H. KÜNG, "El Islam.", *o. c.*, 119.

14 J. JOMIER, *Para conocer el Islam*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2002, 11.

15 M. GUERRA GÓMEZ, "Historia", *o. c.*, 278. El subrayado es mío.

> Tu Señor es el muy Generoso, que enseñó gracias a la caña para escribir,/que enseñó al hombre lo que no sabía" (96, 1/5).

Mahoma volvió a su casa asustado, su mujer Jadiya lo comprendió, le dio ánimos y le condujo a casa de su primo hermano, Waraqa ben Nawfal, monje cristiano, que afirmó que la visión era de un ángel enviado por Dios[16]. El relato más antiguo que se conserva, obra de un sobrino de la esposa preferida de Mahoma, Aisa, describe una *primera visión* que tiene lugar cuando Mahoma regresa a casa después de pasar varios días con sus noches en soledad en el desierto y de la cual se asusta tanto que busca la protección de su mujer. Dice así:

> "Finalmente, la Verdad vino inesperadamente a él y le dijo: Oh, Muhammad, tú eres el Enviado de Dios.
>
> El Enviado de Dios dijo: Estaba de pie, pero me hinqué de rodillas; luego, me alejé de allí a rastras, y los hombros me temblaban; después entré en la habitación de Jadiya y le dije: Arrópame, arrópame, hasta que el miedo me abandone. Entonces, vino a mí y me dijo: Oh Muhammad, tú eres el enviado de Dios.
>
> Él [Muhammad] dijo: Pensé en arrojarme desde una peña, pero, mientras tal pensaba, se me apareció y dijo: Oh, Muhammad, yo soy Gabriel, y tú el Enviado de Dios.
>
> Entonces dijo: Proclama. Yo dije: ¿qué debo proclamar? Él [Muhammad] dijo: entonces me agarró y me apretó tres veces con intensidad, hasta que quedé exhausto; luego dijo: Proclama en nombre de tu Señor, quien te ha creado. Y yo proclamé.
>
> Y me acerqué a donde estaba Jadiya y dije: Temo inmensamente por mí, y le conté mi vivencia. Ella dijo: ¡Alégrate! Por Dios, nunca permitirá Dios que caigas en el deshonor: haces el bien que te corresponde, dices la verdad, devuelves

16 Cf. J. Jomier, "Para conocer", *o. c.*, 11-12. Dice H. Küng: "'Waraqa ibn Naufal, que se había convertido al cristianismo, leía las Sagradas Escrituras y había aprendido de los seguidores de la Torá y del Evangelio', era con toda probabilidad un *judeocristiano*, pues consta que no leía la Biblia en griego, sino en arameo- a la sazón no existía todavía una traducción árabe de la Biblia-. No compara la experiencia de Muhammad con la de Jesús, sino con la de Moisés, y habla de un *namus* (por referencia al griego *nomos* = 'ley' de Moisés), que ha sido entregado a Muhammad...", H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 121-122. Dice también Küng: "Nunca ha existido- y sigue sin existir, consenso sobre cuál fue la primera azora en ser revelada", *ib.*, 121. "Después de sus primeras experiencias de 'inspiración' o 'revelación', Mahoma bien se pudo sentir confundido y no saber que hacer con ellas. La Tradiciones cuentan (aunque no el Corán) que en esta situación fue empujado por Waraqa ibn-Nawfal a considerar las experiencias como similares a las de los profetas del pasado; Waraqa era un primo, cristiano, de Jadiya, la esposa de Mahoma. En este punto las Tradiciones pueden no ser del todo fiables, pero es cierto, el Corán lo dice, que desde el principio aceptaron una identidad entre las experiencia de Mahoma y las de los profetas y enviados anteriores", R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c.*, 36-37.

> lo que se te confía, sobrellevas esfuerzos, atiendes al huésped, ayudas a los colaboradores de la Verdad"[17].

No podemos contrastar la veracidad histórica de este relato, pero en el propio Corán, al comienzo de la Azora 74, se habla de un arropamiento o encubrimiento, de modo que el relato que hemos citado puede ser una exégesis ulterior de dicho pasaje coránico. Dice así:

> "¡Tú, el envuelto en un manto!/¡Levántate y advierte! A tu Señor, ¡ensálzale!/ Tu ropa, ¡purifícala!" (74, 1/4).

Me parece una exégesis muy larga para un relato tan corto, sin embargo, la aleya, en su esencia, encuentra confirmación adicional en el Corán, en donde se alude a dos experiencias visionarias al comienzo de las revelaciones[18], pues los fenómenos volvieron a comenzar hacia el año 612, aunque los textos que hablan de ellos son escasos y es casi imposible, después de catorce siglos, representarse exactamente la situación con todos sus detalles. Encontramos dos pasajes del Corán que describen una visión celestial[19]. El primero está en la Azora 53, "El astro", y reza así:

> "¡Vuestro paisano [Muhammad] no anda descarriado ni descaminado!/No habla por vicio./Es una inspiración que le inspira,/ que le ha enseñado un Ángel forzudo,/ poderoso e inamovible./Estaba en el horizonte más elevado:/ Luego se acercó y quedó suspendido,/ habiéndose colocado a dos arcos o menos./ Inspiró a su siervo, Muhammad, lo que inspiró./ El corazón de Muhammad no engaña acerca de lo que vio./ ¿Dudaréis de él por lo que ve?" (53, 2-12).

En este texto destacan dos elementos. Por una parte se habla de inspiración o revelación[20] (términos que se confunden) y por otra de visión. ¿Se trata de un único fenómeno, de una revelación mediante una visión? ¿Se trata de una inspiración subjetiva o de una visión objetiva? El pasaje no nos aclara estos términos. La segunda visión aparece en la misma azora:

> "Ya le había visto descender en otra ocasión,/ junto al azufaifo del confín, junto al cual se encuentra el jardín de la Morada,/ cuando el azufaifo estaba cubierto de aquello. No se desvió la mirada. Y no erró./ Vio, ciertamente, parte de los signos tan grandes de su Señor" (53, 13-18).

Este texto, sin embargo, se refiere claramente a una visión junto al azufaifo, que según los místicos es "un árbol celestial, que se encuentra en el séptimo

17 Citado por H. KÜNG, "El Islam.", *o. c.*, 120.
18 Cf. *l. c.*
19 Cf. J. JOMIER, "Para conocer", *o. c.*, 12.
20 Por revelación lo traduce Julio Cortés, en *El Corán*, Barcelona, Herder, 2005.

cielo, a la derecha del Trono divino. Constituye el límite extremo que puede alcanzar la criatura en su acercamiento a Dios", o puede referirse, sin más, a "cierto lugar cercano a La Meca"[21] (la azora es mecana). Aunque algunos de los primeros exegetas musulmanes creían que se trataba de visiones de Dios, como el tenor del texto daría a entender, la mayoría de los musulmanes hoy día aceptan que se trata de visiones del ángel Gabriel, y no de Dios, porque la mirada de los seres humanos no puede alcanzar a Dios (cf., 6, 103)[22]. En cualquier caso, Küng afirma que el Corán conoce tres modos de revelación, como aparece en la Azora 42, 51: " 'Dios no ha hablado a ningún mortal si no es':

- 'por inspiración' (*wahy*): no hay visión, y al destinatario no se le suele comunicar nada de tipo verbal, sino simplemente instrucciones para la acción,
- 'o desde detrás de un velo' (*hiyab*): sin darse tampoco en este caso visión, se escucha una voz,
- 'o mandando un mensajero que le inspira, con su permiso [de Dios], lo que quiere'"[23].

Una de las descripciones más tardías y claras de este último procedimiento de revelación aparece en 2, 97:

> "Di: 'Si hay alguien enemigo de Gabriel- él es quien, autorizado por Dios, lo reveló a tu corazón, en confirmación de los mensajes anteriores, como dirección y buena nueva para los creyentes'".

Aquí se afirma que Gabriel llevó el mensaje al corazón de Mahoma con el consentimiento de Dios. Se trata de una azora medinesa donde aparece el relato que fue aceptado por Mahoma y los musulmanes en el período de Medina. La Tradición[24] afirma unánimemente que Gabriel fue el agente de la revelación. De cualquier modo, según Bell y Watt, cuando miramos atrás en la Tradición

21 *Ib.*, nota a 53, 14.

22 Cf., H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 121.

23 *L. c.*

24 El Corán se completa con "la *sunna* = 'camino, transitables, tradición'. Muerto el Profeta, se recopilaron todas sus palabras, gestos, anécdotas, etc., una vez recibida su relación oral o escrita de cuantos habían visto u oído a Mahoma. Surgió así la *sunna*, transmisión de padres a hijos, iniciada pocas décadas después de la muerte de Mahoma. La tradición responde a la pregunta: '¿Qué y cómo habría actuado o hablado el Profeta en este caso concreto, no regulado en el Corán?'. La tradición se conserva por medio de *hadith*, 'hadiz' en español, o 'narración' oral o escrita de los dichos y hechos de Mahoma. Cada hadiz consta de: a) el contenido de la tradición, y b) los nombres de los que lo transmiten. Por eso, cada hadiz está encabezado por una serie de nombres, comenzando por los más antiguos. Evidentemente cuanto más se acerque el primero a Mahoma, especialmente si es coetáneo suyo, mayor es la autoridad de lo narrado o contenido. Ya la primera compilación de hadices, la hecha por Muhammad ibn Ismail Bujari (muerto en el 875), considera auténticos 7.000 de los 60.000 hadices examinados", M. Guerra Gómez, "Historia", *o. c.*, 276.

y se asocia a Gabriel con las primeras llamadas a la vocación profética, surgen dudas, ya que el Corán sólo nombra a Gabriel dos veces en pasajes medineses (más tardíos), por lo cual la asociación de Gabriel a la llamada parece ser una interpretación tardía de algo que, al principio, Mahoma había entendido de forma distinta.

Hay que resaltar que en 2, 97 no se asegura que Gabriel apareciese en forma visible, y se puede decir que las revelaciones normalmente no iban acompañadas de visiones. Ya conocemos las dos visiones que cita el Corán (sin describirlas en sí mismas, sólo dice que acontecieron) (53, 1-12; 13-18). Ajustándonos a la letra, como decían algunos comentaristas musulmanes, las visiones eran de Dios, ya que la palabra *´abd* (esclavo, siervo), se refiere a la relación del hombre con Dios y no con un ángel (el hombre es siervo de Dios en el Islam). Sin embargo, esto dice 81, 15-25 (azora mecana):

> "¡Pues no! ¡Juro por los planetas,/ que pasan y desaparecen!/ ¡Por la noche cuando se extiende!/ ¡Por la mañana cuando respira! Sí, es la palabra de un Enviado [el ángel Gabriel] noble,/ que dispone de poder junto al Señor del Trono, firme,/ obedecido allí, de confianza./ ¡Vuestro paisano no es un poseso!/ Le ha visto en el claro horizonte, / no es avaro de lo oculto. / No es la palabra de un demonio maldito!".

Aquí la visión se reinterpreta como referida a un ángel, lo que indica que la comprensión del mundo espiritual va creciendo y cambiando en la mente de Mahoma y de los musulmanes. "En principio piensan que había visto a Dios mismo, más tarde se dan cuenta de que esto es imposible (cf. 6, 103), y, así, llegan a la conclusión de que la visión correspondía a un enviado de Dios, esto es, a un ángel. De igual manera, la experiencia de la recepción de mensajes o revelaciones se pudo interpretar de forma distinta al principio de su misión y al final del período de Medina. Sin embargo, aunque las visiones no se puedan explicar, para Mahoma eran indudablemente reales. Al mismo tiempo fueron únicas; no se menciona ninguna otra exceptuando la que precedió a la expedición de al-Hudaybiya (48, 27)"[25].

Por otra parte, algunas tradiciones señalan que Mahoma se encontraba en los primeros tiempos en un estado de turbación psicológica. Oía ruidos inconexos y poco a poco se precisaba el sentido del mensaje[26]. Según Manuel Guerra, la psicología religiosa encuadra estos fenómenos es un determinado tipo parapsicológico, que consiste en "a) *visiones* del arcángel Gabriel (llamado también 'espíritu santo, santo espíritu' en el Corán), que le manda recitar un texto mientras le aprieta el libro 'sobre la boca y las narices' (en trance extá-

25 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, "Introducción al Corán", *o. c.*, 31.
26 Cf. J. JOMIER, "Para conocer", *o. c.*, 12.

tico); b) *revelaciones auditivas* tres o más años. En una de ellas (año 612), se le manda divulgar las revelaciones recibidas. Mahoma obedece convirtiéndose en el 'Apóstol (Enviado) de Aláh', fórmula usada sobre todo por los chiíes. Nace así el Islam; y c) *trance probablemente de tipo chamánico*"[27]. Teniendo en cuenta todo esto, y el hecho de que las revelaciones tomarán la forma de palabras se puede mantener para demostrar que Mahoma estaba más cerca de la inspiración auditiva que visual, excluyendo tanto la aparición visible de Dios como la recepción de su voz (ver arriba 2, 41)[28]. Afirma H. Küng: "En general, es posible que estas revelaciones sólo excepcionalmente tuvieran la forma de visiones (en las que se da a "ver" algo) y que más bien se trataran de 'audiciones proféticas', 'que Muhammad creía haber recibido *al pie de la letra* como revelaciones y se sentía llamado a transmitir bajo la misma forma a sus compatriotas y correligionarios' (R. Paret)[29].

3. La teoría de R. Bell

Visto esto, demos un paso más: ¿qué quieren decir los términos "revelar" y "revelación" o, como traduce Bell, "inspirar" e inspiración"?[30] Los términos técnicos usados por la teología islámica para hablar de la comunicación de los mensajes o revelaciones a Mahoma son el verbo y el sustantivo árabes *awha* y *wahy*. De acuerdo con 2, 97, los teólogos musulmanes han llegado a afirmar que el ángel Gabriel fue quién recitó a Mahoma las palabras del Corán, y en el mismo Corán se usan esas palabras con el mismo sentido, aunque pueden tener en algún caso un sentido más general (cf., 19, 11-12; 6, 112). El receptor del *wahy* divino no siempre es un profeta, ni siquiera un ser humano, pueden ser animales, la tierra o los cielos (cf., 16, 68-70; 99, 2-5; 41, 12). Incluso cuando el receptor es un profeta, no se le comunican normalmente palabras, sino un línea práctica de conducta, algo qué hacer, no qué decir (a Noé, 11, 36 ss.; 23, 27; a Moisés, 20, 77; 26, 52; 26, 63; 7, 160; se "inspira" a Mahoma que siga la religión de Abraham, 16, 123). Estas inspiraciones prácticas son formuladas muchas veces en estilo directo, como si se hubiera puesto en la mente de estas personas algún tipo de palabra (17, 39-41). También hay casos en que el verbo se refiere a la doctrina, más que a la conducta (18, 100; 21, 108; 41, 6),

27 M. Guerra Gómez, "Historia", *o. c.*, 278.

28 Cf. R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c.*, 31-32.

29 H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 121.

30 Cf. para el significado de los términos, R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c.*, 32ss.

generalmente este tipo de verso es corto, el tipo de frase que puede aparecer como solución final en la mente de una persona, después de haber estado considerando un asunto. En algunos pasajes parece que se comunican al profeta trozos algo más largos (12, 102-103, que puede referirse a toda la historia de José). Pero incluso en tales casos, no está realmente implícita la comunicación verbal auténtica de las historias, el sentido fundamental de la palabra parece ser *la comunicación de una idea por una rápida inspiración o mandato*, como una sugerencia repentina. El sentido etimológico de la raíz de *wahy* incluye la prontitud o rapidez.

"Puede explicar el uso frecuente de este término, en conexión con la revelación recibida por el Profeta, el hecho de que fuera algo corto y repentino. Si Mahoma era uno de esos espíritus meditabundos a los que, después de un período más o menos largo de intensa concentración sobre un problema, la solución se les aparece de golpe, como si se tratase de una inspiración externa, entonces el uso coránico de la palabra se hace comprensible. Esto no es sólo una suposición. Tenemos datos que demuestran que el Profeta, de expresión normalmente clara para el resto de los hombres, tenía algo que lo distinguía de los demás. Meditaba a solas y seguía sus propias decisiones. Si las soluciones llegaban a él de esta manera, es natural que las atribuyera a una inspiración exterior. La experiencia era misteriosa para Mahoma. Ante él tenía el ejemplo de los adivinos (*kahin*) que probablemente presumían de hablar según un dictado externo. Una o dos veces, al principio de su misión, cuando sus dudas le habían exigido un esfuerzo mental más intenso y continuado que nunca, la decisión le vino acompañada de una visión. Llegó a la conclusión de que Dios se le había aparecido y le había 'inspirado' que debía dirigirse al pueblo. Es significativo el hecho de que en el pasaje donde se describen estas visiones, no se hable del Corán. Le llegó una 'inspiración', pero le decía únicamente que debía hablar (al menos ésta es la interpretación más lógica) y es el hecho de 'hablar' lo que se explica y defiende (53, 4. 10)"[31].

Esto justifica, hasta cierto punto, la hipótesis de Bell según el cual el sentido original de *wahy* era un dictado o mandato para predicar. Tal vez el contenido general de la expresión era "revelado" desde el exterior, pero a Mahoma se le permitía elegir las palabras adecuadas en su predicación. De la azora 73, 1-8 parece derivarse que el Profeta hace un gran esfuerzo para componer el Corán y habituado a conseguir la palabra exacta de repente, después de un gran esfuerzo y meditación, llega a la conclusión de que cuando la encuentra es por inspiración divina. Esto parece apoyarlo 75, 16-19, donde se dice a Mahoma que sea paciente, que espere la inspiración que le dará las palabras sin el esfuerzo impa-

31 *Ib.*, 33.

ciente de buscarlas, y cuando vengan ha de tomarlas según le son dadas (esto sería una explicación de la falta de orden del Corán).

De alguna manera, se puede entender la pretensión de una inspiración, y guarda analogía con la musa de los poetas o con lo que la gente piadosa describe como la llegada del espíritu tras la meditación y la esperanza en Dios. De hecho la palabra "guía" describe el mensaje en el Corán.

La experiencia de Mahoma se interpretó de varias maneras:

1º. Al principio creyó que Dios le hablaba y que se había aparecido en sus visiones.

2º. Después (cf., 42. 51), se creyó que un espíritu habitaba en su interior.

3º. Más tarde, por influencia de judíos y cristianos, aprendió la teoría de los ángeles como enviados de Dios, y pensó que eran ángeles los que traían el mensaje.

4º. Finalmente, adoptó a Gabriel como el ángel que le dictaba en nombre de Dios.

Todas estas ideas aparecen explicadas en pasajes del Corán, y la esencia de las experiencias siempre es la misma: Mahoma recibía el mensaje al dictado, se lo "inspiraban", lo recibía en su corazón, y estaba convencido de su origen divino. De hecho, se dio cuenta de algunos errores que pudo cometer por inducción de Satanás, como los versos satánicos[32] o el reconocimiento de deidades paganas como intercesoras, que corrige en el mismo Corán[33].

Cualquier persona que se haya sentido profundamente absorbida por un problema difícil puede alegar que ha sufrido una experiencia de "inspiración" o "guía". Pero el hábito de esperar las inspiraciones o intentar provocarlas, no está exento de peligro. No podemos forzar una respuesta en el momento en que la deseamos, y parece que Mahoma también experimentó esto (18, 24). Hay diferencia entre las inspiraciones después de un gran esfuerzo mental o cuando la mente está relajada, y parece que Mahoma era consciente de estos peligros (5, 101; 22, 52), aunque aseguraba "que podía discernir sin problemas entre una revelación divina y sus propias ideas"[34]. Posteriormente, en casos concretos y con necesidad de respuestas rápidas, no dudaría en intentar forzar la revelación, aunque de esto no hay pruebas suficientes. Además, hubo revelaciones contrarias a sus propios deseos, en las que tuvo que ser un receptor pasivo.

32 Sobre los versos satánicos, ver: H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 124-127.

33 Sobre la teoría de la abrogación y la posibilidad de una revisión en la formación del Corán, ver: R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c.*, 91-109. Hay que tener en cuenta también que influyen en la formación del Corán los acontecimientos de la vida del profeta, así, por ejemplo, su cambio en la relación con los judíos y cristianos sufre una evolución, cf. *ib.*

34 H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 121.

En los detalles de la teoría de Bell hay elementos discutibles, por ejemplo, que *awah* no es el único verbo que el Corán usa con el significado de "revelar", también aparecen *nazzala*, *anzala y tanzil*, que significan "hacer descender"; y puede ser que Mahoma y sus seguidores se limitaran a creer todo aquello que consideraban revelado sin intentar razonarlo. "De todos el modo, el punto central, que no parece contradecir la teoría de Bell, es que el origen último de los mensajes coránicos es el propio Dios. Mahoma estaba totalmente convencido de esto y sobre esta convicción edifica su principio de autoridad. Al mismo tiempo tenía una modesta opinión de sí mismo. El sólo era un ser humano a quien llegaba la 'inspiración', un canal a través del cual los árabes recibían los mensajes divinos (18, 110; 41, 6). Recibe la guía a través del *wahy* como había ocurrido a la larga sucesión de profetas anteriores con la única excepción de Moisés, a quien Dios hablaba directamente (7, 144; 19, 52-53)"[35].

Por último, debemos decir que ni un análisis psicológico de la naturaleza de la experiencia religiosa de Mahoma ni la insistencia en su sinceridad responden a la pregunta final: "¿es verdadero el Corán?, ¿es realmente un mensaje de Dios?". A esta pregunta nos referiremos en el último apartado de este análisis. Además, investigar esta pregunta no significa, de ningún modo, dudar de la sinceridad esencial de Mahoma, de la que estamos convencidos. Otra cosa es que utilicemos legítimamente los instrumentos a nuestro alcance para analizar su experiencia[36].

II. LA DOCTRINA CATÓLICA DE LA REVELACIÓN NATURAL Y SOBRENATURAL

El Concilio Vaticano I desarrolló el tema de la revelación, de la fe y de la relación entre razón y fe. No estudia tanto la naturaleza de la revelación cuanto el hecho de su existencia, de su posibilidad y de su objeto. Aborda el tema en la constitución *Dei Filius*. El Concilio distingue los dos caminos por los que podemos llegar al conocimiento de Dios: el de la razón (revelación natural) y el de la revelación (revelación sobrenatural).

35 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, "Introducción al Corán", *o. c*., 35.

36 No es objeto de esta investigación el estudio del concepto de profeta aplicado a Mahoma, para esto: *ib.*, 36-40.

1. El camino de la razón (revelación natural)

El Vaticano I define que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón:

> "Por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado" (Cap. 2, D 3004; Canon 1, D 3026).

El Concilio afirma esto apoyado en la Sagrada Escritura: Rm 1, 20, donde se expresa la capacidad que tiene el hombre de conocer a Dios por medio de la razón, y añade que Dios puede ser conocido por la luz natural de la razón con certeza, no dice que puede ser demostrado. El Vaticano I se proponía afirmar que:

1º) El hombre no sólo tiene un poder pasivo, sino activo de cara al conocimiento de Dios.

2º) "Por la luz natural de la razón" quiere decir que el hombre encuentra en el medio natural los medios suficientes para el conocimiento de Dios.

3º) Se afirma la certeza de dicho conocimiento.

El Concilio define la capacidad natural que tiene el hombre para conocer a Dios. Habla de la capacidad, pues no quiere entrar en la cuestión (sociológica) de si los hombres la usan o no de hecho o si llegan a Dios por otros caminos (catequesis, formación, etc.). Se trata de una capacidad física o real (los concilios nunca hablan de abstracciones) que se puede ejercer naturalmente, si bien el Concilio no quiso entrar en la cuestión del hecho. Habla del hombre en general, y por razón entiende la facultad que tiene el hombre para conocer la verdad. Aquí razón se opone a fe.

El Concilio ha querido mostrar el medio natural en el que Dios se nos manifiesta: por medio de las cosas creadas. Con ello el Concilio se sitúa en una postura favorable a santo Tomás (y no de Platón o Descartes, que defienden la idea innata de Dios). Al aludir a las criaturas como punto de partida, supone que la idea de Dios en nosotros es adquirida y mediata: por medio de las cosas creadas es como la luz natural de la razón nos permite conocer a Dios.

Tampoco supone el Vaticano I que este conocimiento de la razón se haga a solas sin la gracia sanante, esto lo supone. Se dice expresamente a propósito del conocimiento de la revelación y se supone también en el plano del conocimiento de Dios por medio de la razón. Según Collantes, el Concilio no excluye

una dificultad moral ni siquiera una imposibilidad física en algunos casos particulares. Se habla del hombre en general[37].

Como podemos observar, la revelación natural tiene un fundamento antropológico. El hombre contingente y limitado se pregunta por el fundamento de la realidad, que percibe como *total y cualitativamente diferente*. La realidad divina tiene un primer nivel de manifestación como el misterio infinito y fundamentador de la realidad. La palabra misterio se refiere a una cosa desconocida que sólo es conocida por analogía con las realidades creadas y por vía de negación. Se trata de una referencia mediata al misterio: lo limitado nos hace preguntar por lo absoluto, pues no se puede llegar a conocer su relación inmediata y unívoca con el hombre. En definitiva, se trata de la revelación natural de la *realidad fáctica de Dios, dada como pregunta, no como respuesta*, según K. Rahner, al que después haremos referencia.

En la Sagrada Escritura, en la que se afirma que se puede conocer a Dios independientemente de la revelación histórica (Sb 13, 1-9; Rm 1, 18-32; Hch 17, 16-31), y en el Magisterio, se hace referencia al conocimiento de Dios que puedan tener los paganos, mediante unos medios determinados:

a) *Mediación cósmica*, medio objetivo, parte de las obras de Dios en el mundo (la creación).
b) *Reflexión mediante la conciencia y la razón* sobre las obras de Dios, medio subjetivo (interior al hombre).
c) *Mediante la historia*, ámbito de la providencia de Dios, orden trascendente al mundo que trasciende la historia.

Se trata de un conocimiento *vital* (no abstracto), del que depende la salvación o pérdida del hombre, relacionado con el orden ético-moral y con el fin último del hombre. A modo de *síntesis* podemos decir: tal como todo ser humano fue creado **"***a imagen de Dios***"**, todo ser humano está dotado de *razón*, y esta razón es una luz que no se puede apagar del todo, ni por el pecado como negación voluntaria, y que es suficientemente clara como para alcanzar una cierta idea de Dios[38].

Nos preguntamos ahora: ¿dónde podemos encontrar la razón teológica de esta revelación? Nos dice el P. Congar que S. Pablo atribuye esta testificación o notificación de Dios, no a un proyecto del hombre, sino a un acto, a una iniciativa de Dios, que es la acción creadora. Si esta revelación ha de ser atribuida a Cristo, ha de ser a Cristo en cuanto sabiduría increada (cf. Hb 1, 1-3; Jn 1, 10).

37 Cf. J. A. SAYÉS, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia, Edicep, 1998, 125-130.

38 Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989, 163-167; cita a K. RAHNER *Curso Fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, 207-209.

Hay una presencia del Logos en el mundo creacional que lo hace inteligible, lógico y significativo, "icónico". Las cosas pueden tener un cierto valor de palabra acerca de Dios, porque ellas mismas vienen de la Palabra; "Dijo Dios, y se hizo". Si el hombre no tuviese en sí esta luz del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, no podría recibir ni la enseñanza del Maestro interior (Espíritu Santo) ni la de Jesucristo.

El hombre, que está hecho "a imagen de Dios", incorpora él mismo una luz intelectual (cf. Sal 4, 7 en la Vulgata) que le permite extraer este valor: no sólo en una "teología natural" que conoce la existencia de Dios y sus atributos esenciales, sino en una poética: la liturgia utiliza muchas de estas significaciones incorporadas a las cosas, y al hombre mismo, por el arte poético creador; las purifica y las asume en la celebración expresiva de los misterios de la historia de la salvación, en su culto racional y espiritual (Rm 12, 1). Hay en ello un modo de comulgar con el plan de Dios, y por tanto una forma de sabiduría y de teología.

Sin embargo, el conocimiento natural de Dios, según Congar, tiene unos límites "estrechos":

1º. Se llega así a Dios a través del mundo, por lo que esta teología natural es la conclusión de una cosmología. Es un camino válido en su orden, pues no llega a un ídolo, pero no proporciona verdaderamente el conocimiento del Dios vivo, ni en su vida interior trinitaria ni en su designio de gracia. Es el conocimiento de un Dios todavía no verdaderamente revelado. El universo, a la vez, descubre y oculta a Dios.

2º. Este conocimiento de Dios es precario: S. Pablo (que no habla de posibilidades en sí del espíritu humano, sino del hombre concreto, en su estado histórico consecutivo al pecado) lo presenta como abocado a un fracaso (Rm 1, 18. 21-25; 1 Co 1, 21; 2, 11); es difícil de obtener para un gran número de hombres. Por eso la tradición de la Iglesia postula la necesidad de la revelación sobrenatural para conocer en plenitud a Dios[39].

2. El camino de la revelación (revelación sobrenatural)

El otro camino que tenemos para acceder a Dios (éste sobrenatural) es el de la revelación. La revelación tiene como autor a Dios que habla, autor del orden sobrenatural, pues:

39 Y. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1981, 33-35.

> "Ha placido a la sabiduría y bondad de Dios revelar al género humano, por otra vía, a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad" (D 3004).

Se afirma así el hecho de la revelación sobrenatural y positiva que tiene a Dios como autor y causa, el cual, de modo gratuito, se ha revelado a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad. Esta revelación conviene a la bondad y sabiduría de Dios *para que las verdades religiosas de orden natural sean conocidas sin error y sin dificultad*. En cambio, es de necesidad absoluta para que el hombre *conozca el fin y los medios de orden sobrenatural al que ha sido elevado*. Sólo es necesaria moralmente para que el hombre conozca las verdades de tipo natural sin error y sin dificultad (D 3005).

El objeto material de esta revelación es Dios en sí mismo y los eternos decretos de su voluntad, así como verdades de tipo natural accesibles de suyo a la razón. El Vaticano I entiende aquí la revelación como acción y como contenido (verdad revelada). En este sentido último, dice que la revelación está contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, tomando las palabras mismas del concilio de Trento, y diferencia el concepto de inspiración, diciendo que los libros del Antiguo y Nuevo Testamento han sido *"escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido transmitidos a la misma Iglesia"* (D 3006). Diferencia claramente entre revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y el carisma de la inspiración, que no es simplemente la ausencia de error (inerrancia), sino que los libros, en el momento de ser escritos, lo fueron bajo el influjo del Espíritu Santo y por ello tienen a Dios como autor. Esta es una clara diferencia con la teología islámica, que no diferencia entre "revelación" e "inspiración", como hemos visto en el apartado anterior, sino que convierte ambos términos en sinónimos.

Por último, el Vaticano I dice algo muy importante: la Sagrada Escritura hay que leerla dentro de la Iglesia, que es la intérprete oficial, por encargo de Cristo, de la revelación (D 3007). Hay también un párrafo preciso sobre la conservación del depósito de la fe:

> "Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que debe ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregado a la Iglesia de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente conservada e infaliblemente declarada" (D 3020).

Y más adelante añade:

> "Pues no fue prometido a los apóstoles el Espíritu Santo para otra cosa sino para que, con su asistencia, santamente mantuvieran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los apóstoles o depósito de la fe" (D 3070).

La Iglesia no añade nada al depósito de fe recibido de los apóstoles. Lo único que puede perfeccionarse es la inteligencia del depósito, la asimilación de la verdad revelada por parte de los fieles, pero el sentido permanece siempre idéntico y la interpretación inmutable (D 3020).

El Vaticano I considera, por tanto, la revelación en el sentido activo como un don de Dios al hombre y, en sentido objetivo, como palabra comunicada, si bien presta mayor atención al sentido objetivo. La acción reveladora de Dios es absolutamente gratuita por parte de Dios, el cual, en su sabiduría y bondad, se da a conocer a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad. Esta acción divina se presenta como palabra de Dios a la humanidad.

En cuanto al objeto de la revelación, podremos decir que es doble: verdades accesibles a la razón humana y, sobre todo, misterios propiamente dichos. Las verdades reveladas se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición y han sido entregadas a la Iglesia para que las conserve sin error[40]. Sin embargo, apreciamos en el Vaticano I una concepción doctrinal en exceso de la revelación sobrenatural, que será correctamente ampliada en el Vaticano II con la referencia a la revelación mediante obras (acontecimientos) y palabras intrínsecamente ligadas.

Como podemos deducir, en este caso se trata de una revelación que no es dada simplemente con el ser espiritual del hombre, mediante el cual el hombre se plantea la pregunta sobre Dios. Tiene carácter de acontecimiento y es interpeladora del hombre (Heb 1,1-2). En ella Dios manifiesta lo que resta todavía oscuro, dando a conocer lo que el mundo y el hombre ignoran: la realidad interna de Dios y su relación personal y libre con el hombre y la historia[41].

El *Concilio Vaticano II* une las enseñanzas del Vaticano I y de la carta a los Romanos, estableciendo la posibilidad real de que el hombre llegue a conocer a Dios, pero en la situación actual humana la posibilidad real de un conocimiento general de Dios seguro, firme y sin error, hay que atribuirla a la revelación divina (sobrenatural o positiva). El hombre busca incesantemente a Dios y fracasa continuamente. El tema de la revelación aparece en la *Constitución dogmática "Dei Verbum" sobre la divina revelación*. En DV 2 se nos ofrece la noción de revelación:

> "Quiso Dios (iniciativa divina y gracia), con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4).

40 Cf. J. A. Sayés, "Compendio", *o. c.*, 130-135.
41 Cf., S. Pié i Ninot, "Tratado", *o. c.*, 167-168.

> En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17) movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la Historia de la Salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación".

En primer lugar, el texto describe la revelación en lenguaje bíblico y narrativo como un acontecimiento interpersonal de encuentro entre Dios y el hombre. La constitución se apoya en la *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, pero destaca con mayor claridad a Dios como sujeto y el contenido del acontecimiento. El fin de la revelación no es la comunicación de un conocimiento más elevado (*decreta*), sino el descubrimiento del misterio fundamental *(sacramentum*). La revelación persigue el encuentro con el misterio de Dios, que se basa en la bondad y la sabiduría, y abre la autocomunicación de Dios (*Seipsum*) a la participación de los hombres en la vida divina. Pues la autocomunicación de Dios incorpora a los hombres al misterio fundamental de Dios, que se manifiesta:

- mediante la encarnación de la palabra humanada;
- por la fuerza del Espíritu Santo;
- como acceso al Padre.

El misterio de Dios con los hombres es un misterio trinitario, y los capacita para el trato con Dios, para la vida y comunión con Él. La revelación de Dios aparece así como el fundamento para la comunidad de Dios y los hombres; pero no se puede fundamentar ulteriormente, porque la bondad y la sabiduría no son ya fundamentables.

La categoría de *encuentro*, expresada con diversos verbos, sugiere el carácter multilateral de las relaciones interpersonales y de su proceso. Lleva a preguntar por la estructura del encuentro. Aquí está fuera de lugar la objeción de antropomorfismo, o aplicación ilegítima de categorías humanas a Dios, ya que la concepción cristiana de la revelación identifica a ésta desde el principio como revelación cristiana por el hecho de ir ligada a la figura de Cristo y ser, por tanto, cristocéntrica.[42]

La revelación se realiza por medio de hechos y palabras (actuación y protagonismo de Dios). Hacemos esta consideración desde la historia de la revelación. El vocablo semita dabar= palabra, no significa lo mismo que en griego. En

42 H. WALDENFELS, *Teología Fundamental contextual*, Salamanca, Sígueme, 1994, 224-225.

griego la palabra vehicula lo inteligido, expresa lo pensado (ideas). El término dabar incluye el concepto griego, pero lo sobrepasa: la palabra es *operativa*, obra aquello que expresa (p. e., la creación: y dijo Dios). La Palabra de Dios es viva y eficaz. La palabra es la clave hermenéutica de la revelación, interpreta o provoca la Historia de la Salvación. No puede separarse de la historia, la historia pide la palabra, y la Historia de la Salvación necesita de la Palabra de Dios, pues la Historia de la Salvación es la realización de la Palabra, así el NT afirma que por medio de Cristo, Palabra de Dios, hizo Dios todas las cosas. Esto corrige una concepción intelectualista de la revelación, que no consiste sólo en verdades asépticas, son verdades que realizan la salvación.

¿Cuál es el contenido de la revelación? *"Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y el misterio de su voluntad"*. El misterio no lo puede conocer la sabiduría natural, el misterio esconde el designio salvífico de Dios, la Revelación muestra el misterio (sacramentum), que es el designio salvífico de Dios. Misterio y Dios se identifican: Dios amorosamente entregado al hombre como autodonación de su salvación, mediante el Verbo encarnado, pues mediante la Palabra los hombres tendrán acceso al Padre. Si el misterio se revela en Cristo, y Cristo es Dios, entonces Cristo es contenido de la revelación. *Jesucristo es el revelador y lo revelado*.

La revelación sobrenatural explana el carácter histórico de la revelación y el carácter dialógico de la revelación divina. Esto implica una manifestación de Dios que incluye una "humanación", así se entiende que si hablamos de Cristo, hablamos de Dios: las proposiciones cristológicas son teológicas, lo que decimos de Cristo lo decimos de Dios.

En DV 3 se nos enseña que la historia entera, como historia de la revelación, es desde el principio una historia de la salvación o, más exactamente, es historia del designio salvador de Dios. El texto distingue en fórmulas escuetas tres "tiempos": 1. el comienzo de la creación; 2. la historia después de la caída en pecado; 3. la historia específica desde Abraham, el padre común. Todo esto supone la preparación de la revelación evangélica mediante la creación y la revelación al pueblo de Israel, ésta última descrita como un proceso educativo y pedagógico en vistas a la revelación evangélica.

En DV 4 se nos presenta a Cristo como centro de la revelación por su cualidad de Hijo**,** en Cristo se produce la autocomunicación de Dios a los hombres, pues es la Palabra eterna y la sabiduría de Dios que, por la encarnación, nos habla de hombre a hombre, usando los medios expresivos de la naturaleza humana. Es la Palabra de Dios, que se hace hombre para encontrar a los hombres a su nivel.

Siendo Cristo el Hijo del Padre, la palabra hecha carne, es al mismo tiempo el primer revelador y el supremo objeto revelado: Cristo, al revelar, revela su propio misterio de Hijo y, juntamente, el misterio del Padre. El acceso a Jesucristo es antropológico, pasa por las palabras y obras, los signos y milagros, la vida y la muerte de Jesús, del hombre Jesús. Para comprenderlo necesitamos la acción del Espíritu Santo, que no aporta por sí ningún objeto nuevo, sino que nos introduce con sus dones en la perfecta comprensión y vivencia del misterio de Cristo.

Hay que destacar la afirmación conciliar: *ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor*. Puesto que Cristo es el Hijo único del Padre, la economía por él aportada, la nueva y definitiva alianza, no puede ser transitoria. No habrá otra manifestación pública hasta la manifestación gloriosa de Cristo. Cristo es el camino permanente al Padre por la fuerza y eficacia del Espíritu permanente de Cristo.

Por último, podemos descubrir una estructura trinitaria en la revelación de Dios en el curso de la historia- en la "economía de la salvación"- pues se produce: 1. como autocomunicación de Dios (el Padre); 2. por medio de Jesucristo; 3. con la acción permanente del Espíritu.[43]

Como síntesis, podemos ofrecer las características de la revelación sobrenatural:

1) *Iniciativa divina (gratuidad)*: Dios sale de su misterio inalcanzable para el hombre, autocomunicándose en un acontecimiento de gracia (cf., D 3004), por tanto, es el autor y causa de la revelación sobrenatural.
2) *Estructura dialógica (interpersonal)*: alguien habla y alguien escucha, relación entre una persona y el Dios personal. Se diferencia de la revelación natural porque se da una categorización de Dios inimaginable para el hombre.
3) *Contenido*: comunica el misterio de Dios, al menos lo necesario para la salvación. El objeto material de esta revelación es Dios en sí mismo y los eternos decretos de su voluntad, así como verdades de tipo natural accesibles de suyo a la razón. La revelación está contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición (D 3006).
4) *Autodonación*: la revelación es dada por el único mediador Cristo, que es el único acceso a Dios. Dios ha entrado con la *encarnación* del logos (Palabra) en nuestro ámbito, y esto permite un diálogo. Sólo es posible un lenguaje con propiedad sobre Dios desde la encarnación de Cristo,

43 Cf. *ib.*, 233-234; J. A. SAYÉS, "Compendio", *o. c.*, 150-151, en éste aparece un comentario de *Dei Verbum* nn. 5-10 muy interesante.

que ha hecho posible un lenguaje analógico sobre Dios. Todas las enseñanzas de Cristo tienen un contenido teológico. Cristo es el lugar de encuentro: hablando de Él, hablamos de Dios y del hombre.

5) *Histórica*: relacionada con la Historia de la Salvación, no acontece en un solo momento, sino a lo largo de la historia humana y divina. Así lo atestigua la Sagrada Escritura, y el NT es radical: Jesús es la plenitud de los tiempos y cumplimiento de las promesas del AT (Hb. 1,1).

Como donde el mundo está Dios no puede estar categorialmente, para que sea posible una revelación divina tiene que ser posible una cierta *humanación de Dios*. Luego, en el centro de la teología de la revelación está la *encarnación de la Palabra*, que entra en la historia sin ser categorial.

Pero la revelación debe ser posible sin la encarnación, pues de lo contrario no habría habido revelación en la historia de Israel. La encarnación es cima y cumbre de la revelación, del proceso encarnatorio de la Palabra de Dios, de su hacerse categorial, audible, y esto es sólo posible sin en la palabra humana suena la divina, en cuanto que el hombre pueda entrar en diálogo con Dios.

3. Una propuesta: Doctrina de K. Rahner sobre la revelación

Rahner diferencia claramente entre la revelación "natural" y la auténtica revelación de Dios mismo, y se apoya en la experiencia trascendental, que consiste, esencialmente, en la pregunta del hombre por su fundamento y en la apertura del hombre al horizonte último del misterio, porque el hombre esencialmente es relacionalidad y apertura al ser mediante los entes[44].

Vamos a seguir el pensamiento de Rahner dividiéndolo en tres apartados que podemos titular: revelación natural, trascendental y categorial.

1º) *Revelación natural*: Dios crea lo distinto de sí como finito y también crea el espíritu, que goza de la capacidad de trascenderse, salir de sí mismo y entrar en contacto con lo finito (entes) que le rodea, y lo conoce buscando su fundamento, que descubre como total y cualitativamente otro (no tiene el fundamento en sí mismo). Esto lo lleva a distinguir entre lo finito y el misterio sagrado inefable. Con esto está dada una cierta manifestación de Dios como misterio infinito, lo cual suele llamarse revelación natural. En ésta Dios queda como el misterio escondido que sólo es sabido como el misterio por analogía, por vía de negación (no es lo finito) y por una referencia mediata, pero no se le puede conocer en sí. Dios permanecería en silencio y sólo podría ser conocido

44 Un buen resumen de la experiencia trascendental según K. Rahner, en J. De Sahún Lucas, *Fenomenología y filosofía de la Religión*, Madrid, BAC, 1999, 189-190.

mediante los entes (realidades creadas: creación e historia). No incluimos la conciencia, que desde nuestro punto de vista tiene que ver con la revelación trascendental. Frente a la revelación natural, que es la donación de Dios más como pregunta que como respuesta, existe la auténtica revelación de Dios. Esta no sólo es dada simplemente con el ser trascendental del hombre, sino que tiene carácter de *suceso*, es *dialógica*, en ella Dios interpela al hombre y le abre a su misterio. "La auténtica revelación trascendental abre lo que, presupuesto el mundo y el espíritu trascendental, no puede leerse todavía en ellos y es desconocido para el hombre: la realidad interna de Dios y su libre comportamiento personal con la criatura espiritual". Sin duda, la posibilidad de una comunicación de Dios está implícita en la capacidad de trascendencia del hombre, y además, sabemos que Dios se ha revelado así[45].

2º) *Revelación* trascendental: La revelación histórico-personal por la palabra afecta en primer lugar a la singularidad espiritual de hombre. Dios se le comunica en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta autocomunicación y apertura personales y aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor, pero sin rebajarse al nivel de las criaturas finitas, sino que llega realmente como cabal autoapertura de Dios mismo en el hombre (en el núcleo de la persona espiritual), porque Dios sustenta por sí mismo- divinizando al hombre- el acto de oír, de aceptar la propia apertura y comunicación.

Esta revelación es la propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta e indulgente; no en la absoluta lejanía que rechaza, ni en el juicio, aunque podía ser ambas cosas; sino que Dios se entrega en esta cercanía indulgente como la *plenitud interna de la ilimitación trascendental*. La pregunta ilimitada que nace en el hombre es llenada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta.

En términos cristianos es la gracia santificante y justificante (porque hay una aceptación del hombre en su libertad sustentada por la gracia) como la elevación que diviniza al hombre, en la que Dios se entrega a sí mismo y consume en el acto de su aceptación, por estas razones:

1. Esta gracia ha sido ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres[46] en previsión y con voluntad absoluta de Jesucristo, Dios-hombre,

45 Cf. K. RAHNER, "Curso", *o. c.*, 207-209.

46 Esta afirmación de Rahner encuentra fundamento en el Magisterio de la Iglesia, donde se condena la proposición jansenista que reza así: "Los paganos, judíos, herejes y los demás de este género, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerme, sin gracia alguna suficiente" (Decreto del Santo Oficio, 7 de diciembre de 1690, D. 2305; la condena de esta proposición en D. 2332), o esta otra de Quesnel: "Fuera de la Iglesia no se confiere gracia alguna" (Clemente XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius*, 8

es operante como ofrecida y esperamos que al menos una vez sea aceptada por la mayoría de los hombres en el resultado final de la acción entera de la libertad de su vida[47]. Rahner destaca que es una gracia, es decir, algo no debido al hombre, y que ha de ser aceptado en libertad.

2. Esta gracia cambia la conciencia del hombre, le da un nuevo objeto formal, más elevado en conformidad con la gracia, aunque no de manera refleja, es decir: confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios como beatificante, provoca una apertura del hombre hacia la trascendencia, hacia el misterio último.
3. El horizonte de la espiritualidad humana como pregunta infinita queda llenado en virtud de la autocomunicación divina por la confianza creyente de que Dios responderá a la pregunta infinita con la respuesta infinita: Dios mismo. En el hombre hay un deseo de que el misterio se revele, salga a su encuentro.
4. Como consecuencia de las razones anteriores, *por esta gracia está dada ya siempre como evento la gracia libre de Dios, su propia revelación*.

   Pero esta autodonación gratuita de Dios dentro del núcleo de la persona espiritual (hombre), abarca al hombre entero, en todas sus dimensiones (espacio-tiempo; cuerpo-alma; naturaleza-historia) que han de ser integradas en la salvación una del hombre entero. Por eso, toda subjetividad trascendental, todo hombre, no es un ente cerrado en la posesión de sí mismo junto a la historia, sino que se posee en la historia, que es la historia de la trascendencia del hombre, pues en el espacio y en el tiempo el hombre, espíritu encarnado, se abre a la trascendencia mediante los entes, y por estos al misterio fundante del que espera una respuesta y que le ha capacitado por la gracia para acoger la respuesta que es Dios mismo[48].

de septiembre de 1713, D. 2429; censura en 2502) con lo que se admite que fuera de la Iglesia, los no bautizados pueden recibir la gracia de Cristo, al menos, pienso yo, gracias actuales suficientes, aunque no siempre sean eficaces. También el Concilio Vaticano II admite que la gracia de Cristo sobrepasa las fronteras de la Iglesia, así en LG 16, hablando de los no cristianos, afirma: "En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, *con la ayuda de la gracia*, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan *con su gracia* en vivir con honradez" (los subrayados son míos). También Juan Pablo II admite esto en su encíclica *Redemptoris Missio*, 10.

47 Sobre la teología de Rahner acerca del existencial sobrenatural, como apertura del hombre para poder escuchar la Palabra de Dios, dado gratuitamente a todo hombre, J. Avelino de la Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985.

48 K. Rahner, "Curso", *o. c.*, 209-210. Evidentemente, muchas de las expresiones de Rahner, debido a su dificultad, han sido tomadas literalmente.

3º) *Revelación categorial:* La revelación de Dios *en* la persona espiritual es apriorística, procedente de la gracia, pero no es refleja en sí misma, no es un enunciado objetivo, es un momento de la conciencia, pero no una dimensión sabida. La revelación trascendental (Dios estando dado previamente/ disposición del hombre elevado por la gracia) está siempre porque toda trascendentalidad del hombre tiene una historia mediada en forma *mundana* **y** *categorial*, acontece en el material histórico de la vida del hombre, sin identificarse simplemente con ello.

Si esta disposición sobrenatural ha de acontecer concretamente, y si esta revelación de Dios por la gracia ha de convertirse en principio de la acción concreta en su conciencia objetiva, refleja y en la dimensión social, la revelación ha de darse en forma *mediada* bajo la modalidad de lo sabido objetivamente; y esto con independencia de que tal mediación presente o no el matiz de una religiosidad tematizada en forma explícita, al menos en un primer momento. Esta mediación tiene una *historia bajo la dirección de Dios*, que es la dinámica de la autocomunicación trascendental de Dios de cara a su realización y mediación históricas, y así dicha mediación significa la revelación de Dios. La historia de la mediación de la revelación trascendental de Dios es un elemento interno en la historicidad de la propia apertura de Dios en la gracia, pues ésta, de por sí (porque es don gratuito y voluntad de Dios) y no sólo por la esencia del hombre, posee una dinámica tendente a su propia objetivación, puesto que es principio de la divinización de la criatura en todas sus dimensiones.

Toda religión intenta mediar históricamente (por un esfuerzo del hombre) la revelación originaria (revelación trascendental de la inmediatez de Dios) no refleja ni objetiva, reflexionando sobre ella e interpretándola en enunciados. En todas las religiones *existen logros de tal mediación y autorreflexión (posibilitados por la gracia divina) de la relación trascendental-sobrenatural del hombre con Dios por su propia comunicación*, por los que Dios crea para el hombre una posibilidad de salvación también en la dimensión de su objetividad, de su historicidad concreta[49].

49 Esta afirmación de Rahner sobre las religiones encuentra apoyo en el Concilio Vaticano II, en NA 2 se dice: "Ya desde la antigüedad y hasta el momento actual, se encuentra en los diferentes pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que está presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y reconocimiento penetran su vida con un íntimo sentido religioso"... "las restantes religiones que se encuentran por todo el mundo se esfuerzan por responder de varios modos a la inquietud del corazón del hombre proponiendo caminos, es decir, doctrinas y normas de vida y ritos sagrados", y continúa: "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepen mucho de lo que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, *un destello de aquella Verdad* que ilumina a los hombres" (el subrayado es mío); en LG 16: "La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos [los no cristianos], como una *prepa-*

Sin embargo, así como Dios ha permitido la culpa, que obscurece y separa todas las dimensiones colectivas y sociales del hombre, lo mismo ocurre en la historia de la interpretación humana objetivizante de la revelación gratuita por parte del hombre. Tal interpretación se logra en parte, en una historia aun no consumada, mezclada con los errores a que lleva la ceguera culpable, que codeterminan la situación religiosa de los otros hombres[50].

¿Cómo discernimos, entonces, según Rahner, en que experiencia se ha dado la verdadera revelación objetiva, oficial y pública? Donde la objetivación de la revelación:

1º) Se realiza de cara a la comunidad de los hombres y no sólo para la existencia individual.

2º) La traducción mediadora de los profetas religiosos, portadores de la revelación en sentido pleno, es dirigida por Dios en la dinámica de la autocomunicación divina misma, de manera que esta revelación permanezca pura aunque sólo sea para ofrecer aspectos parciales de la revelación trascendental.

3º) Si esta pureza de la revelación objetivada por los profetas religiosos y nuestra propia llamada a través de esta revelación se nos *legitima por medio de los milagros*.

Si se dan las condiciones anteriores, entonces tenemos la *revelación particular* constituida en forma pública, oficial, eclesiásticamente estructurada, y su historia, es a lo que llamamos Revelación. Esta revelación es acontecimiento e historia como libre decisión de Dios y llamada a la libre respuesta histórica de cada hombre; y es histórica en el sentido particular de que, en su pureza oficial garantizada reflejamente, no ocurre por doquier, sino que tiene una historia especial dentro de la historia general y dentro de la historia general de las religiones.

Si esta historia general e historia de las religiones es siempre historia de la revelación, y también la historia particular de la revelación bajo dicha modalidad y pureza garantizadas oficial y reflejamente tiene una significación más próxima o lejana para la historia de todos (*universale concretum*), entonces, como conclusión, la historia particular de la revelación es un elemento –aunque eminente– de una historia general de revelación y salvación.

ración al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida".

50 Esta acción del pecado que obscurece las capacidades del hombre es puesta de manifiesto por el Concilio Vaticano II, en LG 16: "Pero muchas veces los hombres, engañados por el Maligno, se pusieron a razonar como personas vacías y cambiaron el Dios verdadero por un ídolo falso, sirviendo a las criaturas en vez de al Creador (cf. Rm 1, 21. 25)".

La historia contiene acontecimientos singulares e irrepetibles (historia particular) que forman parte de la historia total y general, y la revelación (autodonación gratuita de Dios) tiene una historia delimitada dentro de la historia general, entonces, dice Rahner:

> "La historia de la revelación llega a su *absoluto punto cimero*, cuando la propia comunicación de Dios por la unión hipostática a través de su encarnación en la realidad espiritual y creada de Jesús alcanza su cúspide *insuperable* para éste y con ello para todos nosotros. Y sucede esto en la encarnación del *Logos* porque aquí lo enunciado y comunicado- Dios mismo-, el modo de expresión, es decir, la realidad humana de Cristo en su vida y su estado definitivo, y Jesús el receptor, como el agraciado y el que contempla a Dios, han llegado a ser absolutamente una unidad. En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado juntamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia. Y, con ello, el suceso de Cristo pasa a ser la única cesura realmente aprensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una *historia particular oficial de la revelación* dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo"[51].

O incluso, añadimos nosotros, después de ella, como ocurre con el Islam, que es posterior a Jesucristo, pues la experiencia de Mahoma transcurre entre los años 610 al 632 de nuestra era.

III. DISCERNIMIENTO SOBRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE MAHOMA

1. EL CRITERIO DE DISCERNIMIENTO: JESUCRISTO

Para poder hacer un discernimiento necesitamos contar con una clave de interpretación, con la cual podamos analizar y comparar el objeto de nuestro estudio. La gran clave hermenéutica con la que contamos los cristianos, nuestra hipótesis previa de trabajo, la tradición que hemos recibido y con la que comparamos todas las cosas, también el resto de las religiones, no es otra que Jesucristo: Él es nuestro claro criterio de discernimiento, tal como aparece en las palabras de Jesús: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 16)[52], que nos permite abrirnos a la realidad con todos sus factores y acogerlo todo. El criterio del cristiano "de interpretación unitaria de lo real, que no es un principio

51 K. RAHNER, "Curso", *o. c.*, 1984, 212-213; para todo el apartado, cf., *ib.*, 210-212. Para un estudio de la unión hipostática como fundamento de la función reveladora de Cristo ver: J. ALFARO, *Revelación cristiana, Fe y Teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, 65-88.

52 Cf. L. GIUSSANI, *Por qué la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 2004, 267.

intelectual sino una Persona, le permite ser particularmente adecuado para el encuentro con realidades, incluso aparentemente muy distantes. Está llamado a no sentirse atemorizado, a afirmar al otro con un anhelo incansable de valorizarle; está llamado a saber enriquecerse con él, justamente como le sucede a un cuerpo sano que tiene una potente unidad orgánica, una verdadera personalidad. '¡Qué gran amor nos ha mostrado el Padre para ser llamados hijos de Dios, y lo somos realmente!' (1 Jn 3, 1). Porque la personalidad del cristiano es, efectivamente, una personalidad verdadera, que participa de la divinidad [por el bautismo]... Y semejante participación se distingue por la certeza de que estamos confiados a quien es verdaderamente grande, verdaderamente comprensivo. Esta es la raíz... que se convierte en *unidad para comprenderlo e incluirlo todo*, constituye una actitud y un principio de *cultura* con la que resulta posible experimentar la *novedad*"[53]. Al cristiano corresponde esa unidad culturalmente válida, hasta que alcance una verdadera capacidad crítica para poder ejercer el discernimiento: "Examinadlo todo y quedados con lo que vale" (cf. 1 Ts 5, 21)[54]. Contamos con otra expresión paulina que nos permite fundamentar con certeza la necesidad de Cristo como criterio de discernimiento:

> "El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo: y a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo" (1 Co 2, 14-15).

La Iglesia, comunidad de bautizados, Cuerpo de Cristo encabezado por él, tiene a Cristo como criterio de discernimiento, como clave hermenéutica que le permite entrar en diálogo con el resto de las religiones y hacer un análisis de su realidad, porque Cristo es la plenitud la revelación (cf. Hb 1, 1-2).

> "El Señor Jesús, único salvador, no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó a la Iglesia como 'misterio salvífico': Él mismo está en la Iglesia y la Iglesia está en Él (cf. Jn 15, 1ss.; Gal 3, 28; Ef 4, 15-16; Hch 9, 5); por eso, la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a

53 *Ib.*, 269.

54 Cf. *ib.*, 270. Sobre esta cuestión, cf., L. Giussani, *El rostro del hombre*, Madrid, Encuentro, 1996, por ejemplo, sobre la valía cultural de la presencia de Cristo: "Porque nada puede escapar al ámbito de esta relación y de esta compañía, nada puede estar fuera de ella, nada es profano respecto a ella, nada le es impermeable. Tiende a iluminar y determinarlo todo, conforme a la definición misma de cultura que es la conciencia crítica y sistemática de la realidad para que ésta pueda ser manejada y, por tanto, usada de manera más perfecta, más intensa, más adecuada al hombre" (p. 85); sobre el principio de unidad: "Entonces la fe, el reconocer la presencia de Cristo y renovarla continuamente como contenido del sentimiento de uno mismo, es encontrar la razón del 'todo' dentro de cada experiencia humana" (p. 87). Sobre 1 Ts 5, 21: "Examinadlo todo y quedaos con los bueno", dice: "Lo que examina, el valor que juzga... Lo que permite juzgar, lo que hace vibrar el valor, es la mirada puesta en Cristo, palabra definitiva del Dios que nos ha creado sobre nuestra humanidad" (pp. 92-93).

> la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor. Jesucristo, en efecto, continúa su presencia y su obra de salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. Col 1, 24-27; LG 14), que es su cuerpo (cf. 1 Co 12, 12-13. 27; Col 1, 18; LG 7). Y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir pero tampoco separar, y constituyen un único 'Cristo total'" (DI 16).

La fe cristiana, según Ratzinger, no debe abandonar la pretensión "de haber recibido como don de Dios en Cristo la revelación definitiva y completa del misterio de salvación; es más, debe excluirse es mentalidad indiferentista inspirada en un relativismo religioso que induce a pensar que 'una religión vale lo que la otra' (RM 36)"[55]. Continúa Ratzinger: "La plenitud, universalidad y cumplimiento de la revelación de Dios están presentes tan sólo en la fe cristiana. Dicho motivo no descansa en una presunta preferencia otorgada a los miembros de la Iglesia, ni menos aún en los resultados históricos alcanzados por la Iglesia en su peregrinación terrenal, sino en el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, presente en la Iglesia. La pretensión de unicidad y de universalidad salvífica del Cristianismo procede esencialmente del misterio de Jesucristo, que prolonga su presencia en la Iglesia, que es su Cuerpo y su Esposa"[56].

2. BASES DEL MAGISTERIO PARA EL DISCERNIMIENTO: LA DECLARACIÓN *DOMINUS IESUS*

La declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe *Dominus Iesus* (DI) nos ofrece unos puntos fundamentales para discernir, desde Cristo, como plenitud de la Historia de la Salvación, la experiencia religiosa de otras tradiciones religiosas, entre ellas el Islam. Podemos extraer los puntos más importantes:

1º) En primer lugar, la revelación de Jesucristo tiene un carácter definitivo y completo, pues en Él se da la plenitud de la verdad divina (cf. DV 2 y 4). La revelación de Jesucristo, por tanto, nunca sería complementaria a la presente en otras religiones, pues las palabras, las obras y la totalidad del acontecimiento histórico de Jesús, aun siendo limitados como realidades humanas, tienen, no obstante, como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, "verdadero Dios y verdadero hombre", como enseña el Concilio de Calcedonia (DS 301), y por

55 CARDENAL J. RATZINGER, "Conferencia de prensa de presentación de la declaración 'Dominus Iesus' sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (05.09.2000)", en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración 'Dominus Iesus' sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Madrid, Edice, 2000, 36.

56 *Ib.*, 14-15.

eso lleva a término la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque sea ofrecida en lenguaje humano, porque quien habla y actúa es el Verbo hecho carne, el Hijo de Dios encarnado (cf. DI 5-6).

2º) A la revelación cristiana le corresponde por parte del hombre la obediencia de la virtud teologal de la fe, que es un don de la gracia (cf. DV 5), "por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él" (DV 5). La obediencia de la fe ha de distinguirse de la *creencia* en las otras religiones, incluido el Islam. La creencia es: a) la totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto (cf. F et R 31-32) y b) es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento al Dios que se revela (cf. DI 7).

3º) ¿Tienen carácter inspirado los textos sagrados de las otras religiones? Ciertamente, esos libros contienen elementos que han favorecido la relación de muchas personas con Dios, la Iglesia enseña que "no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres" (NA 2), sin embargo, la tradición de la Iglesia reserva la clasificación de *textos inspirados* a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento en cuanto inspirados por el Espíritu Santo (cf. DS 1501, 3006, DV 11). Estos libros "enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación" (DV 11). Esto no impide que la Iglesia afirme que Dios no deja de hacerse presente de muchos modos "no sólo en cada individuo, sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones, aunque contengan lagunas, insuficiencias y errores" (RM 55; cf. EN 53). Como conclusión, la declaración afirma claramente: "los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, *reciben del misterio de Cristo* aquellos elementos de bondad y de gracia que están en ellos presentes" (DI 8).

4º) Un punto muy importante es la unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino, cuya fuente y centro es el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina *en el plan de la creación y de la redención* (cf. Col 1, 15-20), recapitulador de todas las cosas (cf. Ef 1, 10). El misterio de Cristo goza de una unidad intrínseca, que se extiende desde la elección eterna de Dios hasta la parusía (cf. Ef 1, 4. 11; Rm 8, 29-30). El Magisterio de la Iglesia enseña que Jesucristo es el mediador y redentor universal, mediación salvífica que implica la unicidad del sacrificio redentor de Cristo, sumo y eterno sacerdote (cf. Hb 6, 20; 9, 11; 10, 12-14). El misterio de Cristo está unido con el

del Espíritu Santo en el plan salvífico del Padre, no existe aparte una economía del Espíritu Santo más universal. Toda la obra de edificación de la Iglesia a través de los siglos se ve como una realización de Jesucristo Cabeza en comunión con su Espíritu (cf. LG 3-4. 7). Dice la declaración: "Además, la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad. Hablando del misterio pascual, en el cual Cristo asocia vitalmente al creyente a sí mismo en el Espíritu Santo, y le da la esperanza de la resurrección, el Concilio afirma: 'Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual" (GS 22)" (DI 12). Por otra parte, también es el Espíritu el que esparce las semillas de la Palabra presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo, pues todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y supone una apertura a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu (cf. DI 11-12).

5º) En el Nuevo Testamento, la voluntad salvífica universal de Dios está estrechamente conectada con la única mediación de Cristo: "[Dios] quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 Tm 2, 4-6), por tanto, la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, por lo tanto, a partir de este dato de fe, y meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas no cristianas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios, la teología, bajo la guía del Magisterio, debe explorar si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación. Afirma la declaración: "El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que 'la única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única' (LG 62). Se debe profundizar el contenido de esta mediación participada, siempre bajo la norma del principio de la única mediación de Cristo: 'Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias' (RM 5). No obstante, serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que con-

templen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo" (DI 14; cf. DI 13-14).

6º) Como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su esposa, por eso existe una continuidad histórica radicada en la sucesión apostólica (cf. LG 20) entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica, en la que subsiste la Iglesia querida por Jesucristo (cf. LG 8) (cf. DI 16-17). Existe una relación indivisible entre la Iglesia y el Reino, del cual es germen e inicio, pero no hay que olvidar que el Reino de Dios considerado en su fase histórica no se identifica con la Iglesia en su realidad visible y social, pues no se debe excluir "la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia" (RM 18; cf. 15) (cf. DI 18-19).

7º) Un principio muy importante es que "la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (cf. Mt 16, 16; Jn 3, 5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta" (LG 14; AG 7; UR 3). Esta doctrina no se contrapone con la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1 Tm 2, 4), por lo que hay que mantener unidas dos verdades: la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia para la salvación (cf. RM 9; CEC 846-847). La Iglesia, "sacramento universal de salvación" (LG 48), unida y subordinada a Cristo, es el diseño de Dios y tiene una relación indispensable con la salvación de cada hombre. Para los que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, "la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de forma adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo" (RM 10). Acerca del *modo* como esta gracia, donada por Cristo en el Espíritu y ligada con la Iglesia, llega a los no cristianos, el Vaticano II se limita a decir que Dios la dona "por caminos que Él sabe" (AG 7), en todo caso, nunca habría que considerar a la Iglesia como un camino de salvación paralelo al de las otras religiones. Afirma la declaración: "Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad, que proceden de Dios (cf. NA 2), y que forman parte de 'todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y en las religiones' (RM 29). De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios (cf., RM 29). A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es pro-

pia de los sacramentos cristianos (cf., DS 1608). Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Co 10, 20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación (cf., RM 55)" (DI 21). La Iglesia respeta las diferentes religiones, pero elude el relativismo que lleva a pensar que una religión es tan buena como la otra (cf. RM 36). Es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia, pero no podemos olvidar que se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con los que, en la Iglesia, gozan de la plenitud de los medios salvíficos (cf. DS 3821). Por eso la Iglesia ha de seguir anunciando a Jesucristo, "en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas" (NA 2) (cf. DI 20-22).

3. DISCERNIMIENTO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE MAHOMA

Estamos ya en condiciones de profundizar en la experiencia religiosa de Mahoma según aparece en el Corán, sometiéndola al discernimiento cristiano. Lo haremos punto por punto, siguiendo la exposición que hemos hecho de la fenomenología de la revelación que aparece en el Corán.

3.1. Discernimiento sobre el Corán y su contenido

Una primera palabra ha de referirse al Corán, el libro sagrado de los musulmanes. Siguiendo la terminología de Rahner[57], podemos decir que se trata de un intento más del esfuerzo humano, dentro de la historia de las religiones, de mediar la revelación originaria o trascendental, que es una gracia ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres, que sin duda experimentó Mahoma, persona humana dotada de apertura trascendental, de una manera atemática, y que le llevó a intentar objetivar la experiencia religiosa que había sufrido reflexionando sobre ella e interpretándola en enunciados, pero sólo logrando interpretarla en parte debido a la falta de iluminación plena de la razón fruto de la situación infralapsaria del hombre. Según el jesuita egipcio Samir Khalil Samir, Mahoma tuvo que trabajar a fondo para desarrollar la legislación de los beduinos, que sólo tenían normas tradicionales. En Medina tuvo que resolver multitud de problemas de la *Umma* (comunidad islámica), y cada vez que le planteaban un problema, tal vez al cabo de unos días, daba una respuesta en forma de revelación, como "bajada" de parte de Dios sobre él[58].

57 Las afirmaciones de K. Rahner que recogemos en este apartado se encuentran documentadas en el apartado de este artículo dedicado al gran teólogo alemán del siglo XX.

58 Cf. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, "Cien preguntas sobre el Islam"*, o. c.*, 25.

No obstante, al contener elementos que han favorecido la relación de muchas personas con Dios, sin duda "refleja algún destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres" (NA 2), pero no puede considerarse un libro inspirado, es decir, que contenga la Palabra de Dios, pues esta denominación la reserva la Iglesia para los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento en cuanto inspirados por el Espíritu Santo (cf. DS 1501, 3006; DV 11). La Iglesia distingue entre revelación e inspiración. "En la revelación cristiana, el redactor del texto sagrado es, al mismo tiempo, coautor con Dios y escribe bajo el influjo del Espíritu Santo. Por consiguiente, en el caso de la Biblia se habla de 'inspiración'"[59].

¿En qué se apoyó Mahoma para reflexionar e intentar mediar objetivamente la experiencia religiosa que había sufrido? En el Corán se encuentran afirmaciones parciales de las doctrinas contenidas tanto en la Biblia Hebrea como en las Sagradas Escrituras de la Iglesia católica, y el mismo Corán afirma que la revelación a Mahoma se sitúa en continuidad con las revelaciones verdaderas poseídas por las religiones del Libro (judaísmo y cristianismo). También sabemos que Mahoma tuvo contactos con cristianos heréticos y con judíos en sus viajes comerciales, y que su primer consejero fue el monje cristiano Waraqa. Cuando observamos los resultados prácticos de la revelación a Mahoma, sus contenidos esenciales pueden derivarse de las religiones mencionadas.

Las enseñanzas del Corán se reducen a la fe en un Dios uno y único, creador, clemente y misericordioso (aunque no aparece un sistema de redención que efectúe la misericordia de Dios, más parece un sentido de un ser que puede escuchar al hombre y concederle dones), al que el hombre debe someterse (el hombre es siervo de Dios, la palabra Islam significa sumisión) pues en su providencia controla todos los acontecimientos. El hombre es responsable ante Dios, pues al final de los tiempos se producirá el Juicio de Dios, doctrina muy presente en el Corán. Dios tiene noventa y nueve nombres, el número cien se mantiene en el misterio, y entre éstos no aparece el de Padre (a Dios se le denomina *Aláh* en árabe). Ni siquiera el nombre de Dios, Aláh, es una novedad en el Corán. "La raíz de la palabra es común a todas las lenguas semíticas y a todas las lenguas del Mediterráneo meridional, y la encontramos en la palabra hebrea *Elohim* del Antiguo Testamento, así como en siríaco y en arameo. La lengua árabe ofrece la posibilidad de distinguir entre *iláh*, dios con minúscula, y *Aláh*, el Dios absoluto, donde el artículo árabe *al-* se ha fusionado con el sustantivo *iláh*. Por consiguiente, *Aláh* era simplemente el nombre con el que los árabes se referían al Dios por excelencia, y el Islam no ha hecho otra cosa más que adop-

59 *L. c.*

tar una palabra preexistente ya antes de su nacimiento y atestiguada en la poesía preislámica precisamente por autores cristianos"[60]

En el Corán aparecen otros seres espirituales aparte de Dios: a) los ángeles, seres subordinados y creados, mensajeros de Dios (igual que en la Biblia) y portadores de la revelación, colectiva o personalmente, como ocurre con el ángel Gabriel. Los ángeles vigilan a los hombres, escriben sus acciones en un libro y lo leerán en el día del Juicio (la angeología coránica coincide con la judeocristiana); b) los *jinn* o genios, espíritus indefinidos ligados a lugares siniestros, a los que se teme, aunque no siempre son malvados; su fin es servir o rendir culto a Dios, aunque pueden convertirse en creyentes o no; c) Satanás y los demonios, a cada demonio se le asigna un infiel para que lo incite al mal, y Satanás o el Diablo es un ángel caído por su orgullo al negarse a rendir culto al hombre que Dios acaba de crear, Dios le permite tentar a los hombres e incitarlos al mal e incluso puede inmiscuirse, como el mismo Corán admite, en los mensajes que Dios revela a los profetas.

En la confesión de fe se incluye la profesión de la fe en el único Dios, *Aláh*, y en Mahoma como su profeta o "enviado", al que los musulmanes conceden una autoridad absoluta. Mahoma se presenta como el profeta al que se revela la genuina "religión de Abraham", cuya esencia es la entrega o sometimiento (islam) al Señor de los mundos. La persona que la practica es un *hanif* o un *muslim*, Abraham no era judío ni cristiano, sino un *hanif*[61] .

Aparte de estas enseñanzas, el Corán contiene prescripciones litúrgicas y legales o sociales para la vida de la comunidad musulmana. Destacan los cinco pilares:

1º) La *Shahada* o Profesión de fe en *Aláh* y en Mahoma como su profeta.

2º) La *Oración* o *culto* hecha cinco veces al día en dirección (*qibla*) a la Meca. Al principio se oraba mirando a Jerusalén, pero el conflicto de Mahoma con los judíos en Medina le hizo cambiar la dirección de la

60 *Ib.*, 19.

61 "La palabra *hanif* aparece doce veces en el Corán, dos de ellas en su forma plural *hunafá*. El significado fundamental que tiene es, sin duda, el que se le da en 3, 67-70, donde se dice que Abraham no fue un judío ni un cristiano sino un *habif*, un *musulmán*, no uno de los 'idólatras'. Se pueden encontrar declaraciones históricas semejantes sobre el culto tributado a Dios por Abraham, como tal *hanif*, en 6, 7 y 16, 120-121, pero allí no se utiliza la palabra *musulmán*. En relación con esto, Mahoma y sus seguidores reciben una serie de órdenes explícitas e implícitas según las cuales han de seguir el credo o religión de Abraham como *habnif* (2, 135; 3, 95; 4, 125; 6, 161-162; 16, 123-124). En el resto de los pasajes (10, 105; 22, 31-32; 30, 30; 98, 5) no se menciona a Abraham, sino que se le da la orden a Mahoma (o a los musulmanes, o incluso a la Gente del Libro) de servir a Dios 'como un *hanif*, no como uno de los idólatras'. Así, siguiendo al Corán, esta palabra se refiere exclusivamente a Abraham o a su religión, y se aplica al Islam estableciendo sus diferencias no sólo con el judaísmo y con el cristianismo, sino también con el paganismo", R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, "Introducción al Corán", *o. c*., 28.

oración. El culto es, en esencia, la adoración a Dios y consiste en una serie de actos físicos a los que acompañan ciertas fórmulas orales. Se hace un énfasis especial en la oración del mediodía de los viernes (cf. 62, 9), poniendo un día distinto a judíos y cristianos. Las abluciones, con agua o arena, siempre preceden a la oración (4, 43-46).

3ª) La limosna legal o impuesto de los pobres, que fue originalmente un diezmo necesario tanto para la purificación del alma pecadora como para alivio de los necesitados.

4º) El ayuno de *Ramadán*, para celebrar festivamente la revelación del Corán, enviado por Dios a los seres humanos como "guía" (2, 185)[62]. Los pasajes coránicos de La Meca no mencionan el ayuno, pero poco después de la Hégira a Medina se prescribió para los musulmanes (cf., 2, 185) el ayuno *judío* de la *Ashura*[63]. Esto formaba parte del proceso de asimilación al judaísmo de la religión Islámica. Tras la ruptura con los judíos se sustituyó por el ayuno del mes de Ramadán, posiblemente según Bell y Watt, como acción de gracias por la victoria de Badr. El ayuno consiste en la abstinencia absoluta de comida, bebida, alucinógenos y relaciones sexuales desde antes de que salga el sol hasta antes de que se ponga durante los treinta días del mes.

5º) La peregrinación a La Meca, que en la época de ruptura con los judíos comenzó a considerarse perteneciente a la "religión de Abraham" (22, 26-34; cf. 2, 196). El Corán no recoge normas detalladas para esta práctica.

En el Corán aparecen otra serie de normas que conforman, junto con los cinco pilares, la llamada "Ley Islámica" o "*Sharia*", referentes al matrimonio y divorcio, a la herencia, a los alimentos, al vino, a la usura y otras cuestiones[64].

Afirma Manuel Guerra: "Un sexto pilar, vigente de modo habitual entre los chiíes, es la *yihad* o 'guerra santa', que incumbe más a la comunidad que a los individuos. Se recurre a ella, al menos siempre que corren peligro la paz, la seguridad y la existencia de la comunidad islámica. Los chiíes hacen de ella la piedra angular del edificio islámico. La dividen en "gran Yihad", o "guerra santa" contra el enemigo interior, las cobardías del alma, las malas costumbres, y la "pequeña Yihad" o guerra contra los enemigos exteriores, los infieles"[65].

62 Cf. H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 86-87.

63 Según Samir Khalil Samir, Mahoma impuso "el ayuno en el día del *Kippur*, tal como hacen los judíos", Centro di Studi Sull'Ecumenismo, "Cien preguntas sobre el Islam"*, o. c.*., 22.

64 Para todo lo referente a las enseñanzas del Corán, salvo lo acotado, cf., R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c*., 145-161.

65 M. Guerra Gómez, "Historia", *o. c.*, 289.

Nos vamos a detener un momento en la cuestión de la *Yihad*, que tanta polémica está trayendo en la actualidad. ¿Aparece o no esta realidad en el Corán? Vamos a escuchar tres opiniones, la del conocido fenomenólogo H. Küng, la arabista francesa A. M. Delcambre y el jesuita egipcio Samir Khalil Samir. El primero parte de los datos históricos, reconociendo como Mahoma, hábil político y militar, acude a la violencia para alcanzar sus fines, y cómo para Mahoma se trata de una guerra de fe que se lleva a cabo por orden divina, o sea, "un combatir el camino de Dios"[66]. También es cierto que Mahoma, desde los primeros años de Medina, mantuvo una actitud hostil frente a los judíos, que no aceptaron sus revelaciones como divinas, y que después de una primera actitud favorable ante los cristianos (cf. 5, 82), la cosa empeoró cuando se enfrentó en algunos combates con tropas cristianas de Bizancio. A lo que hay que añadir que el Corán no muestra la más mínima comprensión hacia los dogmas cristianos (la Trinidad de Dios y la divinidad de Jesús). Así, termina desafiando a judíos y cristianos:

> "¡Combatid a quienes no creen en Dios, ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos estén humillados. Los judíos dicen: 'Uzair [Esdras] es hijo de Dios'. Los cristianos dicen: 'El Mesías es Hijo de Dios'. Esas son las palabras de sus bocas: imitan las palabras de quienes, anteriormente, no creyeron. ¡Dios los mate! ¡Cómo se apartan de la verdad! Han tomado a sus doctores, a sus monjes y al Mesías, hijo de María, por señores, prescindiendo de Dios. No se les había mandado más que adorar a un Dios único. ¡No hay dios sino Él, ¡loado sea!, independiente de lo que asocian!" (9, 29-31)[67].

Küng concluye su argumentación así: "Pero los musulmanes habrían hecho mejor reconociendo de manera aún más inequívoca que ni siquiera el Profeta era moralmente perfecto... En la actualidad, muchos musulmanes reconocen que guerrear por la fe es una funesta aberración. Y aun cuando *yihad*, si se atiende al sentido del término, de ninguna manera quiere decir exclusivamente 'guerra santa' (una invención cristiana: ¡en el Corán no aparece ni una sola vez el concepto de 'guerra santa'!), sino en primer lugar 'esfuerzo por Dios', esfuerzo moral por perfeccionarse uno mismo ante Dios, da de pensar el hecho de que, según muchos pasajes del Corán, Dios no sólo permite, sino que hasta exige el violento 'afanarse en el camino de Dios'... De ahí puede derivarse con facilidad una justificación de acciones violentas en cuanto tales, incluso una teoría islámica de la guerra, sobre todo en la lucha contra judíos y cristianos"[68].

66 Cf. H. KÜNG, "El Islam.", *o. c.*, 135-138.
67 Cf. *ib.*, 139-140, la traducción del Corán es la que ofrece Küng.
68 *Ib.,* 146.

Samir Khalil Samir se opone a la opinión de Küng acerca de la traducción de la palabra *yihad* como guerra santa exclusivamente por los cristianos, según este erudito la palabra *yihad* deriva de la raíz y-h-d que, en árabe, evoca la idea de esfuerzo, en general bélico, por lo que *yihad* en el Corán siempre tiene el sentido de lucha por Dios, conforme a la expresión árabe *yihad fi sabil Aláh*, lucha por el camino de Dios, y concluye: "de ahí que se traduzca en las lenguas europeas como 'guerra santa' *por los mismos musulmanes*"[69].

Ana M. Delcambre, por su parte, afirma que "la *yihad* –traducido tradicionalmente como guerra santa- se ha convertido en un tema de debate ideológico. La mayoría de los intelectuales musulmanes occidentalizados no quiere que se hable del aspecto belicoso y sólo se fijan en el sentido etimológico: 'combate contra las propias pasiones'. Pero para los integristas musulmanes, la *yihad* es realmente un combate una guerra"[70]. La cuestión, entonces, es esta: ¿aparece o no la *yihad* en el Corán? Ciertamente es una noción incluida en el Corán. Aunque se haya utilizado para designar el esfuerzo humano para dominar las pulsiones (sentido moral y espiritual), en la época de Medina tiene claramente un sentido de guerra, de combate, la lucha individual y colectiva contra los paganos de La Meca. De los dos sentidos de la palabra, en el Islam ha predominado el guerrero. Además, en Medina (624-630) se glorifican las razias y se reglamentan y justifican en el Corán. Y, a continuación, la arabista francesa ofrece pruebas concluyentes: "La obligación de la guerra santa, afirma Delcambre, la hallamos claramente en el Corán. El tema ocupa aproximadamente unos 250 de los 6235 versículos. Así pues, sura 4, v. 76/74: *'Que combatan en el camino de Alá, los que truecan la vida inmediata por la vida última. A aquellos que, al combatir en los caminos de Alá, son muertos o son vencedores, nosotros les daremos una retribución inmensa'*. Sura 4, v. 97/95: *'No son iguales los que se quedan en su casa- salvo los enfermos, naturalmente- y los que luchan por todos los medios en el sendero de Alá'*. Podríamos multiplicar los versículos como ejemplo. En el sura 2, v. 190/186: *'Combatid en el camino de Alá a los que os combaten...'*, 191/187: *'¡Matadlos en todos los lugares donde los alcancéis! Expulsadlos de donde os han expulsado. La persecución de los creyentes es peor que el asesinato'*. Es precisamente en Medina donde se construyó la cultura de la *yihad* como guerra santa. El llorado padre Antoine Moussali, que tenía el privilegio de conocer admirablemente el árabe literario y de poseer un excelente conocimiento del Islam y del cristianismo, observa: 'Contrariamente a lo que piensa Jocelyne Cesari en su excelente libro *¿Hay que tener miedo del Islam?*, es el sentido de guerra santa el que prima, en el Corán,

69 Centro di Studi Sull'Ecumenismo, "Cien preguntas sobre el Islam", *o. c.*, 44 (el subrayado es mío).

70 A. M. Delcambre, *Las prohibiciones del Islam*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, 21.

sobre la de *yihad* interior (esfuerzo sobre sí mismo). La diferencia entre gran *yihad* (esfuerzo sobre sí mismo) y pequeña *yihad* (guerra santa) se remonta al siglo IX, con el final de la primera oleada de las conquistas islámicas'"[71]. Conforme a esto, Samir Khalil afirma que la distinción entre pequeña y gran yihad no se corresponde ni con la tradición islámica ni con el lenguaje moderno. Los grupos islámicos que adoptan la palabra yihad la asumen en su acepción violenta como guerra santa, por tanto, tanto desde el plano histórico, del Corán en adelante, como sociológico, el significado actual de yihad es unívoco y designa la guerra islámica hecha en nombre de Dios para defender al Islam, una obligación para todos los musulmanes adultos, especialmente los varones. Es una obligación colectiva porque toda la comunidad debe participar si se siente en peligro. El derecho y el deber de proclamar la yihad es del imán, pero una vez hecho, todos los musulmanes varones deben adherirse a ella[72].

El punto de vista de la escritora francesa, parecido al del egipcio, aunque más radical, queda bien claro: el concepto de guerra santa, a lo mejor no es literal, pero se deduce plenamente del Corán, y esta autora es mucho más crítica y mucho menos irenista en sus planteamientos que el fenomenólogo alemán, que quiere, por todos los medios, adecuar judaísmo, cristianismo e islamismo, objetivo de muy difícil consecución. Además, no podemos olvidar, según Delcambre, que la idea de *yihad* como guerra sigue presente en el mundo musulmán, como lo hace entender claramente una *fatwa* (dictamen legal que explica el sentido de la ley musulmana en casos concretos) de la universidad islámica de Al-Ázhar de Egipto, que manifiesta la necesidad para la nación musulmana de poseer armas nucleares, para mantener la cabeza alta y defender su honor[73].

¿Qué juicio realizar acerca de los contenidos religiosos del Corán en general? En primer lugar, escuchemos la opinión de dos arabistas tan importantes como Bell y Watt: "A grandes rasgos, la enseñanza coránica concuerda con la del Antiguo Testamento. Las diferencias que encontramos en algunos detalles como en la historia de José y en los temas de ceremonial, son superficiales. No se menciona a los profetas de las Escrituras, aunque está presente su interés por la justicia social. Aceptan y aplican a Jesús el título de 'Mesías' (*masih*), pero sin darse mucha cuenta de su significación original. La *principal diferencia*

71 *Ib.*, 21-22.

72 CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, "Cien preguntas sobre el Islam", *o. c.*., 44. Añade el entrevistado: "Se trata de una obligación establecida para el musulmán en el Corán. Éste último reprocha a menudo a los 'tibios' el no hacer la guerra y quedarse tranquilos en su casa. Les llama 'hipócritas'. Esta obligación se ha venido practicando desde el comienzo por Mahoma, y se refiere tanto a la guerra defensiva, esto es, cuando alguien ataca al Islam, como a la preventiva, cuando es inminente el riesgo de ser atacados. La guerra tiene que proseguir hasta que se haya marchado o haya muerto el último enemigo", *l. c.*

73 Cf., A. M. DELCAMBRE, "Las prohibiciones", *o. c.*, 22-23.

entre el Corán y el Antiguo Testamento es la ausencia en el primero de cualquier concepto profundo sobre el sacrificio y sobre la renuncia que conlleva el sacerdocio"[74]. Con respecto al Nuevo Testamento, admiten que entre éste y el Corán existen grandes diferencias, entre otras, que el último niega la Trinidad, niega la Paternidad de Dios Padre y la filiación sustancial de Dios Hijo, enseñan el nacimiento de una Virgen pero considerado como un mero milagro, y niegan la crucifixión de Jesús, que fue suplantado por un sosías (para evitar una victoria de los judíos) y por la ausencia en el Corán del concepto de expiación o labor salvífica de Jesús[75].

El mejor discernimiento sobre las doctrinas que podemos aceptar como "destellos de aquella Verdad que ilumina a los hombres" (NA 2), diseminados por el Espíritu Santo en diversas experiencias religiosas como preparación evangélica, uniendo a los no cristianos de una forma misteriosa con el misterio pascual de Jesucristo (cf. DI11-12), aparece en la declaración del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* sobre la relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas, y dice así:

> "La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios vivo y subsistente, misericordioso y omnipotente, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse por entero, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica se refiere de buen grado. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su madre virginal, y a veces incluso la invocan devotamente. Además, esperan el día del Juicio, cuando Dios recompensará a todos los hombres una vez que hayan resucitado. Aprecian, por tanto, la vida moral y veneran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno" (NA 3).

En este texto podemos observar varias cosas:

1º) La Iglesia mira con aprecio a las personas de los musulmanes, no habla en bloque del Islam como religión. La relación de los no cristianos con el misterio escondido de Dios es personal, como aclara la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*:

> "En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una prepa-

74 R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c*., 153 (el subrayado es mío).

75 Cf. *ib.* 153-154; hemos tomado los datos, pero la interpretación de los mismos es nuestra.

> ración al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida" (LG 16).

Se trata de una relación que se lleva a cabo en la conciencia de cada persona y que es asistida por la ayuda de la gracia de Dios, que traspasa los límites de su Iglesia. La Iglesia afirma que la gracia donada por Cristo en el Espíritu y ligada con la Iglesia, llega a los no cristianos, pero Dios la dona "por caminos que Él sabe" (AG 7; cf. DI 20-22). ¿Podría ser un medio las diferentes religiones, entre ellas el Islam? Ciertamente, éstas contienen y ofrecen elementos de religiosidad, que como dice el Concilio constituyen una preparación evangélica, pero no pueden ser puestas al mismo nivel del camino de salvación que ofrece la Iglesia (cf. DI 20-22).

2º) Las doctrinas musulmanas que la declaración reconoce pertenecen todas a la revelación judeocristiana, aunque no gocen de su plenitud. Incluso las normas de conducta, ayuno, limosna y oración, también forman parte del patrimonio judeocristiano. Por decirlo así, entre los musulmanes no se aprecia ninguna novedad doctrinal que pueda ser añadida al patrimonio judeocristiano. ¿Qué decir de las prácticas religiosas musulmanas? Sin olvidar que con ellas intentan venerar a Dios, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos (cf. DS 1608; cf. DI 21-22). Pero en el texto hay que aclarar dos cosas:

a) La referencia a que los musulmanes creen en un único Dios creador y misericordioso no quiere decir que se trate en sí del mismo Dios de los judeocristianos, pues en realidad el Corán sobre el misterio de Dios no dice nada. En LG 16 dice que los musulmanes reconocen al Dios Creador, "único y misericordioso, que juzgará a los hombres al fin del mundo", pero esta es una creencia[76] alcanzable, como veremos después, sólo con la ayuda de la razón, pertenecería a lo que llamamos revelación natural. La revelación sobrenatural es la automanifestación que Dios hace de sí mismo y de sus designios salvíficos a los hombres mediante una historia salvífica que tiene su culmen en Cristo. La expresión sobre Dios *"que habló a los hombres"* de NA 3 no se refiere a la experiencia de Mahoma como revelación sobrenatural, sino a la revelación judeocristiana. Sobre el concepto de Dios en el cristianismo y en el Islam, en el primero Dios en sí mismo es una comunión de personas (Trinidad) que llama a los hombres a la comunión con él, y aquí se da una total divergencia con la visión islámica de Dios que tiene consecuencias con la visión del hombre, que no está llamado a

76 Para la diferencia entre fe teologal y creencia, cf. DI 7.

una comunión con él en la filiación adoptiva (cf. Rm 8, 15), sino para ser *´abd* (siervo). Además, ya sabemos que entre los noventa y nueve nombres de Aláh, no aparece el de Padre. Por otra parte, a Aláh se le llama el clemente y misericordioso, pero no aparece por ninguna parte cómo ejerce su misericordia, probablemente el calificativo se remonte a usos preislámicos: "*Aláh* formaba parte... del panteón árabe, y muchos árabes de la época preislámica- entre ellos el mismo padre de Mahoma- se llamaban Abd Aláh, siervo de *Aláh*. Es probable que los árabes paganos utilizaran la palabra Aláh para referirse a una divinidad particularmente poderosa, a veces con el atributo *al-Rahman*, el Clemente. Los judíos y los cristianos árabes usaban la palabra *al-Rahman* para referirse al Dios único, como revelan algunas inscripciones de época preislámica descubiertas en Arabia... *Rahman* es, por consiguiente, el atributo paterno en la tradición cristiana y el atributo esencial de Dios para los judíos, mientras que era considerado como uno de los dioses más poderosos por las árabes paganos"[77].

b) Por otra parte, sabemos que los musulmanes dicen representar la genuina religión de Abraham, que era un *hanif*. LG 16 aclara algo importante, dice que los musulmanes *profesan tener la fe de Abraham*, pero esto no significa que la Iglesia reconozca este hecho, sino que lo respeta pero no lo asume, pues la fórmula está medida, con pronombre diría: "ellos profesan", no dice que ese sea el pensamiento de la Iglesia. La misma declaración NA 3 lo deja claro: los musulmanes se refieren a la fe de Abraham de buen grado, como una creencia suya, que la Iglesia respeta, pero no asume.

3º) Por último, no podemos olvidar otra observación de LG 16: *"Los que todavía no han recibido el Evangelio también están ordenados al Pueblo de Dios de diversas maneras"*. Las personas no cristianas que viven en conciencia, dentro de sus tradiciones religiosas, buscando con sinceridad a Dios, según este texto, están ordenados de algún modo a la Iglesia. No podemos olvidar que *"la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia"* (LG 14). Por tanto, hay que mantener unidas dos verdades: la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia para la salvación (cf. RM 9; CEC 846-847). La Iglesia, *"sacramento universal de salvación"* (LG 48), tiene una relación indispensable con la salvación de cada hombre. Dice Juan Pablo II en RM 10 en referencia a los que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, como es el caso de

77 Centro di Studi Sull'Ecumenismo, "Cien preguntas sobre el Islam"*, o. c.*, 20.

los musulmanes: *"la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de forma adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo, es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo*", aunque no sabemos el *modo* por el que esta gracia llega a los no cristianos (cf. DI 20-22).

Falta decir una palabra de discernimiento sobre la polémica cuestión de la *Yihad*. Sin duda, sería respetable en el caso de significar un esfuerzo interior del hombre para vencer sus pasiones, pero: ¿se puede tolerar cuando significa guerra, se la llame santa o no? La mejor respuesta, y muy actual, la encontramos en el *Discurso de Benedicto XVI a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona (12/09/2006)*[78] , donde pone de relieve la irrazonabilidad de la difusión de la fe por medio de la violencia, pues la violencia se contrapone a la "naturaleza de Dios y a la naturaleza del alma"[79]. La fe es objeto de una propuesta nunca de una imposición, y quien "desea llevar a otro a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, no la violencia y la amenaza"[80]. Según el Santo Padre: "La afirmación decisiva de esta argumentación[81] contra la conversión mediante la violencia es: no actuar conforme a la razón va contra la naturaleza de Dios"[82], no creemos en un Dios que no esté ligado ni siquiera a la categoría de la razonabilidad, como piensan algunos teólogos musulmanes como Ibn Hazm[83]. Con esto queda claro que no podemos concebir un Dios que imponga el mandato de llevar adelante su causa mediante la guerra. Añadimos: no sólo es inaceptable, sino que es intolerable.

3.2. Discernimiento sobre la experiencia religiosa de Mahoma

Hasta ahora nos hemos referido al Corán y a su contenido religioso, que es innegable, pero en este momento nos corresponde abordar el hecho si existe o no revelación sobrenatural a Mahoma en el Corán, o si se trata exclusivamente de una revelación que la Iglesia llamaría natural, aunque no descartemos el hecho de lo que Rahner llama revelación trascendental, lo cual no significa que sea una revelación categorial oficial y pública, eclesiásticamente estructurada y probada mediante una historia salvífica guiada por Dios sellada con los milagros, sino una experiencia religiosa en la que Dios, "por caminos que sólo él conoce" (AG 7), alcanzó a Mahoma en su singularidad espiritual, con su lumi-

78 *Ecclesia*, nº 3328, 23 de septiembre de 2006, 1400-1403 (32-35).
79 *Ib.*, 1400 (32).
80 *Ib*, cita de Miguel II Paleólogo, emperador bizantino a caballo de los siglos XIV y XV.
81 Se refiere de nuevo el Santo Padre a Miguel II Paleólogo.
82 *Ib.*, 1400-1401 (32-33).
83 Cf. *ib.*, 1401 (33).

nosidad espiritual, y que Mahoma intentó con su esfuerzo traducir en categorías humanas, acudiendo, sin duda, a sus conocimientos, especialmente de las religiones judía y cristiana, pues, como acabamos de constatar, en el Corán no hay nada nuevo, y el mismo Mahoma se situaba en continuidad con los grandes profetas bíblicos, sobre todo Moisés y Jesús, que, según Mahoma, profesaban la religión monoteísta de Abraham.

3.2.1. La teología musulmana de la historia

Teniendo en cuenta esto, vamos a estudiar en primer lugar la teología musulmana de la historia. Sabemos que Mahoma se encontró con críticas de los judíos y combates militares contra los cristianos, y enfrentándose a la "Gente del Libro" mira con buenos ojos la "religión de Abraham", cuya esencia es la entrega o sometimiento al Señor de los mundos. Por eso Abraham era un *hanif* o *muslim*. Esto lleva a pensar en tres religiones paralelas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Mahoma y sus seguidores profesan practicar la verdadera religión de Abraham[84], restableciendo "la religión originaria de la humanidad"[85]. Mahoma se veía a sí mismo como el profeta árabe que, siguiendo los pasos de los profetas del Antiguo y el Nuevo Testamento, saca a los árabes de una época de ignorancia para guiarlos por el camino adecuado. Según la concepción musulmana la historia de la revelación transcurre en tres etapas (cf., 5, 44-48):

1º) Moisés trae la Torá, la revelación para el judaísmo:

> "Hemos hecho descender [a los hijos de Israel en su momento] el Pentateuco, en él hay guía y luz; con él juzgaban, entre quienes eran judíos, los profetas que se habían sometido a Dios, los rabinos y los sacerdotes, según lo que habían conservado del libro de Dios, pues eran sus testigos" (5, 44)[86].

En este versículo aparece una referencia al Libro de Dios, que es la Escritura original que se encuentra en el Cielo, y que se manifiesta en los diferentes libros sagrados, teniendo su plenitud en el Corán.

2º) Después, Jesús trae el Evangelio, la revelación para el cristianismo:

> "Hicimos seguir las huellas de sus profetas [de los hombres de Dios entre los hijos de Israel] a Jesús, hijo de María, confirmando así el Pentateuco que ya tenían. Le dimos el Evangelio: en él hay guía y luz. Confirmando así el Pentateuco que ya tenían y era su guía, y como exhortación para los piadosos. La gente del Evangelio juzgue según lo que Dios ha hecho descender en él" (5, 46s.)[87].

84 Cf. R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c*., 153.
85 H. Küng, "El Islam.", *o. c.*, 134.
86 Cf. *ib.,* 133-134.
87 Cf. *ib.,* 134.

3º) Por fin, Mahoma trae el Corán, la revelación para el Islam:

> "[Finalmente,] te hemos hecho descender el Libro con la verdad, confirmando los Libros que ya tenían y vigilando por su pureza. Juzga entre ellos según lo que Dios [te] ha revelado y no sigas sus seducciones apartándote de la verdad que te ha venido" (5, 48)[88].

Según esto, "el Evangelio 'confirma' el Pentateuco y el Corán 'confirma' las dos Escrituras precedentes; pero judíos, cristianos y musulmanes serán juzgados cada uno según su propia revelación"[89], lo cual pone de manifiesto que el Corán podría reconocer la existencia de diversos caminos de salvación y la diversidad de religiones es justificada por referencia explícita a la voluntad divina (cf., 5, 48). Sin embargo, a la luz del Corán, que trae la verdad plena y auténtica, la religión de la "Gente del Libro" aparece como sospechosa, pues los judíos y cristianos habrían falsificado las Escrituras sagradas, cosa que se afirma en el Corán y que, para los musulmanes, se manifiesta donde aquellas no concuerden con este, por lo que judíos y cristianos no serían verdaderos creyentes[90]. Por otra parte, además de por ocultar y corromper las Escrituras, el Corán critica a judíos y cristianos porque "han escindido su religión y han formado sectas" (6, 159-160)[91].

Hacemos notar una cosa muy importante, cuando el Corán habla de las Escrituras, se refiere exclusivamente a esto, a la palabra revelada por Dios y puesta por escrito, es decir, a doctrinas y leyes. La revelación coránica, sin duda, tiene una historia de varios años, pero no es una historia. La revelación bíblica es una historia de salvación, en la cual Dios sale al encuentro del hombre con acontecimientos y palabras, acontecimientos y palabras que tienen su culmen en la misma encarnación de Dios en Cristo, y que después, mediante el carisma de la inspiración[92], son puestos por escrito, por eso la revelación de la Palabra de Dios, para la Iglesia, no se recoge sólo en la Sagrada Escritura, sino también en la Tradición (cf. D 3006), concepto este último desconocido para

88 Cf. *ib*.

89 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, "Introducción al Corán", *o. c*., 153.

90 Cf. H. KÜNG, "El Islam.", *o. c.*, 134.

91 Cf. R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, "Introducción al Corán", *o. c*., 153.

92 A diferencia de la inspiración o revelación coránica entendida como *dictado* del texto sagrado, tenido por eso como palabra de Dios intocable, la Iglesia afirma: "Las verdades divinamente reveladas, que en la Sagrada Escritura están literalmente contenidas y presentadas, fueron puestas por escrito *bajo la inspiración del Espíritu Santo*. De hecho, la santa madre Iglesia, por fe apostólica, retiene como sagrados y canónicos todos los libros enteros sean del Antiguo como del Nuevo Testamento, con todas sus partes, porque, escritos por inspiración del Espíritu santo (cf. Jn 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 Pe 1, 19-21; 3, 15-16), tienen a Dios por autor y como tal han sido consignados por la Iglesia. Pero para componer los libros sagrados Dios eligió a algunos hombres y se sirvió de ellos en la posesión de sus facultades y capacidades, a fin de que, actuando él en ellos y por medio de ellos, escribieran como verdaderos autores todas y sólo aquellas cosas que el quería" (DV 11).

Mahoma, que reduce la revelación a la literalidad de las palabras. Para los cristianos, "la Palabra de Dios, el Verbo de Dios, ante todo es Jesucristo. Por eso la Iglesia, que es su cuerpo, continúa su camino en la historia, consciente de ser la prolongación histórica de aquella manifestación. La confrontación con la fe islámica, que ve la revelación acontecida en un libro, no debe llevar a los cristianos a reducir la revelación de Dios a las Sagradas Escrituras. Además, Cristo, Palabra y Verbo de Dios, está siempre presente en su Iglesia, en modo especial en las acciones litúrgicas"[93].

3.2.2. Análisis del modo de la revelación a Mahoma

Lo dicho en el anterior apartado nos introduce en el estudio del *modo* en qué Mahoma afirma que recibió la revelación. Resumiendo lo que hemos visto, podemos decir:

– Según Mahoma y el Corán, el autor de la revelación es Dios, Mahoma sólo es el enviado para recitarla o transmitirla. El verdadero Corán es conservado en el cielo (56, 77-80), y es enviado literalmente a Mahoma por Dios para que sirva a los musulmanes como guía. Lo cierto es que Mahoma ya conocía, antes de "las revelaciones", el judaísmo y el cristianismo, y que acudió, para interpretar su experiencia religiosa a un monje cristiano, Waraqa, que pone su experiencia en línea con la de Moisés, no con la de Jesús. Destacamos la opinión de Manuel Guerra, según el cual Mahoma *quedó muy impresionado por el temor al juicio divino*, realidad que probablemente escuchó predicar a algún monje cristiano y que aparece profusamente en el Corán. En el Corán se habla de experiencias visionarias de Mahoma, pero no se describe su contenido. Al principio se pensó que eran visiones del mismo Dios (como da a entender el Corán), pero hoy día se acepta en el mundo musulmán que eran visiones del ángel Gabriel, pues, el conocimiento del Antiguo Testamento les llevó a aceptar que nadie puede ver a Dios sin morir (cf. 6, 103). La visión de Gabriel sería una interpretación tardía de lo que al principio Mahoma había entendido de una forma distinta, pues la palabra *´abd* (esclavo, siervo) se refiere al hombre, que es siervo de Dios, no a un ángel. Lo que no se puede dudar es que Mahoma estaba convencido de la realidad de sus visiones, que fueron únicas. Este tipo de revelación, por medio de un ángel, tampoco es original del Corán, sino que aparece en las Sagradas Escrituras judeocristianas. El término más inmediato y primitivo del

93 Conferencia Episcopal de Emilia Romagna, *Islam y Cristanesimo*, Bologna, EDB,2000.

Antiguo Testamento para designar la revelación es *epifaino* (manifestación), aplicado al *Ángel de Yahveh*, circunloquio (perífrasis) para no nombrar a Dios. También puede denominar a un ángel u otros ángeles distintos de Dios. Este circunloquio aparece en las tradiciones primitivas del Pentateuco, especialmente en el libro del Génesis. Se trata de tradiciones operativas recogidas muchas veces en su primitividad lingüística. Realmente se trata de una *teofanía* de Dios (Gn 12,6ss; 26,24ss).La fórmula Ángel de Yahveh fue superada por una evolución más elaborada de las mediaciones, por tanto, la fórmula del Corán pertenece a un estrato muy primitivo.

– En el Corán aparecen tres modos de revelación: a) por inspiración (*wahy)*, no hay visión, transmite instrucciones para la acción; b) desde detrás de un velo (*hiyab*), no hay visión, se escucha una voz; c) mediante un mensajero, que inspira a Mahoma con permiso de Dios lo que éste quiere (cf. 42, 51). Teniendo en cuenta esto, y lo que enseña la psicología religiosa[94], Mahoma estaba más cerca de la inspiración auditiva que visual, excluyendo tanto la visión de Dios como la recepción de su voz., se trataría de "audiciones proféticas".

– Por otra parte, los términos utilizados por el Corán para hablar de la comunicación recibida por Mahoma son el verbo y el sustantivo árabes *awha y wahy*, que se pueden traducir como "revelación" o "inspiración", pues los musulmanes no diferencian entre ambas cosas, porque la revelación es una palabra que al instante se inspira al profeta, por el medio que sea, para que la comunique, por tanto, el profeta recibe una doctrina y prácticas de acción comunitaria, pero sin contacto con la historia. En la historia puede haber señales de la bondad de Dios con los musulmanes, como el éxito en una batalla, pero en sí no enseñan nada acerca de Dios. El sentido fundamental de la palabra *wahy* parece ser la comunicación de una idea por una rápida inspiración o mandato, algo rápido e intuitivo. El sentido de esto se puede aclarar por otra palabra que usa el Corán para definir la revelación, que es el término *tanzil*, que significa "hacer descender", indica que la fuente de la inspiración es Dios, y que su revelación se produjo mediante un descendimiento, y los musulmanes creen que así también ocurrió con la Torá y con el Evangelio, pues la venida del *tanzil* implica una revelación directa hecha por Dios de su propia palabra, *dictada* literalmente, es decir, al pie de la letra, por el ángel Gabriel, que lee para los oídos de Mahoma los *ummin*, es decir, los versos del Corán

94 Cf. M. GUERRA GÓMEZ, "Historia", *o. c.*, 278.

así como están consignados en el Libro del cielo o *Tabla custodiada* (cf. 85, 21-22)[95]. El concepto fundamental en la Biblia y en el Antiguo Testamento para la revelación es Palabra de Dios (*dabar Yahveh*). Hay que examinar con mayor profundidad el término hebreo *dabar*. Etimológicamente, el significado original es el de reverso o trasfondo de una cosa, por lo que *dabar* enfatiza más el contenido que el hecho exterior de la palabra. El análisis de este concepto revela dos componentes fundamentales: a) *El componente noético*. Aparece "en la coincidencia de lo afirmado con la realidad afirmada; por eso *dabar* suele ir acompañado en el AT por *oemoet*, que equivale a verdad cuando subraya la coincidencia objetiva, o la veracidad y fidelidad si lo que subraya es la fiabilidad del hablante" (E. Schick); b) *el componente dinámico*. *Dabar* es a menudo, no el sentido de una cosa, sino la cosa, el acontecimiento mismo. Así, el plural *dabarim* significa no pocas veces "sucesos históricos". *Dabar* pasa a significar la fuerza que se manifiesta, ya sea en el receptor de la "palabra" o en los efectos objetivos que produce una "palabra" en la historia. *Dabar* es, dicho en nuestro lenguaje, palabra y acción, palabra e historia al mismo tiempo. En la aplicación del concepto *dabar* hay que tener en cuenta la primacía de la experiencia del Sinaí y la profecía por encima de la palabra creadora. H. Schlier ha resumido la idea de "palabra de Dios" en el AT en los siguientes puntos: Es una palabra creadora, de alianza y profética Hay que añadir dos extremos: 1)Tanto el documento aliancista como, posteriormente, las palabras de los profetas se fijaron *por escrito* porque así la palabra de Dios se hace recuerdo y aviso permanente y pasa a ser promesa orientadora (cf. Ex 24, 4. 12; 32, 15s; 34, 1; Is 30, 8; Jr 36; Hab 2, 2s). 2) La palabra de Dios tiene a Dios por sujeto: Dios dice algo. Cuando esto ocurre, el lenguaje y la capacidad verbal del hombre como criatura suya se atribuye a Dios (cf. Gn 2, 19s)[96]. Como vemos, la concepción coránica de revelación o inspiración puede ser reducida a doctrina o normas operativas, sin embargo, la revelación bíblica es palabra que actúa en la historia y que después es puesta por escrito.

3.2.3. ¿Qué tipo de revelación denota la experiencia religiosa que sufrió Mahoma?

Ya hemos dicho que no se puede descartar en Mahoma lo que Rahner dice de la revelación trascendental, que hace que respetemos toda experiencia

95 Cf. lo referente a *tanzil* de debe a la investigación de A. Moussali.
96 H. Waldenfels, "Teología Fundamental", *o. c.*, 123-127.

religiosa, pero otra cosa es la traducción de esta experiencia, y en este caso la pregunta es: ¿verdaderamente estas experiencias transmitieron a Mahoma algo nuevo imposible de conocer mediante la revelación judeocristiana o lo que los cristianos llamamos el camino de la razón o revelación natural?

Para este último análisis vamos a preguntarnos: ¿puede llegar el hombre usando su razón al conocimiento de un Dios Creador, providente, justo y misericordioso?

A. Conocimiento del Dios Creador

Ya conocemos, por el apartado dedicado al concepto de revelación en el cristianismo, que el Concilio Vaticano I afirma: "Por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado" (Cap. 2, D 3004; Canon 1, D 3026). Para comprender el camino de Mahoma para llegar a esta afirmación, además de su fe inquebrantable en el Dios único como enseñanza de la genuina religión del *hanif* Abraham, contamos con el mismo Corán, que a veces es denominado entero como Las señales (*ayat*), y que en un primer significado, entiende estas señales como fenómenos naturales que son signos de la generosidad y del poder de Dios, en muchos pasajes los fenómenos de la naturaleza (creación) y de la vida humana son descritos como manifestaciones del poder de Dios y de los beneficios que él ha concedido a los hombres, y los fenómenos que más se citan son: la creación de los cielos y la tierra, la creación o generación del hombre, los usos y beneficios que los animales proporcionan al hombre y otras manifestaciones. La enumeración de las señales en la naturaleza y en los hombres sirve a varios propósitos: es una llamada a estar agradecidos a Dios (16, 14; 30, 45-46, 36, 73), a darle culto (6, 104; 10, 3), a contemplar el poder de Dios en contraste con la impotencia de los ídolos falsos (16, 10-20), o como prueba del poder de Dios sobre la muerte o para infligir castigos a los hombres (22, 5). Son una llamada a los hombres para responder a la generosidad de Dios. Es también curiosa la capacidad de observación de Mahoma, que en principio muestra el renacimiento de la tierra muerta gracias a las lluvias como una señal del poder y de la generosidad de Dios, y después la aplica a la resurrección, admitiendo que Dios crea una criatura y luego le devuelve la vida (10, 4; 17, 51-53), y concluye que el renacimiento de la tierra muerta es tanto una señal del poder y generosidad de Dios como un argumento de la posibilidad

de la resurrección[97]. Estas afirmaciones del Corán no dejan de ser argumentos racionales a favor de la existencia de un Dios creador, y como tal, providente, pues cuida de su creación, como lo muestra en sus diversos fenómenos. Esto se corresponde con lo que los cristianos denominamos revelación natural, y además, hacemos hincapié en el término revelación, pues sin duda tiene su fundamento en Dios, que se vale de la creación para darse a conocer y que colabora con el hombre dándole gratuitamente una gracia suficiente, como nos enseña K. Rahner. Pero, ¿cuál es el vínculo entre esta revelación natural a Mahoma y Cristo, que es la plenitud de la revelación? Debemos recordar lo que nos enseña el P. Congar, el cual nos decía que S. Pablo atribuye esta testificación o notificación de Dios, no a un proyecto del hombre, sino a un acto, a una iniciativa de Dios, que es la acción creadora. Si esta revelación ha de ser atribuida a Cristo, ha de ser a Cristo en cuanto sabiduría increada (cf. Hb 1, 1-3; Jn 1, 10). Hay una presencia del Logos en el mundo creacional que lo convierte en icono de lo divino. Las cosas pueden tener un cierto valor de palabra acerca de Dios, porque ellas mismas vienen de la Palabra; "Dijo Dios, y se hizo". Si el hombre no tuviese en sí esta luz del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, no podría recibir ni la enseñanza del Maestro interior (Espíritu Santo) ni la de Jesucristo[98]. Esto está de acuerdo con lo que enseña Rahner: la revelación trascendental está dada como gracia ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres en previsión y con voluntad absoluta de Jesucristo, gracia que cambia la conciencia del hombre, le da un nuevo objeto formal, más elevado en conformidad con la gracia, aunque no de manera refleja, es decir: confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios, provoca una apertura del hombre hacia la trascendencia, hacia el misterio último, y sin duda, la apertura a la trascendencia está presente en la personalidad de Mahoma y en él había un deseo de conocer lo que percibía como un misterio fundante, creador, aunque pensamos que Mahoma se quedó en la pregunta (la apertura), pero no recibió plenamente la respuesta (revelación sobrenatural), pero hizo un esfuerzo razonable para llevar a un conclusión lógica su experiencia.

Esta fundamentación en Cristo como Logos, como Palabra creadora, salva la unidad de la economía salvífica querida por Dios, pues el Verbo encarnado, al ser el recapitulador de todas las cosas (cf. Ef 1, 10), es mediador de la gracia divina en el plano de la creación y de la redención (cf. Col 1, 15-20). Por otra parte, Cristo está unido en su acción al Espíritu Santo, por el cual la acción salvífica de Cristo se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia, tanto en el plano de la creación como en el de la redención, por el valor absoluto del

97 Cf. R. Bell y W. Montgomery Watt, "Introducción al Corán", *o. c*., 123-126.
98 Y. Congar, "La fe", *o. c.*, 33-35.

misterio pascual, pues Cristo murió por todos, y sólo Dios sabe cómo asocia a todos los hombres no cristianos inculpablemente con la salvación traída por el misterio pascual (cf., GS 22). Además, el Espíritu ha esparcido en el Islam, mediante la experiencia de Mahoma, semillas de la verdad que son una verdadera preparación evangélica, una apertura a Cristo (cf. DI 11-12).

B. Conocimiento del Dios Gobernador y Juez

Como vemos, la cuestión del Dios creador y providente tiene una respuesta sin acudir a la necesidad de una revelación sobrenatural, pues Mahoma no enseña sobre Dios nada que quede más allá de las posibilidades de la luz natural de la razón humana, que ya sabemos que también está actuada por la gracia, al menos como deseo de Dios y apertura a una respuesta. Pero, ¿qué ocurre con la concepción islámica de un Dios que es juez de los hombres y misericordioso?

Para dar respuesta a esta cuestión tenemos que acudir a dos factores, el primero, histórico, es el conocimiento que tenía Mahoma de la predicación cristiana acerca del juicio final de todos los hombres ante Dios, que según Manuel Guerra había escuchado de labios de algún monje cristiano y que le había impresionado vivamente llevándole a atravesar una crisis religiosa[99], pues la idea del juicio final aparece reiteradamente en el Corán; y, en segundo lugar, a un factor antropológico que siempre ha sostenido el pensamiento cristiano: la presencia de la conciencia en todo ser humano. Respecto a este segundo factor, nos preguntamos: ¿puede tener un hombre la experiencia real de un Dios gobernador providente y juez en su conciencia que haga innecesaria, aunque siempre permita un conocimiento más cierto, una revelación sobrenatural?

Con la intención de responder a esta pregunta, acudimos al pensamiento del Cardenal J. H. Newman, el cual se preguntó cómo podría un hombre tener la experiencia de la presencia y existencia real, y no nocional, de Dios, es decir, una experiencia inmediata[100]. Según este autor, la conciencia es un hecho *universal*, la "guía del alma" que el Creador ha constituido como componente de todo ser humano. El hombre tiene conciencia conforme a su naturaleza, no por gracia, por lo que la conciencia es tan constitutiva del hombre como la razón, tiene su lugar legítimo entre los actos mentales del hombre. ¿Cuáles son sus características?: la conciencia es la misma voz de Dios interior al hombre que le indica la ley moral, un sentimiento o percepción íntimo que le muestra la diferencia entre el bien y del mal, así se constituye en criterio del bien y de

99 Cf. M. GUERRA GÓMEZ, "Historia", *o. c.*, 278.

100 Para la diferencia entre aprehensión y asentimiento real y nocional en la obra de J. H. Newman, ver: R. PIÑERO MARIÑO, "Introducción a la filosofía de J. H. Newman", en *Diálogo ecuménico*, 38 (2003), 319-333.

la verdad y regla para medir las acciones, dotada de autoridad, que condena y castiga el pecado y que obliga al hombre a explicar sus actos como en presencia de un tribunal, voz a la que el hombre debe obedecer y que le conduce hacia la religión. La conciencia, entonces, es un cierto dictado interior al hombre que ordena, no un mero sentimiento, ni una mera impresión, opinión o visión de las cosas, sino una voz autoritativa, que ordena hacer ciertas cosas y evitar otras, no siempre se percibe con claridad su mandato, pero cumple dos funciones muy importantes: implica un futuro (el juicio) y atestigua lo invisible (la presencia viva de Dios). La conciencia, por tanto, es el principio y el refrendo esencial de la religión en la mente humana, y está perfectamente equipada para su tarea[101]. Según Jacques Jomier, algunas tradiciones musulmanas indican que Mahoma, en su primera época, se encontraba en un estado de turbación psicológica, oía ruidos inconexos y poco a poco se precisaba el sentido del mensaje[102]. Nos preguntamos: ¿no podría ser que Mahoma, impresionado por la predicación del juicio, tomase conciencia de su realidad y tuviese una experiencia religiosa en su conciencia? Para dar respuesta a esto, necesitamos saber cómo "funciona" la conciencia.

Newman enseña la existencia de cosas que excitan en la mente sentimientos de aprobación y de desaprobación, la percepción de que son buenas o malas, y esto provoca el sentido de buena conciencia, asociado a un cierto placer, y el de mala conciencia, al que va unido cierto dolor. Este sentimiento de la conciencia presenta un doble aspecto que siempre aparece unido: a) un sentido moral, o juicio de la razón, que expresa su función crítica; y b) un sentido del deber o dictado magisterial dotado de autoridad, que pone de relieve su función judicial.

Este sentimiento va acompañado de: a) un testimonio, de que hay bien y mal, y b) de una sanción, que se capta en los sentimientos que acompañan a las acciones buenas o malas. La conciencia tiene relación con los afectos y las emociones humanas al emitir su sanción[103], y así conduce al hombre a reverenciar, a esperar, a respetar y, sobre todo, a *temer*. Precisamente en *las perturbaciones mentales* que provoca se encuentra la diferencia entre la conciencia y los demás sentidos intelectuales. Por otra parte, el hombre percibe que la conciencia no descansa en sí misma, sino que se extiende a algo que la trasciende, y puede entrever borrosamente una sanción más alta que ella misma en sus decisiones,

101 Cf. R. Piñero Mariño, "Los preámbulos de la fe en la obra de J. H. Newman", en *Diálogo ecuménico*, 40 (2005), 14-16.

102 Cf. J. Jomier, "Para conocer", *o. c.*, 12.

103 Según Newman, la sanción es el "sentimiento de un juicio particular [prohibitivo y exhortativo], sobre la cualidad de una acción específica, que va siempre acompañada de ciertas emociones distintas", R. Piñero Mariño, "Los preámbulos", *o. c.*, 17.

por eso se habla de la conciencia como una voz o eco que impera y constriñe con gran autoridad, y por eso la conciencia *implica un futuro y atestigua lo invisible*. De los sentimientos de la conciencia se deriva una promesa de futuro, pues de antemano Dios hace ver al hombre qué le espera en el futuro, *haciéndole concebir* que el gobierno de Dios consiste en premiar o castigar sus acciones buenas o malas. En la experiencia de la conciencia el sujeto se aprehende a sí mismo no sólo como un sujeto, sino como un sujeto en relación con Dios. La conciencia es el corazón y el centro del hombre donde acontece la experiencia de Dios y que permite el asentimiento de la fe.

Por último, la conciencia tiene como *objeto* primariamente a las personas y a las acciones desde el punto de vista del que obra, guiando al hombre en la especulación y en la práctica, pues indica el deber en cualquier situación, instruye con detalle acerca de lo que es pecado y discierne acerca de la bondad o la maldad de todas las cosas que salen al encuentro del hombre. Pero el mandato de la conciencia, que se expresa en forma autoritaria, no lleva en sí ninguna demostración de la verdad, reclama ser obedecido por su propia autoridad, por lo que la obediencia a la conciencia tiene naturaleza de fe[104] o, en el caso que nos ocupa, de creencia, pues se trata de una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta, pues carece del asentimiento pleno al Dios que se revela (cf., DI 7). Mahoma sintió, como hemos visto, esas perturbaciones mentales, que probablemente le llevaron a temer el juicio de Dios y a buscar el modo de agradar a Dios, acudiendo a sus conocimientos de la religión judeocristiana, pues, como acabamos de ver, en la experiencia de conciencia se da la percepción de un Dios único, gobernador y juez del hombre.

Una vez visto cómo "funciona" la conciencia, nos preguntamos: ¿pudo llevar a Mahoma su experiencia religiosa en la conciencia al asentimiento religioso, a la creencia en un Dios único y personal? Newman propone la conciencia como el lugar idóneo para encontrar la prueba de la existencia de Dios, pues la conciencia es el eslabón entre la criatura y el Creador, y mediante ella se puede dar un asentimiento real, experimental, a la existencia de Dios. La mente, con la ayuda de la conciencia y de la imaginación, puede concebir una imagen de Dios a la que poder asentir realmente. Para fundamentar esto, Newman realiza un análisis racional del encuentro inmediato del hombre con Dios en la conciencia ayudándose del método de la analogía, con la convicción de que es posible elevar la mente una *aprehensión imaginativa*, es decir, real de la idea de Dios partiendo de la experiencia y comparándola analógicamente con otras realidades existentes. La conciencia, en primer lugar, impone a los hombres a la fuerza el mandato de un superior, con lo que los hombres perciben

104 Cf. *ib.*, 16-20.

instintivamente la existencia de un soberano gobernador trascendente del que provienen los mandatos, pero para asentir a la existencia de Dios como persona es necesaria la experiencia, y ésta se produce en la conciencia, pues en ésta se experimentan sensaciones o emociones de aprobación o desaprobación que son sólo posibles ante una persona, ya que los afectos sólo los excitan las personas, sólo ante una persona sentimos aprobación, desaprobación, admiración o disgusto. Todo esto implica que existe Uno trascendente ante quien la conciencia del hombre se siente responsable, se avergüenza o teme. La mente, entonces, tiene ante sí la imagen de alguna persona, que permanece en el misterio, hacia la que tienden sus afectos, pues los sentimientos que experimenta requieren un Ser inteligente como causa excitante. Si la causa de estas emociones no es de este mundo sensible, entonces el objeto al que tiende debe ser sobrenatural y divino. Dice Newman:

> "Y así, los fenómenos de la conciencia, como un mandato, pueden impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador. La conciencia es así el principio creativo de la religión"[105].

Así se obtiene la imagen de un Dios personal sobre la cual la mente puede ejercer un asentimiento real, pues en la conciencia se da verdaderamente una *experiencia personal* de relación con Dios, con fundamento en las impresiones concretas que recibe la mente las cuales excitan la imaginación. Newman califica esta experiencia como un instinto religioso, y admite que un niño, en el dictamen de la conciencia y sin experiencia previa y sin razonamiento analógico, puede percibir de un modo gradual la voz de un dueño viviente, personal y soberano. En el niño se trata de un saber existencial, que usa en sus acciones, aunque no pueda explicar aún la palabra Dios, es un saber, como diría Rahner, atemático pero real que necesita ser traducido en categorías comprensibles. La conciencia, por tanto, lleva al hombre hasta el ser que trasciende la experiencia de conciencia, un Gobernador o Juez Supremo al que la mente humana asiente realmente, como un algo concreto. Debemos subrayar aquí que esta aprehensión viva de la imagen de Dios es independiente del testimonio escrito de la revelación, entra en el campo de la religión natural y es una verdadera preparación para recibir el Evangelio, porque la conciencia es como un vínculo entre la criatura y su Creador. Además, es necesario destacar un detalle más: la conciencia vincula al hombre con un Dios personal, que permanece oculto en su misterio, y ofrece un camino concreto al hombre que le conduce a acciones morales y religiosas. Todos estos aspectos de la conciencia incitan al hombre a asentir a la verdad sobre Dios de forma real respecto a la realidad personal y

105 J. H. Newman, *El asentimiento religioso,* Barcelona, Herder, 1960, 121.

providente de Dios en sí mismo como el objeto práctico del conocimiento y del amor del hombre[106]. Mahoma tuvo la experiencia de un Dios personal, único, providente y juez de los hombres, que bien pudo ser fruto de su encuentro con Dios en la conciencia, sin necesidad del testimonio revelado, aunque su conocimiento de la revelación judía y cristiana le proveyó de medios para interpretar su experiencia y para extraer todo un sistema religioso. Como vemos, el conocimiento de Dios que nos ofrece Mahoma no necesita del apoyo de una revelación sobrenatural.

Como conclusión a esta breve presentación de la experiencia religiosa que se produce en la conciencia, y que bien pudo ser el caso de Mahoma, destacamos que para Newman la conciencia es el principio y el refrendo esencial de la religión en la mente humana, pues la supremacía de la conciencia es la esencia de la religión natural, ya que el maestro íntimo de la religión es la conciencia. ¿Qué entiende el gran teólogo inglés por religión natural? La religión, en términos generales, es el conocimiento de Dios, de su voluntad y de nuestros deberes para con él, y la religión natural, concretamente, es la situación real de la creencia religiosa de las personas piadosas del mundo no-cristiano, las creencias que profesan. Esta realidad la conocemos mediante dos vías principales en lo que respecta a nuestro propósito:

1ª) La existencia de la conciencia, que provoca una experiencia religiosa que lleva a concluir la existencia de un Dios al que adorar y proporciona un código de deberes morales.

2ª) Las enseñanzas e influencias de la conciencia encarnados en los ritos y devociones de todas las razas del mundo. La religión popular generalmente se funda en el lado peor de la religión natural: *el sentido del pecado*, sin el cual apenas tendría ritos y observancias. El sentimiento de culpa lleva al hombre a buscar los medios para llevar una vida religiosa que le haga propicio a Dios, pues conoce las consecuencias de sus pecados y se arrepiente, aunque el arrepentimiento por sí mismo no le consuele, pues su pecado sigue haciendo mal. Esto llevaría a la necesidad de la expiación y al nacimiento de las instituciones del sacerdocio y del sacrificio, pues el hombre intuye que la consecuencia última de sus pecados sería el castigo e intenta evitarlo. Curiosamente, en el Islam se ofrece un código de comportamientos para agradar a Dios, entre los que destacan los cinco pilares, pero no existe la institución del sacerdocio ni la idea de expiación, es una religión normativa[107] Se habla de un Dios misericordioso, pero no existe una

106 Cf. R. PIÑERO MARIÑO, "Los preámbulos", *o. c.*, 20-30.
107 Cf., CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, "Cien preguntas sobre el Islam", *o. c.*., 33.

> institución que vehicule la misericordia de Dios, ya que carece de la noción de redención. Esta falta hace que el musulmán se encuentre ante un Dios que ejercerá su juicio caprichosamente y que no ha dado oportunidad o medios al creyente para el arrepentimiento, y en las relaciones humanas hace que no haya sido superada la ley del talión. El musulmán vive en el temor del juicio final sin medios suficientes para prepararse. Esto tiene un aspecto positivo: la necesidad de perdón es una verdadera preparación evangélica, pues el hombre desea que Dios revele el camino para ser perdonado y cambiar de vida.

Estas vías informan al hombre de la existencia y de algunos atributos divinos, la responsabilidad del hombre ante Dios y la previsión de un premio o un castigo, según el hombre obedezca o no a Dios[108]. Bien podemos concluir que, en el caso del Islam, nos encontramos ante una depurada especie de religiosidad natural fruto de la experiencia religiosa de su fundador, pero no podemos apreciar nada en sus contenidos principales que hagan necesaria una intervención directa de Dios.

Como resulta evidente, nuestro estudio sólo ha incidido en algunos aspectos de la experiencia religiosa de Mahoma, quedan por analizar otras cuestiones muy importantes, como el profetismo del fundador del Islam o la de la verdadera religión, pero eso sobrepasa nuestras intenciones. La conclusión de nuestra investigación aparece claramente: no dudamos de la sinceridad de la experiencia religiosa de Mahoma, que podríamos clasificar como una experiencia de la revelación natural que se produjo en la conciencia de Mahoma, y que dio lugar al nacimiento de un sistema religioso plagado de semillas de la verdad procedentes del judaísmo y del cristianismo, pero que no pasa de ser lo que la teología y el Magisterio católicos clasifican como revelación natural: un esfuerzo del hombre, abierto a la trascendencia, para llegar a Dios y regular sus relaciones con Él. Esto no impide que mostremos un respeto enorme por las creencias del Islam y por su libro religioso, el Corán, que regulan las relaciones con Dios de una enorme masa de seres humanos, que de este modo, aunque no lo sepan, están preparando en su corazón lleno del deseo de conocer a Dios, la venida del Evangelio de Jesucristo, creador y redentor de toda la humanidad. Podemos terminar recordando unas palabras de Samir Khalil Samir sobre la diferencia entre el islamismo y el cristianismo:

> "Hay que señalar la existencia de una diferencia radical respecto al cristianismo. Este último no es, en primer lugar, una religión, esto es, el intento humano de representar el Misterio con una cierta idea de Dios y de poner en práctica una serie de normas éticas practicando unos comportamientos coherentes; el cristia-

108 Cf., R. Piñero Mariño, "Los preámbulos", *o. c.*, 34-39.

nismo es, más bien, un Acontecimiento, la venida de la revelación de Dios, que responde a las expectativas humanas y se hace presente Él mismo al hombre asumiendo su condición"[109].

109 CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, "Cien preguntas sobre el Islam", *o. c.*, 36.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 81-139, ISSN: 1886-4945

CRISTIANISMO E ISLAM EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

Manuel Lázaro Pulido*
Universidade do Porto

Resumen

Las relaciones entre cristianos y musulmanes transcurrieron de forma desigual. El enfrentamiento no fue el paradigma de la relación entre el Cristianismo y el Islam, pero tampoco podemos afirmar que las relaciones fueron fluidas y pacíficas. Fueron normalizadas en cuanto existieron, no en vano cristianos y musulmanes o luchaban por una misma tierra o la compartían, y cristianos había en zonas islámicas y musulmanes vivían en zonas cristianas. La división entre el mundo islámico y el cristiano existió y se reflejó en la religión, en la vida y, lógicamente en el pensamiento. La disputa era desigual según se tratara de temas filosóficos o teológicos. En el artículo se analizan algunos de estos encuentros y desencuentros. Empezamos por las más célebres, las condenas averroístas en la Universidad de París, para seguir con otras anteriores –como la controversia de Bagdad y la literatura polémica en tierras cristianas en el siglo XIII con Raimundo Martí– que nos ayudan a entender el carácter de la disputa en la Edad Media. Y concluiremos con una lectura propositiva desde la experiencia de san Francisco de Asís. Un encuentro espiritual, desde la firme convicción y el sumo respeto al otro que podría postularse como prototipo consistente en romper las barreras culturales para propiciar el encuentro interpersonal

Palabras clave: Averroísmo, Damieta, controversia de Bagdad, Raimundo Martí, san Francisco de Asís.

* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Programa C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH).

ABSTRACT

The relationships between Christians and Muslims were not equal. The confrontation was not the paradigm of said relationship, but nor can we assert that they were on good and peaceful terms. While these relationships existed, they were normalized. In fact, both Christians and Muslims used to either fight over land or share it. Besides, there actually were Christians who lived in Muslim territory and viceversa. The separation between the Islamic and Christian worlds did exist and showed on religion, everyday life and, obviously, on their way of thinking. The dispute was unequal and varied whether they were dealing with philosophy or theology. Some of these agreements and disagreements are looked into in this article. We start with the most famous: the Averroist condemnation at Paris University; and we go on with earlier discords which help us understand the nature of their dispute during Medieval times, such as the Bagdad controversy and the polemic literature written on Christian ground by Raimundo Martí in the XIII century. We will finish with a positive view of Saint Francis of Assisi's experience: a spiritual encounter from the standpoint of firm convictions and the highest respect of others which could be widely used to encourage interpersonal encounters and break cultural barriers.

Key words: Averroism, Damietta, Bagdad controversy, Raimundo Martí, St. Francis of Assisi.

I. UN CÉLEBRE (DES-)ENCUENTRO: EN TORNO A LAS CONDENAS ANTIAVERROÍSTAS. INTRODUCCIÓN

Cuando en 1268 Étienne Tempier fue nombrado prelado de París se estaban poniendo las bases de un acontecimiento intelectual ya anunciado[1], pues de todos era conocida su posición antiaverroísta y contraria a las tesis conciliadoras, amén de su recelo frente a las órdenes mendicantes. Efectivamente, once años más tarde, el 7 de marzo de 1277, prohibió la enseñanza de 219 tesis teológicas[2]. Respondía así a la carta que el papa Juan XXI había remitido al obispo

1 Cf. J. F. WIPPEL, "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris", en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1977), 169-201 (también A. DE LIBERA, "Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277", en J. A. AERTSEN y A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, 71-89).

2 H. DENIFLE y E. CHÂTELAIN (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, Paris, Delalain, 1889, 544-555. Las condenas las tenemos en una reciente edición bilingüe, con un excelente estudio preliminar en F. LEÓN FLORIDO, *1277. La condena de la filosofía*, estudio preliminar, traducción del *syllabus*, por F. León, Madrid, *A parte rei* Revista de Filosofía, 2007. Una bibliografía en las pp. 109-114. Cf. D. PICHÉ (ed.), *La condemnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires, 1977; ID., "Étienne Tempier et ses condamnations",

parisino, en la que motivado por los rumores de herejía que le habían hecho llegar desde París, le pedía que investigara y examinara quién era el causante de tales errores[3]. La condena tenía autoría y, por lo tanto, una culpabilidad que se reconoce en el prólogo del *syllabus* condenatorio: "los artistas de París que sobrepasaban los límites de su especialidad" y que despliegan sus "execrables errores, o, mejor dicho, sus orgullosas y vanas insalubres tesis", "buscando dar la impresión de que no asumen realmente lo que dicen" y "disfrazan sus respuestas"[4]. La filosofía condenada no era otra que la interpretación aristotélica por parte de los conocidos como averroístas y la teoría dependiente de ella conocida como "de la doble verdad"[5]. Y esta teoría tenía nombre y apellidos no sólo como corriente de pensamiento o de opinión, sino en cuanto que se refería a una serie de autores concretos, entre los que destacaban, junto a otros teólogos menores, significativamente Siger de Brabante y Boecio de Dacia[6].

Ahora bien, hay que decir que la célebre condena de París de 1277 no se circunscribe a un hecho meramente religioso, sino, sobre todo, doctrinal y filosófico. Esto no implica que no existiera una fluida, y muchas veces agria, polémica entre las distintas religiones que (con-)vivían en muchos territorios. La polémica era una forma literaria y un método de aprendizaje de ideas de gran calado en la tradición cultural heredera de la dialéctica socrático-platónica.

Y es que la condena del obispo de 1277 no actuaba de modo preeminente contra el pensamiento árabe en el hecho religioso, sino contra el peripatismo árabe en su diversos aspectos: el monofisismo, en el plano noético; el elogio de la felicidad intelectual y de la vida filosófica, desde la ética; y otros aspectos como el cosmológico, físico y metafísico. Que la condena estaba dirigida a una manera de entender la filosofía en su contenido y en su forma, es decir al

en *Recherches de théologie ancienne et médiéval*, 47 (1980), 231-270; K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Frankfurt am M., Dietrich, 1989.

3 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 470, 541. Cf. J Miethke, "Papst, Ortsbischof und Universität in den pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts", en A. Zimmermann (ed), *Die Auseinandersetzungen an der pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, 52-94.

4 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 473, 543: "*Magnarum et gravium personarum, crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie filcultatis limites excedentes quosdam manifestos et exacrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis, presentibus hiis annexo sell annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud Gregorii: Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne ejus eloquio audientium unitas confundatur, presertim, cum errores predictos gentilium scripturis muniant, quas, proh pudor! ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere*". Cf. E. Grant, "Note sur le syllabus 'antirationaliste' du 7 mars 1277", en *Revue Philosophique de Louvain*, 88 (1990), 404-416.

5 Cf. R. C. Dales, "The Origin of the Doctrine of the Double Truth", en *Viator*, 15 (1984), 169-179.

6 Cf. M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Miscellanea Historiæ Pontificiæ, 1941.

contenido de la teología y a la relación que debía establecer con la filosofía, se observa en que la misma se extiende de manera indistinta a los averroístas, a los maestros de artes que defienden al *bios théoretikos*, a los mismos Árabes y, en fin, a Aristóteles, y de pasada a Tomás de Aquino[7], como puede observarse en Guillermo de La Mare con su *Correctorium fratris Thomae* (1277-1279)[8], obra donde selecciona 117 tesis de la doctrina tomista, contraponiéndolas a la doctrina de la escuela franciscana, que provocó la reacción dominicana con la obra *Apologeticum veritatis super corruptorium* (1286-1287)[9]. Este hecho se observa en Oxford, donde en los días posteriores a las condenas parisinas de 1277, el 18 de marzo, el arzobispo de Canterbury, el dominico Robert Kilwardby inspira una condena a ciertas proposiciones asumidas desde la filosofía aristotélica al considerarse peligrosas[10]. Condena que reiterará años más tarde, el 29 de octubre de 1284, su sucesor, el franciscano Peckham, a pesar de que la doctrina del Doctor Angélico había sido admitida dentro de la Orden de

7 Sobre el tema existe una abundante bibliografía, señalemos algunos estudios. Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990. R. HISSETTE, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277", en A. ZIMMERMANN (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, 226-246; ID., "L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277", en *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 44 (1997), 3-31; ID., "Philosophie et théologie en conflit: Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?", en *Revue théologique de Louvain*, 28 (1997), 216-226; J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", en *The Modern Schoolman*, 72 (1995), 233-272.

8 GUILLERMUS DE LA MARE, *Correptorium Corruptorii/Correctorium Fratris Thomae*, en P. GLORIEUX (ed.), *Les premières polémiques thomistes: I, Le Correctorium Corruptorii "Quare"'*, Kain, Le Saulchoir, 1927; ID., *Le Correctorium corruptorii "Quaestione". Texte anonyme du ms. Merton 267. Edition critique*, ed. por J. P. Muller, Roma, Centro Studi S. Anselmo, 1954. Cf. F. PELSTER, "Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas", en *Gregorianum*, 28 (1947), 220-235; R. HISSETTE, "Trois articles de la seconde rédaction du «Correctorium» de Guillaume de la Mare", en *Recherches de théologie ancienne et médiéval*, 51 (1984), 230-241; M. J. F. M. HOENEN, "The literary reception of Thomas Aquinas' view on the provability of the eternity of the world in De la Mare's Correctorium (1278-1279) and the Correctoria Corruptorii (1279-ca.1286)", en J. B. M. WISSINK (ed.), *The eternity of the world in the thoughts of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden, Brill, 1990, 39-68; ID., "Being and thinking in the *Correctorium Fratris Thomae* and the *Correctorium Corruptorii Quare*: schools of thought and philosophical methodology", en J. A. AERTSEN, K. EMERY JR. y A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. After the Condemnation of 1277: Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, 417-435; S. PODLECH, "Freiheit und Gewissen, eine scholastische Kontroverse am Beispiel des Franziskanertheologen Wilhelm de La Mare", en *Collectanea Franciscana*, 71 (2001), 421-445; A. OLIVA, "La deuxième rédaction du Correctorium de Guillaume de la Mare: Les Questions concernant la I pars", en *Achivium Franciscanum Historicum*, 98 (2005), 421-464.

9 RAMBERTUS DE PRIMADIZZI DE BOLONIA**,** *Apologeticum veritatis contra corruptorium. Édition critique*, ed. por J. P. Müller, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943. Cf. M. D. JORDAN, "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics", en *Speculum*, 57 (1982), 292-314.

10 Cf. *Collectio errorum in anglia et parisius condempnatorum*.

Predicadores. Aún así renovó la condena considerando estas enseñanzas como heréticas el 30 de abril de 1286[11].

Pero como hemos dicho, los orígenes de la polémica venían de lejos, y podemos ver ya las primeras huellas de una serie larga de condenas a través del siglo XIII (un ejemplo de esta serie de condenas se catalogan en la *Collectio errorum in anglia et parisius condempnatorum*[12]) al inicio de la vida universitaria. Así, en 1210, en el sínodo eclesiástico de Sens, se prohíbe la lectura de los libros naturales (*Libri de naturali philosophia*) de Aristóteles, así como la de sus comentarios, tanto en público como en privado, bajo pena de excomunión. La prohibición, motivada por el panteísmo de Amalrico de Bène (reprobado públicamente en el IV concilio Lateranense) y David de Dinat[13], se extendía a la *Física* y a la *Metafísica* de Aristóteles, a los libros en que se exponía la concepción de la naturaleza, incluida la humana (*De anima*), como una estructura de esencias eternas sometidas a una legalidad necesaria e inmutable, ajena a las Escrituras y al mensaje cristiano. La sospecha de los teólogos sobre la facultad de Artes se traslada a sus Estatutos de modo que en agosto de 1215 el legado papal, el cardenal Roberto de Courçon prescribe las lecturas que han de realizarse en las facultades de artes y teología, indicando expresamente para los primeros aquellas lecturas que no han de hacerse, es decir enseñarse[14]. Las lecturas explícitamente referidas son las obras lógicas aristotélicas, y de otros autores, citándose además de a los autores ya mencionados (Amalrico de Bène y David de Dinat), a Mauricio Hispano[15]. El hecho de que condenaran las obras prueba

11 Cf. J. A. Aertsen, K. Emery Jr. y A. Speer, (eds.), "Nach der Verurteilung von 1277", *o. c.*

12 Colección de treinta y dos capítulos en la que se presentan los errores condenados en 1277 por el arzobispo Robert Kilwardby en Oxford, en 1241; las prescritas por el obispo William de Alvernia en 1270 en Paris; y, por último las del obispo de Paris, Stephen Tempier, en 1277. Cf. H. Anzulewicz, "Eine weitere Überlieferung der Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum im Ms. lat. fol. 456 der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz zu Berlin", en *Franziskanische Studien*, 74 (1992), 375-99.

13 Así podemos ver en los Documentos 11 y 12 (1210) del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, 70 y 71: "*Decreta magistri Petri de Corbolio Senonensis archiepiscopi, Parisiensis episcopi atque aliorum espisocporum Pariis congragatorum super haereticis comburendis et super libris Aristotelis aliorumque (11); (12) Hae sunt haereses, pro quilus quidam sacerdotes et clerici, sectatores Amalrici, Parisius igne examinati et consumpti sunt*". La condena a Almarico en el IV Concilio de Letrán dice así: "Reprobamos también y condenamos la perversísima doctrina de Almarico, cuya mente de tal modo cegó el padre de la mentira que su doctrina no tanto ha de ser considerada como herética cuanto como loca", en E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, n. 433.

14 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 20, 78 "*Robertus cardinalis legatus praescrebit modum legendi in artibus et in theologia, indicat quos libros magistri artium debeant legere, ordinar discplinam scholarium et generaliter statum Universitatis*".

15 *L. c.* "*Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova inscolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscilianos vel alterum ad minus. Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadruvialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de methaphisica et de naturali*

que estaban siendo ya manejadas por los teólogos en la construcción de su pensamiento. En 1229, la recién fundada Universidad de Toulouse se aprovecha de la coyuntura y en una estrategia competitiva hace oídos sordos a la prohibición para así atraer profesores y, con ello, alumnado a sus aulas, movidos por la posibilidad de poder utilizar en la docencia la nueva bibliografía. Una estrategia que durará hasta 1245, año en el que Inocencio IV extienda a esta universidad la prohibición que había realizado en 1231 en la Universidad de París, tal como vemos a continuación.

Efectivamente, el 13 de abril 1231 el papa Gregorio XI dicta la bula *Parens scientarum*, en la que se dirige a la comunidad universitaria (maestros y estudiantes) y establece, confirmando los Estatutos de 1215, sus líneas directrices. Del mismo modo, recuerda las lecturas adecuadas en la facultad de Artes ante las inquietantes noticias de discrepancias que llegaban a la sede papal. Así que la restricción de las lecturas nacían con el fin de que pudieran ponerse coto a las cuestiones que inquietaban a los estudiantes y hacían tambalear las verdades teológicas, cosa que no convenía a nadie, nada más que "al diablo"[16]. La Bula supone poner negro sobre blanco las suspicacias que en París existían entre las facultades de Teología y la de Artes. En esta contienda la batalla la gana de momento la teología en el plano teórico e institucional, pues la filosofía tiene que supeditarse al dictamen de los maestros de teología, encargados de examinar los escritos y censurar los libros prohibidos (entre los que se citan los señalados ya en 1210)[17]. Es el reflejo de la célebre sentencia de que la filosofía es la *ancilla* o sierva de la teología. La comisión nunca realizará el trabajo y Aristóteles nunca será purgado, si bien Urbano IV confirma estos estatutos en 1263, al menos de forma protocolaria[18].

En 1241 las autoridades universitarias y eclesiásticas condenaron de forma explícita una serie de diez proposiciones enseñadas por maestros parisinos[19].

philosophia, nec summe de eisdern, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heetici, aut Mauricii hyspani.". De Mauricio Hispano, excepto de esta referencia no disponemos de muchos datos, cf. A. MARTÍNEZ, "Aristotelismo hispano e la primera mitad del siglo XIII", en *Estudios filosóficos*, 33 (1984), 59-84.

16 *Ib*., n. 79, 137. "*Unde cum super dissensione ibi diabolo instigante suborta, studium enormiter disturbante, questiones ad nos delatas audiverimus diligenter, eas potius provisionis moderamine quam judiliali sententia de fratrum nostrorum consilio duximus sopiendas*".

17 *Ib.* n. 79, 137-138. "*De phisicis autem et artistim ac aliis cancellarius bona fide promittet examinare magistros, et non nisi dignos admittens repellet indignos (...) Ad hec jubenms, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinarie semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti nuere, Parisius nop utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati*".

18 *Ib.*, n. 382, 426-427: "*Urbanus IV Universitati Parisiensi privilegium fori confirmat*".

19 *Ib.*, n. 128, 170-172: "*Decem errores contra theologicam veritatem reperti in quibusdam scritis (frat. Stephani) et proscripti Parisiis a Guillelmo Parisiensi episcopo et Odone cancellario de consilio omnium magistrorum theologicae facultatis*".

Algunas de estas tesis hacían referencia, en consonancia con lo acontecido, a la teología griega. Por ejemplo, el primer error ("*Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*") hablaba de la visión beatífica y se cuestionaba sobre el conocimiento de Dios, afirmado desde la teología de origen griego, es decir desde las "teofanías" de Escoto Eriúgena, autor que puso de largo en el ámbito latino al Pseudo-Dionisio. Se partía de la tesis de la inaccesibilidad e incognoscibilidad de Dios, acentuando de forma insospechada la teología negativa, lo que contradecía la lectura latina del agustinismo que remitía al conocimiento inmediato de la esencia divina (visión facial). También se podría referir el tercer error que afirmaba que el "Espíritu Santo en tanto que lugar o amor no procede del Hijo sino del Padre" ("*Tertius, quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tantum a Patre*"), o la séptima que enunciaba la existencia de una pluralidad de ideas en Dios que no son Dios ("*Septimus, quod multe veritates sunt ab eterno, que non sunt Deus*"). En ellas desde la inspiración griegas, daban lugar a un intermediario, no divino, entre el mundo y las ideas en Dios, afirmaciones que serán combatidas por la Orden de Predicadores bajo el impulso del obispo de París Guillermo de Augvergne[20] y por el Canciller de la universidad Eudes de Châteauroux. En los capítulos generales de 1243, 1244 y 1256 se reafirma la necesidad de espulgar de la reflexión teológica estas doctrinas y eliminar las trazas de los errores de las obras que las difunden, de modo que no caigan en manos de los lectores y estudiantes.

Una vez ejercida la presión sobre las ideas filosófico-teológicas de origen griego, los agustinianos (latinos) –la corriente predominante– ejercen un segundo movimiento de control que tiene como objetivo el peripatismo árabe. La condena llegará a afectar al mismo Tomás de Aquino.

De este modo, el 10 de diciembre de 1270, el ya obispo de París, Étienne Tempier, prohibía la enseñanza de trece tesis filosóficas:

> "1. Solo existe un intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres (*Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*).
>
> 2. Es falsa o impropia la proposición: el hombre piensa (*Quod ista es falsa vel impropria: Homo intellegit*).
>
> 3. La voluntad humana quiere y elige por necesidad (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*).
>
> 4. Todo lo que sucede aquí abajo se somete a la necesidad de los cuerpos celestes (*Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium*).

20 Cf. R. J. Teske, "William of Auvergne's Rejection of the Platonic Archetypal World", en *Traditio*, 55 (1998), 117-130.

5. El mundo es eterno (*Quod mundus est eternus*).

6. No ha existido nunca un primer hombre (*Quod nunquam fuit primus homo*).

7. El alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, muere al mismo tiempo que su cuerpo (*Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*).

8. El alma separada del cuerpo, después de la muerte, no puede quemarse por un fuego corporal (*Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*).

9. El libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, enmudecida por la necesidad del deseo (*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili*).

10. Dios no conoce los singulares (*Quod Deus non cognoscit singularia*).

11. Dios no conoce otra cosa que a sí mismo (*Quod Deus non cognoscit alia a se*).

12. La Providencia divina no rige las acciones del hombre (*Quod humani actus non reguntur providentia Dei*).

13. Dios no puede otorgar la inmortalidad a una realidad mortal o corporal (*Quod Deus non potest dare immortalitem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortati*)"[21].

Muchas de estas tesis provenían bien de Averroes (las tesis 1 y 2), bien de los filósofos árabes en general (tesis 4). La condena lo que hace, de hecho, es rechazar virtualmente la explicitación del sistema emanantista del peripatismo, la teoría de las inteligencias e incluso de la astrología, que, contrariamente a la astronomía, eliminaba la libertad humana desde el destino (*fatum*) astral. Entre los maestros sospechosos se encontraban aquellos que actuaban bajo la influencia de Siger de Bravante[22]. Así, la tesis condenatoria sobre la aseveración de que "no ha existido ningún primer hombre", es la traducción de la afirmación aristotélica y averroísta de la eternidad de las especies naturales, realizada por Siger en una cuestión lógica de 1269[23].

Dos años más tarde, los teólogos se fijaron más en los filósofos. El 1 de abril de 1272, el estatuto (*Statutum facultatis artiunt contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt simulque*

21 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 432, 487.

22 Cf. F. VAN STEENBERGHEN, "Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école", en *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), 130-147.

23 SIGER DE BRABANT, *Quaestiones logicales, Quaestiones morales, Quaestiones naturales de Paris, Quaestiones naturales de Lisbonna, Quaestio utrum haec sit vera, Sophisma. Omnis homo*, ed. por B. Bazan. Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1974. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Vander-Oyez, 1977.

philosophiam, contra fidem determinare audeat[24]) promulgado, a instancia de los teólogos, por la facultad de artes de la Universidad de París prohibía (*Quod si quis in hoc rebellis fuerit, pena secundum facultatis nostre arbitrium sue culpe competenti ac debita puniatur*) a los maestros y bachilleres en artes el poder disputar una cuestión puramente teológica. Si una cuestión filosófica comprometiera e interfiriera en el ámbito teológico no existían muchas salidas para el estudiante o maestro de artes. En el caso de que existiera una oposición entre filosofía y teología, no tenía derecho alguno a inclinarse a favor de la filosofía. A lo sumo podía refutarla en el caso que deseara verter una opinión. Lo más prudente es que tomara la otra opción, que era la de hacer valer su derecho a callarse, renunciando así a abordar la cuestión.

Las indicaciones del estatuto no fueron respetadas como se pone de manifiesto en las condenas más generalizadas de 1277 y, sobre todo la evolución posterior de los acontecimientos, donde se observa que, al contrario de lo que se pretendía, terminaron provocando una concepción más decididamente peripatética del mundo por parte de unos y una respuesta más encendida por parte de otros.

En fin, las condenas al averroísmo del siglo XIII no suponen tanto una reacción contra el pensamiento árabe, como una decidida apuesta por la supremacía de una tradición asentada a lo largo de siglos de pensamiento que tiene como base al obispo de Hipona y que se conoce con el nombre de agustinismo. La llegada del *Corpus aristotelicum* a través de los ensayos de asimilación árabes, judíos e hispanos[25], y del *Corpus dionysianum*, provocan en el agustinismo una reacción al sentirse agredido por esta lectura y el carácter polémico que se desarrolla de modo especial en la naciente Universidad.

Ahora bien, lo que pasa es que Aristóteles se introduce, en gran parte, gracias a la labor comentarista de Averroes[26]. De modo que el triunfo del aristotelismo se manifiesta cuando ya se le había unido Averroes, manifestándose en 1255 en los Estatutos de la facultad de Artes de París que establecen la obligación para el estudiante de leer todo Aristóteles y sus comentadores (Averroes y Avicena)[27]. Es decir, lo que tenemos en la relación cultural y de pensamiento entre las tres religiones es la adopción de posiciones filosóficas. Un posicionamiento que muchas veces hace que se unan autores de diversas confesiones.

24 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 441, 499-500.

25 Cf. J. Inglis (ed.), *Medieval philosophy and the classical tradition: in Islam, Judaism and Christianity*, Richmond, Curzon, 2002.

26 Cf. F. E. Peters, *Aristoteles arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*, New York, State of New York University Press, 1968.

27 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 256, 277-279. "*Statum facultatis artium de modo docendi et regendi inartibus, deque libris qui legendi esset*".

Los escolásticos acudieron con gran profusión a las ideas de autores árabes o judíos en virtud de su propia posición filosófica. Así, podríamos destacar la contribución que la filosofía musulmana y judía realizan en el Occidente cristiano[28]. Una contribución que pasa tanto por las traducciones árabes y latinas y la transmisión original de Platón y de Aristóteles, como por las decisivas aportaciones filosóficas[29] y científicas[30] árabes y hebreas.

Distinta a estas condenas y polémicas que se centran en la dialéctica razón y fe, filosofía y teología, aristotelismo y agustinismo, pensamiento griego y latino[31]... se situarán otras disputas famosas, sobre todo entre cristianos y judíos como la que en 1263 se establecerá, bajo el auspicio del rey de Aragón, Santiago el Conquistador, entre el dominico Pablo Cristiano (Pau Cristià), judío converso, y el rabino Moisés ben Nahman (Nahmánides de Gerona). Otro tipo de relaciones, dentro del pensamiento, que discurren por caminos en los que sin olvidar ni mucho menos la filosofía entran en juego otras circunstancias. No sólo nos referimos a las polémicas entre sabios, de una manera general, sino también a relaciones más directas, buscadas y provocados por el celo espiritual. En concreto, nos interesará resaltar aquí el encuentro de una gran figura espiritual de la historia del cristianismo con el mundo musulmán allende las fronteras cristianas. Nos referimos al viaje que san Francisco de Asís hizo por tierras musulmanas en el impulso misionero que empieza a realizarse en el siglo XIII

28 Existen muchos estudios, como por ejemplo el del profesor Rafael Ramón Guerrero colaborador en este libro: "Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval", en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad media en la península Ibérica*. *Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 1994, 353-370.

29 Cf. H. DAIBER, "L'incontro con la filosofia islamica", en P. ROSSI y C. A. VIANO (eds.), *Storia della filosofia.- Vol 2 Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1994, 180-195 y G. DAHAN, "L'incontro con la filosofia ebraica", en *ib.*, 196-214. Resulta interesante ver la influencia en la terminología filosófica latina, cf. H. HUGONNARD-ROCHE, "La tradition syro-arabe et la formation du vocabulaire philosophique latin", en J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la Latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1997, 59-80. Sobre los traductores del árabe señalamos el siguiente artículo en el que aparece una extensa bibliografía hasta esa fecha: H. DAIBER, "Lateinische Übersetzungen arabisher Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. stand und Aufgaben der Forschung", en J. HAMESSE y M. FATTORI (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque international de Cassino 15-17 juin 1989*, Louvain-la-Neuve – Cassino, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1990, 203-250.

30 Existe una abundante literatura, señalamos a modo de indicación H. HUGONNARD-ROCHE, "The influence of Arabic astronomy in the medieval West", en R. RASHED (ed.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, vol. 1, London-New York, Routledge, 1996, 284-305 e ID., "Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine", en *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano, Miscellanea del centro di Studi medioevali, 1998, 89-109.

31 Sobre las polémicas que hemos apuntado y desde el prisma de fe y razón podemos ver John F. WIPPEL, *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.

y que implica un gran esfuerzo de inculturación por parte de los misioneros y entre los que podemos señalar las figuras de Ramón Martí y Ramón Llull[32]. Filosofía, polémica y el viaje del santo de Asís van a ocupar este estudio, sobre todo, este último episodio, del que esperamos sacar alguna conclusión respecto del viaje al interculturalismo en el siglo XXI.

La influencia del pensamiento semita y, en nuestro caso, del Islam en el pensamiento cristiano, occidental y europeo, es indiscutible y la relación inevitable, pues el espacio geográfico y vital (*dār al-Islām*, según el término empleado en el derecho islámico) en el que se desarrolla la religión anunciada por el profeta Mahoma (el *Islām*) nace en una cultura de raíces judías y cristianas y se nutre de las contribuciones de judíos, cristianos y miembros de otras confesiones. Desde el punto del pensamiento, es cierto que el Corán tiene como característica el hecho de que, a diferencia de otros textos sagrados como la Biblia, es realmente intraducible. El Corán fue revelado en lengua árabe y esto confiere a su estilo el pertenecer a la misma acción revelada. Cualquier circunstancia sobre el texto es una interpretación, por lo que una traducción sería realmente un comentario, pues el estilo literario y su lengua pertenecen al campo de la revelación. El Corán es Palabra de Dios de una forma absoluta. Esta realidad marca el pensamiento islámico tanto en la forma de hacer teología y filosofía, en el interior del mundo musulmán, como en el propio desarrollo del pensamiento polémico. Con frecuencia, cuando los cristianos realicen las primeras traducciones al latín del Corán (que inaugura Robert de Ketton en Toledo, el año 1143[33]) no repararán en este principio interpretativo del Islam sobre la lengua árabe como idioma divino, pues en el cristianismo no había parangón con la Biblia (véase la edición de la Vulgata y sucesivas recensiones[34]), ni variaba el contenido revelado de la Palabra de Dios en el judaísmo al haber sido traducido al griego en Alejandría (versión de los LXX).

32 Cf. G. C. Anawati, "La rencontre de deux cultures, en occident, au moyen-âge: dialogue islamo-chretien et activité missionaire", en *Estudios Lulianos*, 29 (1989), 155-178.

33 Cf. J. Martínez, "Observaciones a la traducción latina del Corán (Qur'an) de Robert de Ketton", en J. Hamesse (ed.) *Les traducteurs au travail. Leurs Manuscrits et leurs Méthodes*, Turnhout, Brepols. 2000, 115-127; Id., "Trois traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Vénérable-Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia", en *Revue des Études Latines*, 80 (2002), 223-236; Id., "Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia", en *EUPHROSYNE*, 31 (2003), 491-503; Th. E. Burman, "Tafsir and Translation: Traditional Arabic Quran Exegesis and the Latin Qurans of Robert of Ketton and Mark of Toledo", en *Speculum*, 73 (1998), 703-732. Sobre las traducciones latinas en general: H. Bobzin, "Latin Translations of the Koran. A short overview", en *Der Islam*, 70 (1993), 193-206.

34 Cf. G. Dahan, "Lexiques hébreu-latin? Les recueils d'interprétation de noms hébraïques", en J. Hamesse (ed.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge,* Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1996, 481-526; Id., "La critique textuelle dans les correctoires de la Bible au XIIIe siècle", en A. de Libera *et alii* (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet,* Paris, Vrin, 1997, 365-392.

Cristianismo e islamismo convienen en el hecho de compartir la Palabra de Dios como un espacio sagrado, en la medida en que el hombre puede efectuar y operar en ella una convergencia efectiva entre el hombre y Dios, y en ella se desarrolla la experiencia espiritual y religiosa de la humanidad. Así cristianos y musulmanes comparten el hecho de vincular la Palabra de Dios a la historia a través de la revelación y de entender que la Escritura es un espacio que provoca la reflexión y la actualización respecto del tiempo en el que se vive. Pero, mientras que para los cristianos se trata de una revelación progresiva, una historia de la salvación, que el hombre va viviendo desde la pedagogía divina a través de su experiencia humana y que llega a su cima en Jesucristo. Para los musulmanes, la Palabra revelada en la historia profética (los profetas, enviados) culmina en la palabra revelada al profeta Mahoma: el Corán. Si para los cristianos la Palabra de Dios es el lugar de encuentro con la persona de Cristo, para los musulmanes la Escritura es un espacio espiritual, práctico, social, y existencial[35]. Lógicamente, la hermenéutica e interpretación variarán y esto se ha de dejar sentir tanto en la teología como en la filosofía. Y, por lo tanto, provocará no pocas controversias entre los intelectuales de una y otra religión entre sí, dependiendo de dónde se carguen las tintas en la propia exégesis, como en la polémica interreligiosa[36].

Pero, además, en el desarrollo mismo de la cultura árabe las relaciones se hacen inevitables, pues si bien es cierto que ésta alcanzará una gran altura y enorme repercusión que parece ganar una distancia insalvable respecto de la cultura arraigada en la religión cristiana, precisamente en ello, de nuevo, se establecen encuentros. Efectivamente, la dimensión más especulativa con sus matices, nacidos de las propias características del Corán y la reflexión coránica, a saber la teología (*kālam*), la mística (*sufismo* y *taṣawwuf*) y la filosofía (*falsafa*)[37] van a encontrar gran eco y vasos comunicantes en el quehacer intelectual cristiano, que aprovechará este impulso para desarrollar, desde la adopción de la distancia entre fe y razón, unas cotas de ampliación del pensamiento práctico árabe y las matemáticas de características que elevan exponencialmente sus resultados desde la Edad Moderna[38]. Precisamente lo que veíamos al inicio de esta exposición, en las condenas de 1277, amén de un juicio sobre

35 Cf. GROUPE DE RECHERCHES ISLAMO-CHRÉTIEN DE PARIS, "Les Ecritures comme espace sacré", publicado el 28 de enero de 2007, fichero .pdf creado el 25 de julio de 2007, disponible en http://www.gric.asso.fr

36 Cf. E. PLATTI, "Révélation: questions islamo-chrétiennes au Moyen-Âge", en AA. VV., *Conférences du Centre el-Kalima*, Bruxelles, Centre el-Kalima, 1980, 1-18.

37 Cf. M. PARVIZ, *Essays in Islamic philosophy, theology, and mysticism*, Oneonta, Oneonta Philosophy Studies, 1995.

38 Cf. E. GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Aristóteles es el establecimiento nada fácil y no menos traumático (pero necesario) de un cambio en el epicentro cultural heredero de la tradición más original de las fuentes grecolatinas. Si en la lejanía Grecia dio, en cierto sentido, paso a Roma, pasando por Alejandría, el foco especulativo en el período medieval, dormida o amenazada Constantinopla, pasa de Grecia a Bagdad, y, de ahí, ante las divisiones internas entre abbāsies y fāṭimidas y las amenazas turcas y mongolas, a Córdoba, que bajo la presión de la Reconquista termina legando el tesoro de sus fuentes a Toledo y la controversia a París[39].

Por lo que el tipo de (des-)encuentro encarnado en las condenas parisinas a las tesis averroístas, no muestra nada más que un progreso espacio-temporal en el devenir de las ideas filosóficas. El debate que allí se establece entre fe y razón es la reedición de lo que tuvieron que afrontar los primeros cristianos con la avanzadilla de Filón de Alejandría y a la que no escapó tampoco la filosofía islámica. No en vano el Islam se topó deliberadamente con el caudal de ideas, métodos y pensamientos que traían consigo los textos de los filósofos griegos y que culminó con el la traducción al árabe en poco más de un siglo –se inició en el último tercio del siglo VIII y finalizó a comienzos del siglo XI– de la prácticamente totalidad del saber griego, heredando así toda su tradición[40]. Por lo que el interrogante dialéctico entre las facultades de la fe y la razón se abre paso en el mundo islámico, es decir, ¿cómo posicionarse ante la dialéctica que muchas veces parece instalarse entre la fe y la razón, sobre todo, en algunas de sus posiciones y proposiciones? El profesor Rafael Ramón Guerrero expone con precisión las tres orientaciones que tuvieron lugar en el mundo islámico ante esta disyuntiva:

> "En primer lugar, una tendencia antiracionalista, que se caracterizó por el rechazo de toda aportación ajena a la Revelación y a la Tradición. En segundo lugar, un movimiento, muy amplio en sus manifestaciones y expresiones, que adoptó una actitud intermedia entre la filosofía griega, al aceptar algunos de sus aspectos, y los principios religiosos islámicos, que fueron considerados como los pilares intelectuales; fue un movimiento que fecundó positivamente la cultura islámica, puesto que promovió una gran renovación en las ciencias tradicionales al introducir en ella postulados de la razón griega; destacaron la elaboración de la Teología de la Historia como ciencia. Finalmente, la última orientación que apareció fue el movimiento conocido con el nombre de *Falsafa*, es decir, la

39 Sobre la trasnferencia de conocimientos árabes en el continente cf. A. Fidora, "Von Toledo nach Paris - Wege der Wissenschaft und der Wissenstheorie im 12. Jahrhundert", en *Forschung Frankfurt*, 19 (2001), 31-39.

40 Cf. F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, New York, Routledge, 1994. (ed. original: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Artemis, 1965).

> continuación del pensar filosófico griego en el mundo islámico, pero elaborada desde supuestos musulmanes"[41].

Ante esta situación el cruce a partir de la filosofía estaba condenado a (re-) producirse en cuanto la ocasión se presentara. Pero existieron otros modelos de encuentro desde el pensamiento teológico y misionero, más específicamente doctrinales o vivenciales, centrados en la apologética y la teología. Y es que las diferencias culturales existían al menos desde dos planos: desde el evidente de la religión profesada, y desde el subyacente entre Oriente y Occidente.

Si bien no se puede establecer como paradigma de relación entre el Islam y el Cristianismo el enfrentamiento y la lucha, tampoco podemos afirmar que las relaciones fueron fluidas y pacíficas. Fueron normalizadas en cuanto existieron, no en vano cristianos y musulmanes o luchaban por una misma tierra o la compartían, y cristianos había en zonas islámicas y musulmanes vivían en zonas cristianas. La división entre el mundo islámico y el cristiano existió y se reflejó en la religión, en la vida y, lógicamente en el pensamiento. Pero no era la única división, antes ya existía una más clara falla en el mundo bajo el dominio de la esfera grecolatina entre una zona dominada por la lengua y el pensamiento griego y otra zona de influencia de lengua latina. Zonificación que se expresó en la misma división imperial, y en la evolución posterior en la adaptación al influjo bárbaro en Occidente y la constitución del Imperio bizantino en la zona más oriental. Bizancio y el Occidente medieval son, pues, dos mundos, dos civilizaciones que parten del mismo punto que se expresó de forma heterogénea y se desarrollaron de una forma dispar, y en no pocas ocasiones hostil, como sucede en el cisma eclesial o durante la ocupación latina de Constantinopla. Esta ruptura tiene con la entrada en escena del Islam un doble efecto.

Por una parte, las consecuencias de la división se reflejan en el propio pensamiento islámico de la que solemos mencionar dos tradiciones focalizadas en Bagdad y en Córdoba. Podemos hablar de dos mundos islámicos con sus realidades políticas propias, su fisonomía intelectual y caracterización filosófica que se expresa, desde el punto de vista del pensamiento, en formas propias de entendimiento y de contacto con el mundo cristianizado. Por lo que cada uno tiene sus encuentros y viven sus propios procesos interreligiosos, en un impulso diferenciador que provocará un intercambio de ideas dentro del Islam.

Así, a partir de que pisaran tierra hispana los musulmanes en el 711 con la victoria de la avanzadilla comandada por el berebere Tārik, quien prestara su nombre a Gibraltar, la situación intelectual que encontraron no se asemejaba

41 R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 2002, 52. Esto mismo explicado de forma más extensa por el mismo autor en ID., *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2001, 49-54.

en demasía a la que dejaron en el Islam oriental. La tradición filosófica y la situación cultural en general sobrevivían gracias al patrimonio heredado de la escuela isidoriana como reflejo del legado filosófico visigótico, pero no era comparable al esplendor cultural musulmán[42]. La diferencia del nivel intelectual que existía entre Europa durante la Edad Media y el ofrecido por Bizancio, el Islam y los judíos de Oriente, era abismal. Por citar un dato concreto, pero significativo del desnivel cultural entre Europa y el mundo semita oriental y occidental: mientras Carlos V el Sabio, rey de Francia (1337-1380), contaba con una biblioteca de 900 libros, cuatro siglos antes, Bagdad tenía cien bibliotecas públicas, la principal de las cuales contenía 1.000.000 de volúmenes, la de El Cairo 1.600.000 y la de Córdoba 500.000[43].

Aunque existía un antagonismo político entre los gobernantes omeyas de la península y los califas abasíes de Bagdad, existió un constante trasiego de andalusíes al oriente, motivado por la peregrinación, la educación, el comercio, el espionaje,... que provocó que los centros culturales se dieran a conocer en al-Andalus y con ellos la ciencia y filosofía.

El primer pensador andalusí del que se tienen noticias fue Ibn Masarra [Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. Massarra] (883-931), de influencia neoplatónica y del sufismo. La llegada del Califato de Córdoba en la primera mitad del siglo X propicia el desarrollo de la filosofía. Destaca el autor cordobés Ibn Ḥazm [ʻAlī b. Aḥmad b. Saʼīd b. Ḥazm] de Córdoba (994-1063). Su hijo nos cuenta que había compuesto casi cuatrocientos volúmenes, con un total cercano a las ochenta mil páginas. Tras este extraordinario filósofo, jurista y pensador, podemos citar autores como el pacense Ibn al-Sīd [Abū Muḥammad ʻAbd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī] (1052-1127), y el zaragozano Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ṣāʼig b. Bāŷŷa († 1139), conocido como Avempace, en plena época almorávide. En la era almohade destacan el accitano (Guadix) Ibn Ṭufayl [Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al.Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭufayl al-Qaysī] (ca. 1110-1185), y el cordobés Abū l-Walīd Ibn Rušd conocido como Averroes (1126-1198).

Por otra parte, el segundo efecto se deja ver en el significado que va a alcanzar el Islam en cuanto que genera el sentimiento de parentesco entre el Occidente y el Imperio bizantino frente al enemigo común que amenaza la cosmovisión cristiana y que también se refleja en estilos de intercambio forjados por la controversia[44]. De hecho, el tiempo que trascurre entre 1261 y

42 Cf. R. Ramón Guerrero, "Historia", *o. c.*, 65-66.

43 J. Lomba, *La raíz semítica de lo europeo*, Madrid, Akal, 1997, 14.

44 Cf. A. Th. Khoury, *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, Brill, [2]1972.

1453, fecha en la que Constantinopla cae en mano del Imperio otomano, es un periodo de intensa relación entre los dos mundos cristianos.

Un patrón que encarna esta circunstancia es la del conocido, debido al discurso de la lección magistral en la Universidad de Ratisbona impartida por Benedicto XVI, Manuel II Paleólogo. Traído a la memoria por el Papa, aprovechando una reciente edición de sus obras, expresa muy bien la complejidad de las relaciones entre el Islam y el Cristianismo. Manuel II Paleólogo fue el segundo emperador que visitó Occidente, siendo precisamente su padre Juan V, el primero. Hombre, como otros emperadores bizantinos, de gran afición por la literatura y de extenso conocimiento teológico gustó de la polémica, dedicó parte de su tiempo a escribir numerosas obras de diversa temática y formato: teológicas, retóricas, poéticas, así como de una colección de epístolas que afortunadamente se han conservado. Destacan el *Epitafio al Déspota Teodoro de Mistra* (su hermano), un *Tratado sobre los sueños*, un *Tratado sobre los Deberes de un Príncipe*, una *ékfrasis* sobre un tapiz del antiguo palacio del Louvre (durante su visita a la corte de Carlos VI entre 1401 y 1402 en el viaje al que nos estamos refiriendo) , amén de sus cartas, muy notables por su valor histórico y literario, entre los que está la larga y supuesta conversación y diálogo teológico con un musulmán, fuente de la cita del Pontífice en Ratisbona y que inspira y motiva en cierto sentido este estudio[45]. El sabio emperador bizantino realiza una dilatada visita a Occidente (1393-1403) para solicitar su ayuda frente al peligro Turco que amenaza a las puertas de Constantinopla. Un largo periplo de visitas al papa Bonifacio IX en Roma, al papa Benedicto XIII en Aviñón y a diversos monarcas occidentales como los reyes de Francia, Aragón y Portugal que más allá de sus resultados políticos y militares, que no fueron de gran fecundidad, muestran la unidad identitaria que el Islam va a provocar en el cristianismo. El ejemplo de este empeño de unión tiene su colofón el día del funeral de Manuel II Paleólogo, cuya oración fúnebre fue pronunciada por Besarión, futuro cardenal de la Iglesia de Roma y ferviente defensor y partidario de la unión de las dos iglesias cristianas.

En este aspecto no faltan autores que examinan la relación en la Edad Media entre el Islam y el Cristianismo desde los parámetros de la dialéctica, de modo que la formación de Europa puede explicarse, en cierto sentido, desde "las luchas y pugnas" que mantuvo con el Islam. Así lo afirma Hichem Djaït, en un artículo traído a la luz por el profesor Joaquín Lomba y que reproducimos:

45 Benedicto XVI refiere la siguiente cita que reproducimos: A. TH. KHOURY, *Manuel II Paleólogo, Entretiens avec un Musulman. 7e controverse*, Sources chrétiennes n. 115, París 1966. Mientras tanto, Karl Förstel ha publicado en el Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redacción de A. Th. Khoury – R. Glei) una edición comentada greco-alemana del texto: *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996.

> "El hecho de que la Europa medieval eslabón débil que vivía en estado latente jugase un papel modesto en la ordenación del mundo futuro no justifica que haya que oscurecer esa edad preparatoria. En el siglo VII, la barbarización que ensombreció a una Europa informe y frágil fue sincrónica de la impetuosa conquista árabe; y el vacío del siglo X coincidió con la plenitud del siglo IV de la Hégira, summum del clasicismo islámico [...] De esa edad, la Europa moderna fue la hija y el islam el padre. La cristiandad medieval, más que particularidad en relación a Bizancio o reminiscencia imperial, fue la expresión movilizadora de Europa frente al islam, una expresión que culminó con las Cruzadas: contraataque, extroversión, derroche de energía, escuela de civilización para Europa. La Península Ibérica, que dio el primer paso en la servidumbre del mundo a Europa, sólo existió y se definió en la larga aventura de la *Reconquista* con su duelo con el islam. Generalmente, se insiste sobre las influencias técnicas y culturales; nos parece mucho más importante esa *dialéctica política del yo y del mundo* por la cual Europa adquirió conciencia de su entidad, lo que vuelve a plantear el problema de la propia génesis de Europa [...]. El islam era a la vez potencia militar que amenazaba a Europa y modelo económico dinámico; del mismo modo, más tarde, fue enemigo ideológico y modelo filosófico. En resumen, el nacimiento de Europa en la historia se realizó, y no podía ser de otra manera, por mediación del islam: en un primer momento con el repliegue defensivo, después con su expansión ofensiva"[46].

No podemos estar de acuerdo en todas las afirmaciones vertidas en el texto ni en el enfoque, pues existen factores obviados debido a la óptica dialéctica en la que el sentimiento de culpa aparece de forma un poco caricaturesca y que responde más a la ideología del autor que a la verdad de los hechos. Olvidos en la reflexión como, por ejemplo, la importancia de la reconstrucción de la identidad y la potencia generadora del impulso religioso, como veremos con el caso de san Francisco de Asís, así como la vivencia de otros estilos de integración particular, la presencia del mundo judío o factores intelectuales y formas de expresión del lenguaje teológico, por no detenernos en la dinámica de las relaciones interpersonales e interreligiosas... sirva como muestra el caso aquí traído de la polémica como género y técnica literaria y filosófica. Pero ello no obsta para que esta cita sea esclarecedora en el discurso que estamos manteniendo sobre los efectos de la división Oriente-Occidente y la entrada en escena del Islam, en el trasfondo de las relaciones Islamo-Cristianas medievales.

46 H. Djaït, *Europa y el Islam*, Madrid, Ed. Libretarias, 1990, 151-152. Citado en J. Lomba, "La raíz", *o. c.*, 12.

II. UN (DES-)ENCUENTRO MUY ANTERIOR: EN TORNO A LA "CONTROVERSIA DE BAGDAD". LAS POLÉMICAS FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS COMO MODELO DE RELACIÓN CULTURAL

Se pueden advertir dos tendencias en la reacción cristiana ante el mundo semita. Por una parte, rodeados de un ambiente de tolerancia, existe un período de colaboración simbolizada en el trabajo traductor y del que la cultura nacional y el mundo cristiano occidental recibirán grandes frutos y que es obvio recordar, pues es algo tan patente como recordado. Una actitud de encuentro que se podría resumir en la transmisión cultural y que tendría como marco temporal más determinado los siglos XII y tres primeros tercios del siglo XIII. Efectivamente, el origen remoto de esta convergencia descansa en el hecho de que nacido el Islam en un mundo teológico y filosófico en crisis pero asentado, compartiendo fronteras durante muchos siglos y relaciones económicas..., lógicamente hubo intercambio de pensamiento. En este intercambio cobran protagonismo los mismos cristianos que ven en el saber árabe una riqueza que no dudarán en aprovechar. Interesan, sobre todo, el pensamiento práctico de corte científico y técnico.

No se trata de un acercamiento aséptico, pues no dejan de existir ciertos prejuicios que nacen de la prevención que subyace al espíritu de la Reconquista. Ejemplo de ello es la introducción del conocimiento árabe en la Península cristiana de la mano de los mozárabes[47]. Joaquín Lomba nos trae a la memoria, de nuevo, las palabras tempranas de Álvaro de Córdoba († 861) en las que se describe muy bien la doble actitud a la hora de aprender y asimilar los conocimientos y la sabiduría árabe que fue adoptada por los cristianos que bascula desde la prevención primera a la posterior reacción que se expresará en refutaciones y polémicas, a las que él mismo no se sustrajo[48]:

> "Muchos de mis correligionarios leen las poesías y los cuentos de los árabes y estudian los escritos de los teólogos y filósofos mahometanos, no para refutarlos sino para aprender cómo han de expresarse en lengua arábiga con más corrección y elegancia. ¡Ah! todos los jóvenes cristianos que se hacen notables por su talento, sólo saben la lengua y literatura de los árabes, leen y estudian celosamente libros arábigos, a costa de enormes sumas forman con ellos grandes

47 Cf. M. GÓMEZ, "The Mozarabs: worthly Bearles of Islamic culture", en S. KHADRA JAYYUSI, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, [2]1992, 171-175.

48 Cf. F. DELGADO, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el* indiculus luminosus, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996. Polémicas que también extendió al judaísmo: R. POZAS y A. MORENO, "Una controversia judeo-cristiana del siglo IX: Paulo Álvaro de Córdoba", en *Helmantica*, 52 (2001), 75-100.

> bibliotecas y por dondequiera proclaman en alta voz que es digna de admiración esta literatura"[49].

Podemos decir que la transición del saber griego desde el Islam, que como hemos dicho hizo una gran labor traductora en el siglo IX, a Occidente pasó por la España medieval, donde se culminó una labor continuada de transmisión de conocimientos, como muestra el esfuerzo traductor desde la obra del ya mencionado Robert Ketton o Pedro el Venerable[50], con intenciones, como señala Álvaro de Córdoba en el texto que acabamos de citar, que van desde el conocimiento hasta la polémica o la controversia, sobre todo en los elementos más especulativos y religiosos[51]. Por lo tanto, si la ciencia medieval es uno de los contextos en los que se favorece la importación de conocimientos, cuando estos se refieren a los elementos más especulativos y cercanos a los fundamentos de las religiones y las bases de cada una de las civilizaciones, la circulación se torna más restrictiva. Aunque aquí hay que decir que la limitación afecta al hecho de la ortodoxia. Pero no sólo se trata del tránsito ideológico, es decir de doctrinas teológicas que afecten al cristianismo frente al islamismo. Sino que reiteramos que hace referencia también al caso de un paradigma filosófico favorecedor de la trascendencia y encarnado por el platonismo a otro que no lo fuera como es el peripatismo. Y esta circunstancia impregna a la propia ciencia,

49 J. Ribera, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, vol. 1, Madrid, 1928, 201. Citado en J. Lomba, "La raíz", *o. c.*, 39. Sobre este autor cf. J. Vernet, "El romano de Álvaro de Córdoba", en *Oriens*, 35 (1996), 105-110; F. Delgado, "Álvaro de Córdoba", en *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música). Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996, 73-88; A. de Córdoba, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, ed. por Gonzalo del Cerro Calderón y José Palacios Royán, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997; L. F. Mateo-Seco**,** "Paulo Alvaro de Córdoba: un personaje símbolo de la cutura mozárabe", en E. de la Lama Cereceda (Coord.), *Dos mil años de evangelización : los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, 209-234; I. Pochoshajew, "El uso del pensamiento no cristiano según Álvaro de Córdoba", en *Scripta theologica*, 37 (2005), 661-676. Sobre la influencia mozárabe en la transmisión del pensamiento islámico, cf. D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe - IXe siécles,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes*,* 1984.

50 Cf. M. –Th. d'Alverny, "Deux traductions latines du Coran au Mogen Age", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16 (1948), 69-131. Reeditado en Ch. Burnett (ed.), *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Variorum, Londres, 1994; Id., "Pierre le Vénérable et la légende du Mahomet", en *Congrès scientifique, Fêtes et Cérémonies liturgiques en l'honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949. Travaux du Congrès Art, Histoire, Liturgie*, Dijon, Société des Amis de Cluny - Centre National de la Recherche Scientifique, 1950, 161-170; O. de la Cruz, "La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Keton, 1142)", en *Collatio*, 7 (2002), 21-28; O. de la Cruz y J. Martínez, "Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable", en M. D. Burdeus, E. Real y J. M. Verdegal (eds.), *Las órdenes militares: realidad e imaginario*, Castellón de la Plana, Universidad Jaume I, 2000, 285-296.

51 Cf. J. Martínez, "Finalidad de la primera traducción latina del Corán", en J. Martínez y M. Barceló (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, Publ. Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, 71-77.

donde la ciencia práctica, menos comprometida ideológicamente que la teórica, se fomenta de forma más libre en el propio Islam y, por lo tanto, circula con mayor fluidez hacia el Occidente.

Frente a esta actitud, y coincidiendo con un endurecimiento de las posturas étnico-religiosas y la decadencia del espíritu medieval, resurgen las controversias apologéticas que permanecerán hasta el siglo XV[52]. Nosotros nos hemos orientado desde el principio por dos modelos de intercambio intercultural y diálogo interreligioso, uno de los cuales se conoce como "polémica", y que no es sino un encuentro de marcado tono intelectual. A eso nos vamos a dedicar en este primer apartado. A él sumaremos en un segundo apartado el encuentro directo que representa el viaje de san Francisco a Damieta. Son dos expresiones culturales paradigmáticas de lo que fueron ensayos interculturales que nacían desde la diferencia y el reconocimiento, pues no olvidemos que para dialogar hay que tener conciencia de que el otro es digno de tal hecho.

La polémica y la controversia forman parte del propio acto de dialogar. Ya la filosofía en cierto modo se desarrolla a través de la controversia, que no es precisamente amable y de resultados asépticos. De hecho, no puede serlo si quiere ser eficaz. Baste recordar el proceso socrático y sus consecuencias nefastas para la vida del protagonista, el ciudadano y filósofo Sócrates; consecuencias vitales inversamente proporcionales al peso de su significación en la historia de la filosofa y del pensamiento. Lógicamente, no sólo se jugaba el acto en el terreno de la filosofía, sino que tenía repercusiones en un modo de ver la política, la sociedad, la Atenas y la Grecia de su tiempo. Pero sea como fuere, es el proceso de la discusión el que en Sócrates se reconoce como lugar de enriquecimiento filosófico. Este *modus operandi* no se agota en el sabio maestro ateniense, ni en su discípulo Platón. Entrado en escena (o quizás es la filosofía la que se origina como tal por medio de la disputa) ya no desaparecerá del quehacer intelectual y se reeditará con más o menos profusión e incidencia. Su idiosincrasia e ímpetu variará en función del carácter escolar que se presente y de la novedad de las nuevas propuestas intelectuales –en este caso un pensamiento presenta su candidatura frente a otro que se entiende como el heredero de una tradición–. Y verá acrecentada la intensidad cuando la religión acceda al ruedo filosófico y lidie con las ideas –no es de extrañar que estos autores sirvieran de paradigma en los autores posteriores, de modo que será frecuente que la

52 Dos obras tendremos presentes aquí de modo especial: H. SANTIAGO-OTERO (ed.), "Diálogo filosófico-religioso", *o. c.* y A. LE BOULLUEC (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995. Un estudio clásico en B. ALTANER, "Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts", en *Historisches Jahrbuch der Görresges*, 56 (1936), 227-233. Otro reciente y muy interesante, A. FIDORA y M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

literatura polémica cristiana recurra a los Santos Padres[53]–. Todo esto se ve de forma paradigmática en el proceso que ha servido de obertura a esta reflexión: un debate en el que entra en juego la filosofía y la religión, tradición frente a pensamiento novedoso, lucha de escuelas *ad intra* –clero secular, dominicos y franciscanos (y en ellos entre tradicionales y espirituales)– y *ad extra* pues, en cierto modo, todo viene provocado por el conocimiento generalizado del *corpus aristotelicum*, por medio del pensamiento judío y árabe. Si a todo esto se suma la presión socio-política e institucional, tenemos la controversia como un fenómeno en el que realmente lo extraño es que no se hubiera producido.

Estas querellas se producen en la esfera de lucha entre la fe y la razón, sobre todo en el mundo occidental. En el mundo árabe existen a otro nivel, incluso teniendo el mismo objeto, pues la racionalización que se llevará a cabo en el mundo cristiano-occidental, y esta es una de las diferencias entre cristianos y musulmanes, se hace realmente complicado en el Islam, por mucho que se viviera la tensión fe y razón. Como expresa Cruz Hernández: "Más que una influencia directa o indirecta, un clima espiritual [...], nadie duda de la influencia del Averroísmo en una de las raíces del Renacimiento; pero una vez más quiero insistir en la relativa importancia de la influencia del pensamiento árabe islámico en el latino cristiano: lo más valioso fue la creación de un clima intelectual que al hacerse común, hace abstracción de sus fuentes y opera de un modo que se considera como natural y racional. Por esto ni los humanistas del Renacimiento ni sus expositores o seguidores [...], tuvieron conciencia de todas sus raíces, y menos de las que procedían de unos pensadores como los musulmanes utilizados por los latinos, que se presentaban como unos simples comentadores escolásticos de Aristóteles"[54]. Difícilmente de las tesis de la *Falsafa* sobre la relación entre religión y filosofía se podía concluir la autonomía de la filosofía y de la ciencia con respecto a la religión, patrimonio de Europa para lo sucesivo. La racionalización es lectura exclusiva del pensamiento europeo.

Pero los intensos debates se hacen presentes en las disputas teológicas e interpretativas de las diversas confesiones religiosas, sobre su valor de verdad. Y, sobre todo, aumentan a raíz de que se redobla, como hemos señalado, el esfuerzo misionero (sumado a las cruzadas[55]) lo que acrecienta el intercambio de perspectivas e ideas y el celo apostólico y apologético. Un empeño misio-

53 Cf. J. Martínez, "Los Santos Padres modelo de Pedro el Venerable en la refutación del Islam", en *Cuadernos de Filología Clásicos. Estudios Latinos*, 13 (1998), 347-361.

54 M. Cruz Hernández, "Pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos de Renacimiento europeo", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 26 (1993-94), 115.

55 Cf. B. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims,* Princeton, N.J., Princeton Univ. Press, 1984. Una obra que muestra la polémica en ese momento: Shaykh al-Rubuwa, Muḥammad b. Abī Ṭālib al-Anṣārī al-Dimashqī al-Ṣūfī, *Muslim-Christian Polemic dur-*

nero que se debe en buena parte a la nueva situación de la Iglesia institucional, histórica y social, y que viene de la mano de los nuevos movimientos religiosos, más dinámicos y dispuestos a la intervención en la vida cotidiana a nivel espiritual (franciscanos), doctrinal (dominicos) o práctico (mercedarios). En este contexto, recordar la figura de Averroes no supone un recurso para introducir la dificultad de entablar en la Edad Media la temática del diálogo interreligioso entre la religión islámica y cristiana. Nace de la circunstancia de que el sabio cordobés es el prototipo de lo que durante el período medieval significó, al menos, una gran parte del Islam: una escuela fecunda de pensamiento en la que estaban implicadas cuestiones filosóficas, lingüísticas, teológicas, científicas, matemáticas y místicas. Se elaboró todo un *corpus* que supuso en el encuentro religioso un enorme choque de trenes, en el que todo hay que decirlo, no siempre salían bien parados los sabios cristianos, que tenían en frente una tradición por aquel entonces más curtida en polémicas –a los cristianos muy encerrados en sí se les había ya olvidado en Occidente– y más rica en matices.

1. PRIMER EJEMPLO: LA "CONTROVERSIA DE BAGDAD"

La controversia (la querella, la polémica) era un modelo muy habitual en la época. Por lo que hemos de subrayar que, además de en el terreno de las ideas y dentro del campo religioso, no sólo se ejecutaba en un sentido unidireccional del cristianismo al islamismo, sino que era bidireccional. Se realizaba, también, en territorio musulmán desde el pensamiento islámico hacia los presupuestos cristianos, como pone de manifiesto la obra de Al-Qurṭubī, *al-I'lām*, que citaremos más tarde.

Pero no hay que esperar a la expansión musulmana por Occidente para poder ver las primeras controversias. En el mundo musulmán es célebre la "controversia de Bagdad" que evoca la discusión filosófica sostenida en dicha ciudad en 937-938, bajo la presidencia de Ibn al-Furāt vizir de al-Rādî. No se trata de una polémica islamo-cristiana –y eso lo queremos señalar aquí– sino una discusión sobre la aceptación o no de la filosofía griega en el marco doctrinal de una religión revelada, tal y como veremos más tarde en la Península Ibérica entre Ibn al-Sīd de Badajoz y Avempace, ambos musulmanes. Se oponían el árabe cristiano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus († 940), lógico y traductor de Aristóteles y el gramático, musulmán, Abū Sa'îd al-Sîrāfî († 979). Pero esta querella no surge porque sí, tiene unos antecedentes. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos citar dos. Uno de tipo doctrinal, y otro de tipo histórico.

ing the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response, ed. por Rifaat Y. Ebied y David Thomas, Leiden, Brill, 2005.

1.1. Contexto sincrónico: Doctrina[56]

El primero tiene, a su vez, al menos dos vertientes. Uno referente a la disparidad doctrinal entre las verdades dogmáticas del cristianismo y del Islam. Y otra segunda sobre el quehacer teológico. Sobre el primero vamos a señalar ahora las grandes tesis, no podemos desarrollarlas pues sería muy amplio. En cuanto al segundo, lo entenderemos mejor en la medida que veamos brevemente los antecedentes históricos.

¿Cuáles eran las tesis que provocaban de forma especial la controversia entre cristianos y musulmanes?

El punto de partida de la divergencia nace de una tesis central del cristianismo, que por otra parte había sido punto esencial en la elaboración teológica de los siglos IV-V en los concilios de las grandes definiciones dogmático-teológicas (Nicea, Éfeso, Calcedonia). Nos referimos a la afirmación esencial en la identidad cristiana de que Dios es Trino y Jesucristo es Verdadero Dios y hombre como Hijo de Dios que es. Esta afirmación choca frontalmente con la doctrina vertida por el profeta Mahoma de la unicidad de Dios y el rechazo de la divinidad de Cristo y de la Trinidad[57]. La impugnación, como hemos dicho, no era nueva, pues el dogma cristiano se había elaborado en un proceso lento y lleno de dificultades en forma de herejías. Por eso los primeros cristianos que se toparon con el Islam pensaban que esta era una herejía cristiana más[58]. Trinidad, filiación divina, encarnación son conceptos básicos y esenciales en el cristianismo que eran totalmente rechazados por el Islam, para quien la afirmación de la Trinidad y la cristología atentaban cualquier tipo de lógica racional e incluso la interpretación bíblica donde Jesús no es sino un enviado, un profeta, negando así el hecho identificador del cristianismo: la cruz (Corán 4, 157).

El siguiente punto de partida reside en la diferencia existente entre el Corán y la Biblia. A esta ya nos hemos referido al hablar de la traducción como interpretación. Recordemos que siendo ambos dos libros sagrados son diferentes. El Corán es sagrado de forma definitiva, pues dictado por el Ángel a Mahoma ya no queda nada más que decir, el Profeta lo ha dicho todo. La Palabra de Dios está cerrada. La Biblia, sin embargo, se da como Palabra de Dios. El Corán para los musulmanes, y señalaremos después un breve ejemplo de ello, resulta en verdad purificador de los errores de la Biblia y la falsificación que judíos y cristianos

56 Estos argumentos están explicados de forma clara y muy profunda en la magnífica obra: J. –M. Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?: l'Islam et le Christianisme au fil des siècles*, 2 vols., Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1998.

57 Como ejemplo la obra de Abū ʿĪsā al-Warrāq's, *Anti-Christian Polemic in early Islam: Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, ed. por D. Thomas, Cambridge-New York City-Port Chester, Cambridge University Press, 1992.

58 C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischem Polemik*, Berlin, 1912, 10.

han realizado de la misma, cuestión que desató, por otra parte, la polémica entre musulmanes y judíos[59].

En tercer lugar, aparecen discrepancias respecto del papel de la Iglesia, que lejos de ser el Cuerpo de Cristo y el lugar de salvación, donde Cristo actúa, es ocasión, nuevamente según el Islam, de supersticiones. El Islam niega la Iglesia, la distinción entre estado clerical y laical, los sacramentos y la liturgia tanto oficial como los ritos populares. Ven ciertos formalismos que ni responden a lo que se dice en la Biblia, por ejemplo no aparecen, a su entender, ni las formas litúrgicas ni la utilización sacramental, ni responden a una vivencia auténtica, sino que al revés la pervierten, es el caso de la penitencia reducida a ciertos aspectos formales y rituales que anulan la conversión interior.

Otro aspecto de divergencia se centra en el lugar que ha de ocupar Mahoma en la historia religiosa de la humanidad. Para el Islam, Mahoma es el profeta definitivo, esperado y prefigurado por el judaísmo y el cristianismo, ya que él a diferencia de Jesucristo ha previsto lo que realmente debía de suceder y se ha mostrado como el Mesías real y verdaderamente salvador que la Biblia afirmaba. No hay mayor profecía que lo descrito por él, ni mayor milagro que el Corán, por lo que supera con creces a Jesús.

Estamos ante cuestiones fundamentales para la fe cristiana que eran contestadas por el Islam y negadas. Y a la inversa, lo esencial para el Islam era negado por el cristianismo. No es cuestión ahora de saber quien tenía razón, sino de ver que estaban abocados a confrontar y discutir su razón, pues las culturas son identitarias, pero no viven de forma autista.

En virtud de estas cuestiones no es de extrañar que en las querella entre pensadores islámicos y cristianos se ofrezcan variados argumentos relativos a la autoridad de la profecía, el carácter de la revelación, la interpretación del texto sagrado, la validez hermenéutica de la Biblia realizada por cualquiera de los contendientes o la del propio texto sagrado en el caso del Corán.

Para comprender mejor el porqué y el cómo de la polémica y los argumentos en la dirección Islam-cristianismo nos podemos fijar, por ejemplo, en la obra de al-Qurṭubī Aḥmad Ibn ‘Umar (656/1258). El análisis que hace Ahmed

59 Cf. R. BRUNSSCHVIG, “L’argumentation d’un théologien musulman du Xe siècle contre le judaïsme”, en AA. VV., *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. 1, Barcelona, CSIC, 1954, 225-241; R. ARNALDEZ, *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1987, 175-182 (“Controverse d’Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif”); C. ADANG, “Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures”, en J. WAARDENBURG, *Muslim Perceptions of others Religions : a historical Survey*, New York City-London, Oxford University Press, 1999, 143-159; ID., “A Jewish Reply to Ibn Ḥazm : Solomon b. Adret’s Polemic against Islam”, en M. FIERRO (Coord.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales : Seminario celebrado en la Casa de Velázquez, 20-21 de febrero de 1997*, Madrid, Casa de Velazquez, 2002, 179-209.

Ait Belaid[60] muestra a través de la obra de Al-Qurṭubī, *al-I'lām*, la naturaleza y motivación de la polémica interreligiosa, pues no se trata sólo de ver el carácter verdadero de las palabras proféticas de Mahoma, a partir del estudio de sus hechos y su persona, o del propio Corán, lo que ya sería materia de discusión (por ejemplo, sobre el grado de preeminencia del texto sagrado y el significado profético y de intermediación divina de sus milagros); sino que la apología realizada por el erudito se basa también con un gran peso de prueba argumental en las referencias a la Sagrada Escritura, es decir, las pruebas que utiliza para confirmar las profecías de Mahoma están sacadas del Antiguo Testamento (*Tawrāh*) y del Nuevo Testamento (*al-Anāŷīl*). Extraemos una de las pruebas tal como lo explica el autor del estudio, como muestra de este tipo de polémica:

> "La primera prueba citada por el autor la encontramos en muchas obras anticristianas que es: «Dios dijo a Moisés: 'Enviaré a los hijos de Israel de entre sus hermanos un profeta como tú, le haré portador de mis propias palabras. Me vengaré de quien le desobedece'».
>
> Al-Qurṭubī objeta a quien decía que se refiere en esta declaración a Josué, «decimos que no» y cuenta el argumento de su opinión «porque Dios dijo al final de la Torá: 'De los hijos de Israel, no vendrá ningún profeta como Moisés'».
>
> El nuevo profeta no será de los hijos de Israel, sino de los hermanos de los hijos de Israel. Pero, ¿a qué pueblo se refiere con los hijos de Israel? «Sin duda, son los árabes o los griegos. De entre los griegos, no hubo más profeta que Job, quien fue muy anterior a Moisés. Así, pues, no puede ser el citado en la Torá. De este modo, quedan solamente los árabes. Entonces, es Mahoma»"[61].

60 A. Ait Belaid, "La profecía de Mahoma a través de la Biblia Sagrada", en *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), 65-81.

61 *Ib.*, 10. El autor cita, entre las muchas que existen, las siguientes obras como aquellas que siguen una defensa como la aquí presentada: Al-Jazraŷī, *Maqāmi' aṣ-ṣulbān*, Ed. 'Abd al-Maŷīd al-Šarfī, Túnez, STAG, 1975, 119; Al-Qarāfī Aḥmad Ibn Idrīs, *al-Aŷwibah al-fājirah 'an al-as'ilah al-fāŷirah*, Dār al-kutub al-'ilmiyah, Beirut, 1986, 164; Ibn Qayyim al-Ŷawziyyah, *Hidāyat al-ḥayārà fī aŷwibat al-yahūd wa an-naṣārà*, Ed. 'Alī ammūd, Beirut, al-Maktabah al-'aṣriyyah, 2003, 50; Al-Ŷa'farī Abū al-Baqā' Ṣāliḥ, *ar-rad 'alà an-naṣārà*, Ed. Muḥammad Muḥammad asānīn, El Cairo, Dār at-tawfīq an-namuḏaŷiyyah, 1988, 116; As-Samaw'al Ibn Yaḥyà al-Magribī, *Iḥām al-Yahūd*, Ed. Muḥammad 'Abdallāh aš-Šarqāwī, Madinat Naṣr [El Cairo], Dār al-Hidāyah, 1986, 111; Al-Jazraŷī, *Maqāmi' aṣ-ṣulbān*, 123; Ibn Yaḥyà al-Mutaṭabbib, Naṣr, *an-naṣīḥa al-īmāniyyah fī faḍīḥat al-millah an-naṣrāniyyah*, Ed. Muḥammad 'Abdallāh aš-Šarqāwī, [Beirut], Dār aṣ-ṣaḥwah li an-našr, 1986, 144; Raḥmat allāh al-Hindī, *Iẓhār al-ḥaqq*, Ed. 'Abdallāh Ibn Ibrāhīm al-Anṣārī, Ṣaydā-Beirut, al-maktabah al-'aṣriyyah, [1980], 2; 362, Az-Zuhayrī, Muḥammad, *Mujtaṣar tuḥfat al-arīb fi ar-radd 'alà ahl aṣ-ṣalīb*, manuscrito de la biblioteca de la mezquita an-nabawī de Medina (Arabia Saudí), 16; M. De Epalza, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallāh at-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuḥfa*, Madrid, Ed. Hiperión, ²1994, 475; At-Tarŷmān, 'Abdallāh, *Tuḥfat al-arīb fi ar-radd 'alà ahl aṣ-ṣalīb*, Ed: aṭ-ṭāhar al-Ma'mūrī, Beirut, Dār bū salāmah li aṭ-ṭibā'ah wa an-našr wa at-tawzī', 1983, 73. Una bibliografía sobre esta dirección de la polémica en: M. de Epalza, "Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'occident musulman", en *Arabica*, 18 (1971), 99-106; Ali Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Alger, Entreprise Nationale du Livre,

Esto era propio de los polemistas musulmanes, sobre todo occidentales que estaban más en contacto con los teólogos polemistas cristianos, y muestra que la controversia era mutua y recorría dos direcciones: del islamismo hacia el cristianismo y del cristianismo hacia el islamismo, reclamando para sí la legitimidad de la interpretación del hecho religioso y ello implicaba la autenticidad de la revelación y de sus fuentes. En el caso musulmán, siguiendo a Ahmed Ait Belaid: "Las obras de polémica anti-cristiana tratan, de una manera u otra, uno o más de los temas siguientes: la naturaleza de Jesús, la crucifixión de Jesús, las tres hipóstasis: Dios, Hijo de Dios y Espíritu Santo, la falsificación de la Biblia Sagrada, la corrupción de la religión cristiana, la inimitabilidad del Corán, la bondad de la religión musulmana, la invitación a los cristianos para abrazar el Islam, la confirmación de la profecía de Mahoma"[62].

1.2. Contexto diacrónico

Volviendo a Bagdad, la controversia que allí se da es a la par que religiosa, en cierto sentido filosófica. Ello supone un contexto de evolución en las relaciones entre pensadores islámicos y cristianos. Así, en el trasfondo lo primero que muestra es que los cristianos gozaban de un cierto prestigio e, incluso, influencia en las élites musulmanas y, por lo tanto, relaciones frecuentes. De ello poseemos múltiples testimonios. Sólo así se entiende que en la *Crónica* (II, 432) de Miguel el Sirio, en el año 644 ya se pudiera leer la invitación al patriarca monofisista Juan de hacerle traducir, con la colaboración de miembros de tribus árabes-cristianas asentadas en Mesopotamia y conocedoras del sirio y el árabe, el Evangelio en lengua árabe, con la condición, eso sí, de que no hablara "ni de la divinidad, ni del bautismo, ni de la cruz"[63]. En un texto de Ibn Jaldūn (1332-1406), de su obra *al-Muqaddima* (*Discursos sobre la Historia Universal*), el gran pensador musulmán nos informa sobre la situación del mundo árabe por aquella época y cómo el cristianismo fue su primer referente en el trabajo especulativo. Así, describe el abandono intelectual que tenía en los orígenes el mundo árabe, describiéndo a sus miembros como gentes simples y sin interés por las artes. Una circunstancia que va variando poco a poco con el desarrollo del Estado y la adopción de una cultura sedentaria que provocará que se conviertan en personas versadas en

1988. Dos estudios clásicos en M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimem, Christen und Juden,* Leipzig, 1897; reeditado en reproducción anastática en, Hildescheim, Ohms, 1966. E. FRITCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimichen polemik gegen das Christentum in arabischen Sprache*, Breslau, Müller & Seiffert, 1930, de modo especial mirar 39-150.

62 *Ib.*, 74.

63 Texto citado por F. NAU, "L'araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VIIe siècle", en *Revue de l'histoire des religions*, 99 (1929), 283-284.

artes y ciencias, para después suscitar el estudio de las ciencias filosóficas. En este momento el historiador nos narra el flujo de conocimientos entre bizantinos y árabes: "Habían oído hablar por los obispos y los sacerdotes de sus temas cristianos y, por otra parte, el pensamiento del hombre aspira normalmente a aprender. Por lo que al-Mansur hizo pedir al emperador de Bizancio que le mandara traducciones (árabes) de libros de matemáticas. El emperador le hizo llegar el tratado de Euclides y algunas obras de física. Los musulmanes lo leyeron y estudiaron, lo que les dio el gusto de saber más"[64].

Y es que prestigio no implicaba asimilación de ideas o confluencia sin más, sino que llevaba implícita la elección. Es el caso del santo Juan Damasceno que ha de optar entre seguir al servicio de la corte del califa omeya Mu'āwiya bajo el reinado hostil de Umar II o decidirse definitivamente por la fe cristiana[65]. San Juan de Damasco, que supone un primer estadio en las relaciones entre las dos religiones, vivirá una vida monacal retirada en la que no se sustraerá a la literatura polémica contra los "enemigos" cristianos, entre los que no faltan entre otros, como los maniqueos o las doctrinas paganas[66], la herejía de los musulmanes, como puede verse en su pequeña obra *Controversia entre un musulmán y un cristiano* o la "herejía 100" extraída del *Liber Haeresorum*[67]. Para el santo de Damasco son criticables las prácticas y las doctrinas musulmanas (sarracena o la secta de los ismaelitas en sus palabras), tras su estudio de la doctrina de la predestinación, reafirmando la divinidad de Cristo y la relación entre Cristo, el Verbo y la Palabra de Dios, utilizando, para ello, el paralelismo entre Eucaristía y Cuerpo de Cristo. En fin, un testimonio de la islamización del Próximo Oriente y un lugar donde constatar el clima de encrucijada que se vive en un ambiente normalmente de tolerancia por parte de los califas de Bagdad, en la que los cristianos, ellos entre sí divididos, siguen siendo una fuerza cultural y espiritual de los que los árabes tomarán no pocas cosas para la elaboración y maduración de la ciencia teológica. Por lo que en el debate Islamo-Cristiano de la época se trata más de tomar una

64 Ibn Jaldūn, *al-Muqaddima*, ed. por V. Monteil, Paris, Sindbad, 1997 (Beyrouth, 1967-1968), 803-804.

65 'Umar b. Abdīal-Azīz (720), al-Khalīfa, *La correspondance de 'Umar et Léon vers 900*, ed. por J. –M. Gaudeul, Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1995; A. Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspnodence between 'Umar II and Leo III.", en *Harvard Theological Review*, 37 (1944), 269-332.

66 Cf. P. Athanassiadi, "Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascius", en *Journal of Hellenic studies*, 113 (1993), 1-29; S. Stroumsa y G. G. Stroumsa, "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam", en *The Harvard Theological Review*, 81 (1988), 37-58.

67 J. Damasceno, *Controversia entre un musulmán y un cristiano*, *PG*, 96, 1336 ss.; Id., *Écrits sur l'Islam*, ed. por R. Le Coz, Paris, Cerf, 1992; Id., *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1–4*. ed. por B. Kotter, Berlin, Walter de Gruyter, 1969–1981. Cf. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, Brill, 1972.

posición firme, concreta y diferenciada frente a la enseñanza de Mahoma. Nos encontramos que el mundo bizantino y la Iglesia cristiana de Oriente habían establecido lazos con el Islam desde su aparición, unas relaciones de enriquecimiento mutuo por lo que se refiere al propio método teológico y a la construcción de la identidad, que se expresan desde el principio en la literatura polémica.

Los hechos que hemos visto de las *Crónicas* y el testimonio de Juan Damasceno son prototipos del carácter apologético que nace en la controversia y en la información mutua. En esta época tanto el santo de Damasco como más tarde Teodoro Abū Qurrah († 820/25), obispo de arrān en Mesopotamia, interpretan el Islam como una herejía cristiana. Desde Constantinopla se realizan obras controversiales que tendrán como efecto positivo la necesidad de información más detallada de los entresijos especulativos y existenciales en los que el Islam se fundamenta. De hecho, el libro escrito en forma de diálogo del obispo Abū Qurrah, bajo el título *Contra las herejías de Judíos y Sarracenos (Κατά Αιρέσεων Ιουδαίων και Σαρακηνών)*[68], es una obra en la que se intenta comprender la naturaleza real del Islam, traspasando las fronteras de la herejía, como una enseñanza totalmente nueva. Y en el ejercicio de refutación de las verdades del Islam, los teólogos musulmanes desarrollan su ciencia utilizando los métodos dialécticos y la lógica argumentativa, que provocó en parte la ya

68 Obra compuesta de pequeños opúsculos y tratados entre los que podemos señalar respecto al islam los siguientes escritos apologéticos y polémicos. Entre los primeros: n. 8: Respuesta a una refutación islámica contra la Santa Trinidad (*PG* 97, 1528); n. 23: Respuesta a una refutación islámica contra la divinidad de Cristo (*PG* 97, 1553-1556); nº 32: Sobre la muerte Cristo y la unión hipostática (*PG* 97, 1583-1584); y n. 22: Sobre la Eucaristía (*PG* 97, 1552-1553). En cuanto a los tratados polémicos: nº 18: La segunda parte proveniente del *ex ore* de Juan Damasceno: Criterios de la verdadera religión (*PG* 94, 1596-1597); n. 19: Contra la misión profética de Mahoma (*PG* 97, 1544-1545); n. 20: Mahoma poseído por el demonio (*PG* 97, 1545-1548); y nº 24: Sobre la superioridad de la monogamia (*PG* 97, 1556-1557). Algunos de sus textis en: TH. ĀBU QURRAH, *PG* 94, 1595-1597 y. *PG* 97, 1462-1640; ID., *De cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus*, ed. por J. Arendzen, Bonn, 1897; G. GRAF (ed.), *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, Paderborn, 1910; I. DICK, "Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra", en *Muséon*, 72 (1959), 53-67; S. H. GRIFFITH, "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah", en *Muséon*, 92 (1979), 29-35; J. VON DAMASKUS y TH. ABŪ-QURRA, *Schriften zum Islam*, ed. por R. Glei y A. Th. Khoury, Würzburg, Echter, 1995. Sobre este importante autor de esta época bizantina citamos algunos estudios cf. I. DICK, "Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu", en *Proche-Orient Chretien*, 12 (1962), 209-223; 319-332; y 13 (1963), 114-129; H J. SIEBEN, "Zur Entwicklung der Konzilsidee (VIII): Theodor Abu Qurra über unfehlbare Konzilien", en *Theologie und Philsophie*, 49 (1974), 489-509; S. H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750 - c. 820), a Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature* (Ph.D. Dissertation; the Catholic University of America, Washington D.C. 1978), Michigan, University Microfilms, 1987; ID., "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", en *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), 53-73; J. C. LAMOREAUX, **"**The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited", en *Dumbarton Oaks Papers*, 56 (2002), 25-40.

citada labor traductora al árabe del legado griego, acarreando no pocos problemas, como se puede ver en la controversia de Bagdad.

No fueron estos dos autores los únicos que refutaron el Islam[69], cabrían citar otros como Teófanes el Confesor (ca. 760-818) quien dedica en su *Chronographie (Χρονογραφία)*[70], un capítulo al Islam y al profeta Mahoma centrados más que en la apología y la querella de las ideas, en las condiciones en las que nace y se desarrolla la conciencia profética de Mahoma y la aparición de la religión del Islam. Muchos de sus puntos de vista serán retomados por Jorge el Monje (*Hamartoulos*) en su *Crónica (Χρονικόν)* o *Breve Crónica (Χρονικόν Σύντομον)*[71], donde también se reserva un pequeño capítulo (CCXXXV) para combatir el Islam y a Mahoma. Importante también resulta la obra un siglo antes de Nicetas de Bizancio, a petición de los emperadores de Bizancio Miguel III (842-867) y Basilio I (867-886), quienes le pidieron que escribiera tres obras contra el Islam[72]. La labor fue hecha y puesta por escrito. Las dos primeras responderían a sendas cartas mantenidas entre el autor y los musulmanes a partir del dogma de la Trinidad, sin descartar otras temáticas, por ejemplo, de corte práctico como la legitimidad de la violencia, donde el teólogo-filósofo bizantino, desde la exégesis bíblica desarrollada en la polémica antimaniquea, manifiesta el rechazo a la violencia por parte de la ética cristiana que refleja la voluntad de Dios, frente a la posición musulmana que juzga lícita o ilícita la muerte y el asesinato en virtud de la aprobación de Dios[73]. En estas cartas queda en el aire la cuestión sobre la autenticidad de dichas cartas o si su uso es retórico. Sea como fuere, el resultado son la *Exposición y demostración del dogma cristiano... y la respuesta a la carta enviada por los Agarenos al emperador Miguel, hijo de Teófilo, poniendo en duda la fe cristiana*; y la *Respuesta y refutación de la segunda carta enviada por los Agarenos al emperador Miguel,*

69 Cf. S. H. Griffith, "Jews and Muslims in Christian Syriac and arabic texts of the ninth century", en *Jewish History*, 3 (1988), 65-94; A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe - XIIIe s.)*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1969; Id., "Polémique", *o, c.*.

70 Théophane le Confesseur, *Theophanis Chronographia*, 2 vol., ed. por C. De Boor, Lipsiae (Leipzig), B. G. Teubner, 1883-1885; Id., *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history AD 284-813*, ed. por Cyril Mango and Roger Scott, Oxford, Clarendon Press, 1997; C. Bernard, Y. Panayotis, B. Kindt y CETEDOC, *Thesaurus Theophanis confessoris: index nominum*, Turnhout, Brepols, 2000.

71 Georgius Monachus, *Chronicon breve (lib. 1-6)*, en *PG* 110, 41-1260; *Georgii Monachi Chronicon*, 2 vol., ed. por C. De Boor, Lipsiae (Leipzig), B. G. Teubner, 1904; I. Bekker, "Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus", en *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, Weber, 1838, 763-924.

72 Así lo narra Nicétas Khoniatès, *Histoire*, *PG* 139, 807-842, 872 ss.

73 K. Dirk, "Killing at god's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder", en *Al-Masaq*, 16 (2004), 163-176.

hijo de Teófilo, poniendo en duda la fe cristiana[74]. El tercer escrito, a la sazón el más relevante, es una obra de claro tono controversial, en la que se expone la esencia del mensaje cristiano en contraposición con la religión islámica a la que se intenta desacreditar, objetivo al que responde el título: *Refutación de la Biblia falsa (Corán) de Mahoma el Árabe*[75]. Se trata de una obra en la que se pone de manifiesto todo el arsenal de la metodología teológica de su tiempo, y que, como hemos dicho, formará parte en sí misma de la propia controversia en territorio del Islam, como es el caso de la controversia de Bagdad: un método dialéctico riguroso apelando a pruebas lógicas y razonadas, desde el presupuesto de que el conocimiento de Dios no puede ser esclarecido tan solamente por el simple razonamiento y, por lo tanto, es necesario recurrir en múltiples ocasiones a las analogías. Esta obra nos puede ya situar en el momento teológico de Bagdad, si bien existieron aún más autores y obras: por ejemplo, el *De fidei Christianae veritatae et mysteriis et de variis Sarracinorum haeresibus et blasphemies, Epistola*, del emperador León III (717-740)[76], o la *Carta al Emir de Damasco*[77] de Aretas, obispo de Cesárea, hombre de gusto filosófico quien hizo copiar todo tipo de manuscritos, incluyendo Euclides, Platón, Luciano y Arístides, y estudiando muchos autores clásicos antiguos...

La controversia de Bagdad es una muestra temprana de la controversia en la época medieval, en este caso interna al mundo musulmán, que subraya la importancia de la implicaicón filosófica en el desarrollo teológico y del desarrollo dialéctico que se utilizó en el mundo medieval. De hecho se trata de una discusión entre el valor de la traducción y subyacente al mismo entre gramáticos y lógicos[78]. Y es así, al menos, desde que el insigne maestro iraní Ibn Qutayba

74 *Ἐ"κθεσις κατασκευαστική... και αντίρρησις της σταλείσης επιστολής εκ των Αγαρηνών προς Μιχαήλ βασιλέα, υιόν Θεοφίλου, επί διαβολή της των Χριστιανών πίστεως*" y "*Αντίρρησις και ανατροπή της δευτέρας επιστολής της σταλείσης παρά των Αγαρηνών προς Μιχαήλ βασιλέα, υιόν Θεοφίλου, επί διαβολής των χριστιανών πίστεως*". La obra de Nicetas de Bizancio en *PG* 105. J. M. DEMETRIADES, *Nicetas of Byzantium and his encounter with Islam*, Ann Arbor, MI, University Microfilms Inc., 1973

75 *Ανατροπή της παρά του Άραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης Βίβλου*.

76 A. JEFFERY, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III", en *The Harvard Theological Review*, 37 (1944), 269-332.

77 *Επιστολή προς Εμίρην της Δαμασκού*.

78 Cf. D. S. MARGOULIATH, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1905), 79-129; G. ENDRESS, "Grammatik und Logik. arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", en B. MOJSISCH (ed.), *Sprachphilosophie im Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Grüner, 1986, 163-299 (artículo aparecido resumido en inglés y extenso en árabe en: "The debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought", en *Journal of Hisroty of Arabic Science*, 1 (1977), 320-322; "Al-Munāẓarah bayn al-Manṭiq al-Falsafī wa al-Naḥw al-ʿArabī fī Usūr al-Khulafā", en *Journal of Hisroty of Arabic Science*, 1 (1977), 339-351); M. MAHDI, "Language and Logic in Classical Islam", en G. E. VON GRUNEBAUM (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, 51-83; O. LEAMAN, "Islamic philosophy and the attack on logic", en

(† 889) comenzara a marcar la diferencia entre la filosofía griega (*falsafa*) y el resto de las ciencias entre ellas la gramática (*al-Nahw*), como ciencias que han de refutar la primera[79]. Como afirma Alain de Libera: "la oposición entre los dos sabios, uno cristiano y otro musulmán, representa, así, la contradicción que los musulmanes veían y que hemos visto intentan responder, entre las ciencias exteriores (la filosofía y la lógica) y las ciencias tradicionales (gramática), subordinadas en cierta manera al *Corán*, pues ellas facilitaban la exégesis, mientras que las otras la anulaban"[80]. Hemos de tener en cuenta que cuando el debate se realiza nos hallamos en una época que significa el principio del fin de la era abbāsida, considerando que durante este periodo (750-950) se formalizaron todos los conocimientos intelectuales y disciplinas teóricas heredadas de la Grecia clásica (geometría, astronomía, medicina, filosofía...), una labor de reabsorción e introducción a la que se le suman las propias de la lingüística árabe (gramática y lexicografía) y de las ciencias religiosas derivadas del Islam (teología, derecho, exégesis, misticismo...)[81]. En este contexto de asimilación, diversidad de saberes e interactuación de los mismos, se establece en el seno del pensamiento del Islam una pugna entre la lógica griega y el mundo islámico, respecto del modo en el que la filosofía puede intervenir en la interpretación del texto del Corán, labor de cuya dificultad ya hemos hablado. Y es que la filosofía traía la visión de que la lógica es superior al lenguaje, puesto que mientras la gramática se refiere y se las tiene que ver con lo contingente y convencional, la lógica abarca lo necesario y lo universal. El lenguaje trata solamente de elocuciones (*alfaz*) y la lógica, sin embargo, consigue apuntar directa al corazón de la materia analizando los mismos conceptos (*ma'ani*)[82]. La discusión tiene su importancia, pues se trata de discernir sobre la transmisión oral y escrita, en un tiempo en

Topoi, 19 (2000), 17-24; K. Versteegh, "Grammar and logic in the Arabic grammatical tradition", en S. Auroux et al. (ed.), *History of the language sciences. An international handbook on the evolution of the study of language from the Beginnings to the Present*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000, 300-306.

79 *Le traite des divergences du hadit d'Ibn Qutayba (Kitab al-ta'wil mukhtalif al-hadith)*, trad. y ed. por G. Lecomte, Damas, Institut Français du Damas, 1962. La lógica variará su posición frente a las ciencias, de modo que la animadversión muchas veces propugnada desde las ciencias especulativas, cambia de signo, cf. N. Rescher, *The development of Arabic logic.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.

80 Cf. A. de Libera, *La philosophie médievale*, Paris, PUF, ²1995, 85.

81 Cf. "Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *al-Bayān ʿan UṢūl al-Aḥkām* and the Genre of UṢūl al-Fiqh in the Ninth-Century Baghdād", en J. Montgomery (ed.), *ʿAbbāsid Studies*: *Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies*, Cambridge 6-10 July 2002, Leuven, Peeters, 2004, 321-349.

82 G. Boas, J. P. Guillaume y D. E. Kouloghli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York, Routledge, 1990, 9. Cf. O. Leaman, "*Ma'na*", en *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1954-, 347. Sobre la terminología gramatical en el pensamiento árabe, cf G. Troupeau, "La terminologie grammaticale", en D. Jacquart, *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994, 11-21.

el que la primera está siendo sustituida por la segunda[83]. Esta es la temática de fondo que se juega en la famosa discusión de Bagdad del año 320/932[84].

Abū Bišr Mattā ibn Yūnus recordemos es el lógico y traductor de Aristóteles (el "Primer Maestro"[85]) del sirio (la versión de Ishāq) al árabe[86]. Este cristiano parece ser que tuvo entre sus numerosos alumnos al mismo al-Fārābī, el "Maestro Segundo" (al-mu'allim al--ṯānī). Realizó también otras traducciones como el *Almagesto*, los *Elementos* de Euclides o el *Tratado sobre la providencia* de Alejandro de Afrodisia[87]. Se dedicó a la docencia y a escribir. Estamos, pues, ante el representante de la labor filosófica.

Por su parte, Abū Sa'îd al-Sîrāfî es el representante musulmán defensor de la gramática frente a la lógica en la disputa. Este jurista y gramático, seguidor de una serie de pensadores gramáticos entre los que podemos citar a Ibn Qutayba († 889) y Abū al-abbās al-Nāshī († 906), posee una obra de estudio analítico de la gramática no enmarcada en el debate, titulada *Sharḥ Kitāb sībawayhi*, que si bien no influye de forma directa en la controversia, en cuanto que no se extraen principios explícitos de esta obra, sí que las conclusiones expuestas por él implican una relación de complementariedad[88].

83 La cuestión de la transmisión oral o escrita en este tiempo del Islam es de capital importancia respecto a la temática de la autenticidad de los textos que existen solo en compilaciones posteriores. Al respecto el profesor de la Universidad de Basilea, Gregor Schoeler ha dedicado una serie de cuatro valiosísimos estudios que citamos a continuación: G. SCHOELER, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", en *Der Islam*, 62 (1985), 201-230; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", en *Der Islam*, 66 (1989), 38-67; "Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", en *Der Islam*, 66 (1989), 213-251; y "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", en *Der Islam*, 69 (1992), 1-43 (traducido por C. Gilliot como "Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam", en *Arabica*, 44 (1997), 423-435). También podemos leer una obra reciente: S. M. TOORAWA, *Ibn Abī Tāhir Tayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*, London-New York, Routledge Curzon, 2005.

84 Así lo sitúa A. Elamrani-Jamal cuando analiza el debate habido en Bagdad cf. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Étude et documents)*, Paris, Vrin, 1983, 61-71.

85 G. ENDRESS, "L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître", en *Medioevo*, 23 (1997), 1-42.

86 Una labor importante en el mundo musulmán y en el Bagdad de la época: D. GUTAS, *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, New York, Routledge, 1998; F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian tradition in Islam,* New York, State of New York University Press, 1968; A. ELAMRANI-JAMAL, "Logique aristotélicienne", *o. c.* D. L. BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy*, Leiden, Brill, 1990

87 S. FAZZO, "La versiones araba del eri pronoias di Alessandro di Afrodisia e i frammenti greci nel Trattato contra. Iulanum di Cirillo Alessandrino", en *Aevum*, 74 (2000), 95-104.

88 Sobre este autor existe una disertación para la obtención del grado de doctor en Filosofía recientemente defendida en el Department of Near Eastern Languages and Civilizations de la School of Arts and Sciences (SAS) de la University of Pennsylvania, a cargo de Muhammet Gunaydin, "Al-Sirafi's Theory of 'Lingua-Logical' Grammar: An Analytical Study of the Grammatical Work of

Las noticias de esta disputa nos vienen de forma indirecta a través de un texto redactado por Abū ayyān al-Tawḥīdī (ca. 320/932-414/1023) en el *Kitāb Imta'* (I, 112-15)[89], un texto que narra las conversaciones que el autor mantiene con Ibn Sa'dān, el vizir del gobernante de Buwayhid. Un autor, probablemente de origen persa, de la primera mitad del siglo X, que si bien era una persona culta ("letrado entre los filósofos, filósofo entre los letrados"), de filosofía caracterizada por una vulgarización del neoplatonismo, e influido por elementos gnósticos, sin embargo, no vivía de la enseñanza, sino de su labor de copista. En principio, parece ser un testimonio de prestigio, sabemos que reflejó en sus escritos las polémicas de su época, pero hay que tener en cuenta que su óptica tiene girado el ángulo de visión hacia el gramático.

La tesis de Mattā deriva, sin duda, de su condición de traductor de Aristóteles, pues dichas traducciones son un paso fundamental de la entrada del pensamiento griego en el Islam, suponiendo una riqueza en la interpretación de la religión, pero, claro está, con fuertes resistencias a su vez. Desde aquí la proposición defendida es que la lógica es un instrumento por el cual nosotros distinguimos la corrección y la incorrección en el discurso y su sentido del que no lo tiene. De hecho, la lógica, según el sabio cristiano, busca la significación cuando el gramático lo hace de la expresión. Y para él la significación era más noble que la expresión. Así afirmaba que "de vuestra lengua, sólo necesito el nombre, el verbo y la partícula para explicar las ideas que Grecia ha dispuesto para mí"[90]. Y es que lo que Mattā está discutiendo con su interlocutor, el sabio musulmán al-Sîrāfî, es la supremacía de la lógica sobre el lenguaje, porque los significados que se ensamblan en una lengua particular son analizables sin referencia a esa lengua particular. La lógica es, por lo tanto, independiente del lenguaje, la falsedad y la verdad son universa-

Al-Sirafi (Sharh Kitab Sibawayhi) Within the Context of a Discussion on Language and Logic in Medieval Islam", Ph.D., 2006, 222 pp.

89 Al-Tawhidi, *Kitāb al-Imta' Wa'al-mu'anasah (Enjoyment and Conviviality)*, ed. por A. Amin and A. al-Zayn, El Cairo, Lajnat al-Ta'līf, 1939-1944 (post. 1953). El texto aparece también en Id., *al-Muqābasāt*, ed. por Hasan al-Sanbūbī, El Cairo, al-Maktabat al-Tijāriyyah, 1929, 68-87; y una versión más abreviada en Yaqūt ibn ʿAbd Allāh al-Hamawī, *Irshād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb*, 3, ed. por D. S. Margoliuth, Leiden, Brill, 1907-1927, 105-123; M. Mahdi, "Language", *o. c.* El texto en francés en T. Abderrahmane, "Discussion entre Abū Sa'id al-Sīrāfī, le grammarien, et Mattā b. Yūnus, le philosophe", en *Arabica*, 25 (1978), 310-323, y en un apéndice de la obra Id., *Langage et Philosophie: Essai sur les Structures Linguistiques de l'ontologie*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1979. Edición alemana del debate en G. Endress, "Grammatik und Logik", *o. c.*, 163-270. Cf. A. Hamdani, "Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity", en *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), 345-353; M. Berge, *Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan al-Tawhidi (Towards a Living Humanism: Abu Hayyan al-Tawhidi)*, Damascus, Institut Français de Damas, 1979; O. Leaman, "Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century', en S. H. Nasr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, 1996, 155-64; E. K. Rowson, "The Philosopher as Littérateur: al-Tawhidi and his Predecessors", en *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 6 (1990), 50-92.

90 Al-Tawhidi, *Kitāb al-Imta,* 111-115.

les. Así, podían existir dichos significados en una variedad de idiomas, siendo que la lógica es la herramienta que permite juzgar de forma rigurosa si el lenguaje se está utilizando correctamente o no, siendo el lógico el especialista que está mejor cualificado para la tarea de juzgar la calidad de los significados y los sentidos, mientras que el gramático lo único que puede hacer es estudiar las palabras y su función en un lenguaje determinado. Mattā así no se interesa por la gramática, pues el lógico no necesita de ella, mientras que para el gramático la lógica le es indispensable.

Al-Sîrāfî, por su parte, ve en estas afirmaciones un severo problema, que pueden traicionar su religión, lenguaje y gramática. De ahí que, contrariamente a Mattā, argumenta que el discurso correcto del incorrecto puede distinguirse por la gramática y su sentido por la razón. El sentido es inherente a la palabra, y esta no es igual en los diferentes idiomas. De este modo, según él, la gramática incluye la lógica: "la gramática es lógica pero abstraída del Árabe, y la lógica es gramática, solo comprendida a través del lenguaje"[91], por lo que no hace falta un uso explícito de la misma: "Estás equivocado, responderá el musulmán gramático al anterior, pues del nombre, del verbo y de la partícula necesitas saber las posiciones y las construcciones siguiendo el orden natural según los locutores"[92]. Y en este juego de intereses entre las ciencias, encarnadas en filosofía y gramática, se pone en cuestión una forma de interpretación bíblica y las posiciones teológicas. Por eso el gramático cuestiona la noción cristiana de la Trinidad, preguntándose si su conocimiento y creencia pueden ser reconocidas con la lógica. En cierto modo, siendo coherentes con las posiciones lógicas, y confiando en ellas solamente, es lícito preguntarse ¿cómo es posible entender que la unidad es más que unidad y que lo que es más que unidad es aún unidad? Por lo que se adelanta la posición que la propia teología cristiana en Occidente tiene que hacer frente en sus filas respecto de la lógica, anticipando en cierto sentido en la confrontación del helenismo y del Islam, lo que acaecerá en el mundo cristiano latino entre la dialéctica de Abelardo y la teología de Bernardo de Claraval[93]. Esta interpretación contextualizada, que apoya, por ejemplo Zimmermann[94], parece estar más en consonancia que la de Mahdi, para quien el debate, a su vez, también podría suponer una pugna filosófica entre el platonismo popularizado y el aristotelismo académico[95].

91 *L. c.*

92 *L. c.*.

93 Cf. D. PERLER AND U. RUDOLPH (ed.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden, Brill, 2005.

94 F. W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Coomentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, Londo, Oxford University Press, 1981, cxxii-cxxix.

95 M. MAHDI, "Language", *o. c.*

Pensemos que la discusión tiene una importancia filosófica que ha atravesado la historia de la filosofía hasta el mismo siglo XX y aún está candente; posee, también relevancia en la discusión entre religiones, como acabamos de ver, y es de vital importancia en la creación de un *corpus* doctrinal teológico en el Islam, teniendo en cuenta las características del texto sagrado del Corán. Efectivamente, si la tesis del cristiano fuera creíble y se pusiera en funcionamiento, los sabios árabes debían acercarse al texto del Corán de otra forma y corregir la aproximación hasta entonces hecha por considerarse errónea. El lenguaje sería reducido a un instrumento y vehículo de comunicación de sonidos para la comprensión de textos, siendo la lógica de los griegos la herramienta interpretativa. Como se puede suponer, el sabio musulmán tenía muy clara la trascendencia de la discusión, de ahí que discutiera la posibilidad de separar lenguaje y lógica tal como su contrincante deseaba. Por eso defiende que si bien la lógica es útil a la hora de analizar conceptos, y muestra sus virtudes en la lengua griega, desde luego se muestra totalmente insuficiente cuando ha de utilizarse para entender los textos en lengua árabe, pues es necesario comprender tanto la propia lengua como la cultura en la que se utiliza y se desarrolla. A la importante discusión de filosofía del lenguaje, sobre el triángulo semántico y la implicación del referente de la práctica del lenguaje, se le suma las características propias del texto coránico, es decir, el lugar especial existente entre la gramática del árabe y el *Corán* y, en consecuencia, el privilegio mismo que tiene la lengua árabe que es la lengua del *Corán*, lo que acrecienta la distancia entre gramática y lógica. La lógica no es la lógica del árabe y no tiene nada que ver con la lengua del *Corán*. No es por casualidad que en esta controversia el cristiano sea el representante, puesto que, como afirma De Libera, él, también es "exterior"[96]. En fin, aparece, de nuevo, la entramada confluencia de filosofía y religión donde la discusión filosófica se convierte en pugna religiosa, y la identidad religiosa se juega en amplios campos interpretativos y culturales como la filosofía. En el sentido de De Libera, desde una lectura que mira más el trasfondo religioso, ya antes Muḥammad ʿAlī Abū amdah en la década de los ochenta, sitúa el debate como un duelo entre la superioridad de las ciencias árabes frente a las ciencias extranjeras, en fin una lucha de la identidad político-cultural y religiosa, que nos sitúa en el eje de nuestro estudio[97].

La disputa de Bagdad es un ejemplo que hemos querido traer aquí, pero no fue la única controversia que conocieron Islam y Cristianismo entre ellos, ni las únicas polémicas internas. Así, es célebre también en tierras hispanas la "controversia de Zaragoza" que aparece referenciada en el *Libro de las cuestiones* (*Masā'il: Kitāb*

96 A. DE LIBERA, "La philosophie médievale", *o. c.*, 85.

97 MUḤAMMAD ʿALĪ ABŪ AMDAH, *Fi al-Tadhawwuq al-Jamālī li Munāẓarat Abī Sa'īd al-Sīrāfi wa-Abī Bishr Mattā ibn Yūrnūs al-Qunnāī fi Majlis al-wazīr Abī al-Fath al-Faḍi ibn Ja'far ibn al-Furāt 326 AH*, Bayrūt-ʿAmmān, Dār al-Jīl- Maktabat al-Muḥtasib, 1984.

al. Masā'il wa-l-aŷwiba), de Ibn al-Sīd, a la postre uno de los dos protagonistas del debate[98]. Por los protagonistas vemos que aquí, sin embargo se trata de dos musulmanes quienes se enfrentan. Tiene en común con la anterior que la temática es parecida, pero cambian los protagonistas. La especificidad de la lengua árabe y el primado de la gramática la encarna el pacense Ibn al-Sīd[99] y la lógica griega es apoyada por Avempace (Ibn Bāŷŷa), representando la *falsafa*. El autor de origen pacense era un notable filósofo, destacado por sus estudios filológicos, por lo que se ganó en su época una buena y merecida reputación de lingüista, que no se ha legado tanto a las generaciones posteriores debido al carácter comentarista de sus obras y problemas de reconstrucción de textos, provocando que su pensamiento aparezca hoy fragmentado y disperso. A pesar de todo y con el esfuerzo de los especialistas[100] se puede comprobar que nos hallamos ante un gran conocedor de la gramática y del contexto gramatical, como es el caso de la filosofía y la pragmática del lenguaje, es decir, la retórica. Frente a él, el conocidísimo Avempace, como ya lo reconoce el mismo hecho de haber latinizado su nombre. Ibn al-Sīd, lo relata así en su obra que tomamos de una transcripción de J. Lomba:

> "Me reuní en una tertulia con un hombre de la gente de letras, conocido por Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig (Avempace), el cual disputó conmigo acerca de dos cuestiones gramaticales. Pasaron luego los días y se sucedieron las noches... y más tarde me ocurrió que ciertos individuos, fanáticos seguidores de aquel, me mostraron su firme convicción de que fui yo y no él quien estaba en el error. Por eso creí que sería conveniente reproducir las palabras que entonces se cruzaron entre ambos y añadir algo que en el discurso de aquella disputa y polémica no dije, a fin de que se pueda saber quién tenía más competencia en el arte de la gramática. El origen de la cuestión fue que el citado individuo me dijo que algunos de los gramáticos de Zaragoza (¡Dios los guarde!) discutían entre sí acerca de... y se puso a hablar repetidas veces del sujeto y del predicado y a citar términos técnicos de lógica, de los que usan los dialécticos"[101].

La acusación de Ibn al-Sīd se refería al intento de Avempace de introducir términos lógicos en cuestiones gramáticas, con lo que esto supone, según

98 IBN AL-SĪD AL-BAṬALYAWSĪ, *Masā'il: Kitāb al. Masā'il wa-l-aŷwiba*, Ms. Escorial, Nº 1518, Derenbourg; Cf. J. LOMBA, "El filósofo Ibn Al Sid y su paso por Albarracín y Zaragoza", en *Studium*, 1 (1987) 73-86;

99 Cf. J. A. HAYWOOD, "Ibn Sīda (D. 458/1066): the greatest Andalusian Lexicographer", en AA. VV., *Actas del Primer Congreso de Estudios árabes e islámicos*, Madrid, Comité permanente del Congreso de Estudios árabes e islámicos, 1962, 309-316; M. ASÍN PALACIOS, "El origen del lenguaje y problemas conexos en Algacel, Ibn Sida e Ibn Ḥazm", en AA. VV., *Ensayos sobre la filosofía en el Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, 286-309.

100 Cf. S. PEÑA, "El tratado de la frase por ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī", en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 52-53 (1993-1994), 203-217.

101 IBN AL-SĪD AL-BAṬALYAWSĪ, *Masā'il: Kitāb al. Masā'il wa-l-aŷwiba*, citado en J. LOMBA, "El filósofo Ibn Al Sid", *o. c.*, 74.

hemos visto[102]. Vemos que la querella interna, la discusión en el mundo musulmán se da por la propia naturaleza humana, pero como recuerda Éric Chaumont: "En materia teológica... debe tender a desaparecer: no tiene ninguna legitimidad y traduce la presencia de un error intolerable que debe desaparecer de la Comunidad"[103]. En todo caso, vemos en el ambiente musulmán lugares donde se favorecen las disputas como reflejo, sin duda, de ambientes literarios de gran viveza, se podrían mencionar como hemos visto en la Marca superior a Zaragoza, pero cómo olvidar el citar ciudades del al-Andalus como Córdoba, Sevilla o Toledo.

2. Segundo Ejemplo: R. Martí y la literatura polémica en el siglo XIII

Las controversias interreligiosas se expresan de modo especial con el judaísmo, pues compartía con el cristianismo la Biblia en algunos de sus libros. En el terreno judío los encuentros se realizaron en el plano bíblico y científico. Respecto de la Biblia, los judíos eran depositarios del texto que en el cristianismo se dice veterotestamentario. Con la llegada de la renovación de los estudios bíblicos, se hizo imprescindible un ejercicio de crítica textual y exégesis que hicieron necesarios la comparación con el texto hebreo. Además, a nivel científico, el judaísmo aparece como un intermediario privilegiado entre el cristianismo y los contenidos llegados del mundo musulmán. Caso paradigmático de la mirada intermediaria al mundo judío es la relevancia que toma la figura y la obra de Maimónides. Pero el interés bíblico y científico no dejaba de verse subsidiario a la profundización de la labor realizada desde el cristianismo que no dejaba de ser una religión que cumplía en su integridad la promesa mesiánica en la historia salvífica. Y esto significaba que el judaísmo para el cristianismo si bien era útil, no dejaba de ser una religión insuficiente y falsa. Esto explica que empiece a surgir, junto a los intercambios científicos, un intento de vencer al adversario, lo que se refleja en disputas que se van formalizando poco a poco hasta llegar a transformarse en "verdaderos procesos contra el Judaísmo (como en 1240 en París)"[104]. Se hace, pues, paradigmática la controversia que

102 Ibn al-Sīd acusa de lógico a Avempace con estas palabras: "Tú quieres introducir el arte de la lógica en el arte de la gramática", según aparece en M. Asín Palacios, "La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica", en *Al-Andalus,* 3 (1935), 346.

103 É. Chaumont, "«Tout chercheur qualifié dit-il-juste?» (*Hal kull muğtahid muṣīb*). La question controversée du fondement de la legitimité de la controverse en Islam", en A. Le Boulluec (ed.), "La controverse religieuse*", o.c.*, 20.

104 G. Dahan, "Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age polémique et relations cuturelles en occident (XII-XIV[e] siècles)", en *Sens*, 12 (1987), 362. El investigador francés ha destacado en la investigación sobre la temática de la relación entre judíos y cristianos a nivel intelectual. Citamos algunas de sus muchos estudios que tenemos presente aquí, porque son de una gran relevancia: "Rashi, sujet de la controverse de 1240. Edition partielle du ms. Paris, BN lat. 16558", en

nace de los ataques que Nicolás Donin, judío converso de la Rochelle, realiza del Talmud y que se visualiza en París con la disputa frente a cuatro rabinos en 1240 y que termina con la destrucción de los manuscritos del Talmud por orden del papa Gregorio IX. Las controversias no eran frecuentes, aunque como hemos visto la apologética y la controversia fueran un recurso literario normalizado. En España fueron más frecuentes, mostrando intelectualmente lo que dice el profesor de la Universidad de Extremadura García Fitz sobre las relaciones habituales de las tres confesiones religiosas en la hispania medieval, en el sentido de que los vestigios que permiten estudiar los rasgos más comunes de las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos no parecen confirmar una imagen idílica de la sociedad hispánica medieval[105], cuyas relaciones atravesaron no pocas circunstancias y etapas[106]. Ciertamente, la pugna política y social predominante en España era entre musulmanes y cristianos, en lo que se conoce como reconquista; pero dentro del territorio cristiano la lucha dialéctica con los judíos fue de gran intensidad.

Célebre es la disputa solemne pública contra el judaísmo promovida en 1263 por el rey aragonés Jaime I, sugerida por el dominico Ramón de Peñafort[107]. El ya

Archives juives, 14 (1978), 43-54; "Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au moyen âge", en *Histoire, économie et société*, 2 (1983), 355-366; "Une controverse judéo-chrétienne à Majorque en 1286: la Disputatio d'Inghetto Contardo", en *Revue des études juives*, 143 (1984), 267-269; "Exégèse et polémique dans les commentaires de la Genèse d'Etienne Langton", en ID., *Les juifs au regard de l`histoire. Mélanges en l`honneur de B. Blumenkranz*, Paris, Ed. Picard, 1985, 129-140; "Judaïsme et christianisme: le débat au moyen âge. Cadre et méthodes de la disputatio", en B. DUPUY *et alii*, *Juifs et chrétiens: un vis-à-vis permanent*, Bruxelles, Publ. des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, 27-53; "Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XIIe-XIVe s.)", en *Revue de synthèse*, 110 (1989), 3-31; "Rashi et saint Bernard dans l'exégèse médiévale. Autour du Cantique des Cantiques", en *Archives juives*, 24 (1988), 52-58; "Il y a sept cent cinquante ans: la disputation de Paris 1240", en *Communauté nouvelle*, 49 (1990) 98-120; *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Paris, Albin Michel, 1991; "La controverse de Tortosa (1413-1414)", en *Communauté nouvelle,* 62 (1992), 106-119; *Inghetto Contardo. Disputatio contra Iudeos*, introduction, texte critique, traduction française et notes, Paris, Les Belles Lettres, 1993; "L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs. XIIe-XIVe s.", en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), "Diálogo filosófico-religioso", *o. c.*, 289-308; "Juifs et chrétiens au moyen âge: une rencontre exemplaire", en *Sens*, 48 (1996), 91-105; "La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens, du XIIe au XIVe siècle", en ID., G. NAHON y E. NICOLAS (eds.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, 343-359; "Maïmonide dans les controverses universitaires du XIIIe siècle", en T. LÉVY y R. RASHED, *Maïmonide, philosoph et savant (1138-1204)*, Louvain, Peeters, 2004, 367-393.

105 F. GARCÍA, "Las minorías y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?", en A. GARCÍA (ed.), *Tolerancia y Convivencia étnico-religiosa en la península ibérica durante la Edad Media. III ornadas de Cultura Islámica*, Huelva, Publicaciones de la Universidad de Huelva-Ayuntamiento de Almonaster la Real, 2003, 13-56.

106 Cf. P. CORDERO, "Convivencia de tres culturas: La experiencia de diez siglos de convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval", en *Studium Legionense*, 47 (2006), 253-278; A. BALLESTÍN, "La tradición de la polémica judeo-cristiana en la antigüedad y en la edad media hispánica", en *Studium*, 1 (1995), 39-51.

107 Cf. *Disputa de Barcelona de 1236 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, introd. por J. Riera I Sans, y trad y not. por E. Feliu, Barcelona, Columna, 1985.

citado al principio Pablo Cristiano, judío converso, representaba al catolicismo. Su adversario era el rabino de Gerona Moisés ben Nahan. La disputa no supuso ni mucho menos una ventaja clara para los cristianos que reaccionaron con la apertura de una comisión, el 27 de marzo de 1264, para examinar y expurgar los libros rabínicos. En la controversia se puede ver todo el método propio de la literatura polémica y se sientan las bases de la técnica utilizada por los dominicos, no muy alejada de la que se puede ver en las controversias islamo-cristianas, aparte de las propias de las diferentes religiones. Se pueden ver en las obras que llevan por título el *Contra Iudaeos*. Es decir, tenemos diversos lugares de (des-)encuentro, a saber, la predicación, la literatura de inspiración religiosa y, especialmente la exégesis bíblica, desde el plano de versículos controvertidos y de la lectura que se hacen de las figuras del Antiguo Testamento. Estas polémicas tienen como argumentario no sólo una temática, sino una forma de racionalización, en torno a dos ejes fundamentales, la razón (*ratio*), en la que el aristotelismo toma protagonismo y es utilizada de forma distinta en cristianos y judíos, y el argumento de autoridad (*auctoritas*), donde aparecen elementos bíblicos, como el Antiguo Testamento, pero, también, la literatura rabínica (*Talmud y Midrash*) y las traducciones arameas (*Targum*). La utilización de la literatura judía no implicaba una admiración por la misma, sino que supone el hilo argumental para ir contra la interpretación, hermenéutica y exégesis de los judíos y una refutación más precisa de la misma.

Un ejemplo paradigmático de esta literatura polémica y controversial en territorio hispano lo conocemos en el autor dominico Ramón Martí. Se hizo célebre a partir de los ecos que en España se vivieron de la dialéctica parisina vivida por la disputa entre Donin y cuatro rabinos en 1240. La querella en tierra peninsular es promovida por el rey aragonés Jaime I, tras sugerencia del dominico Ramón de Peñafort. En ella se dieron cita Pedro Janer, prior de Santa Catalina, Arnaldo de Sagarra y Ramón Martí, a quien se le encargó un examen de los textos rabínicos. La sentencia tuvo como consecuencia la expurgación de los textos salvándose de la quema. Precisamente, Ramón Martí es paradigmático en estas disputas. Su obra tuvo gran influencia concretamente en el obispo oscense Bernardo Oliver y el inquisidor Nicolás Eymerich.

Los que hace el religioso dominico es realizar un impulso que será la tónica en la labor misionera de las nuevas órdenes mendicantes del siglo XIII. Los misioneros mendicantes desplegaron una serie de argumentos racionalistas con el fin de intentar demostrar la irracionalidad de Islam. Al mismo tiempo, según hemos visto, los trabajos de los filósofos, científicos y teólogos musulmanes se incorporaron al plan de estudios de universidades europeas. Esto planteó un problema: ¿si el Islam es tan "irracional" como los polemistas y los misioneros reclamaban, cómo podrían incorporar y adherir las nuevas doctrinas llegadas de autores islamistas? John Tolan señala, al respecto, cómo una serie de auto-

res entre los que se encuentra nuestro dominico Ramón Martí junto a Roger Bacon, Ramón Llull, y Riccoldo da Montecroce, afirmaron sin ambages los aprendizajes válidos de las doctrinas sarracenas, sin por ello, ni mucho menos, adherirse a la doctrina islámica. De hecho, no sólo no creyeron en las doctrinas del Corán, sino que las combatieron, pero desde el conocimiento profundo del pensamiento islámico, lo que les llevó a conocer la lengua árabe (y judía), su filosofía y teología, para poder así exponer con competencia los desacuerdos que tuvieran que plantear y, desde allí, probar la "irracionalidad" del Islam[108].

No nos sustraemos a hacer una referencia de este interesante autor para hacer breve memoria de él, en un estudio generalista como este[109]. Ramón Martí es uno de los autores de las primeras generaciones de escolares de los dominicos. Tenemos pocas noticias sobre su vida, pero sabemos que nació en Subirats, alrededor de 1230, y vistió el hábito de la Orden de Predicadores en Barcelona. Residió en el convento de Santiago en París como estudiante recibiendo las clases de San Alberto Magno entre los años 1245 y 1248. Es muy posible que por estas fechas coincidiera como condiscípulo con Santo Tomás de Aquino, al que profesó gran admiración denominándolo con apelativos como "gran filósofo" en su libro *Pugio fidei*. Ya en España estuvo destinado en el estudio de Murcia y posteriormente en el de Barcelona (1259), en ambas ciudades fundó colegios de lenguas orientales que tenía como objeto el poder preservar a los cristianos de posibles herejías y, por tanto, con un tinte de apostolado. Esta misión apostólica marcó la vida de Ramón Martí. Una vida y una obra donde la convivencia con los judíos en una España ocupada en gran parte aún por los musulmanes tiene

108 J. TOLAN, "Sarracen philosophers secretly deride islam", en *Medieval Encounters*, 8 (2002), 184-208.

109 Sobre esta autor tenemos en cuenta los siguientes trabajos: T. CARRERAS ARTAU y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* vol. I, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939, 147-170; A. RODRIGUEZ, *Influencia de la filosofía árabe en el Pugio Fidei de Raimundo Marti*, Madrid, Casa Hispano-árabe, 1969; A. CORTABARRIA, "L'études de langues au Moyen Age chez les Dominicains: Espagne, Orient, Ramyond Martí", en *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 10 (1970), 189-248; ID., "Les sources arabes de l'«Explanatio Simboli» du Dominicain catalan Raymond Martin", en *MIDEO*, 16 (1983), 95-116; ID., "Le connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O. P. et sa position en face de l'Islam", en *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), 279-300; ID., "Fuentes árabes del «Pugio Fidei» de Ramón Marti, en *La Ciencia Tomista*, 112 (1985), 581-596; E. COLOMER, "La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí", en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), "Diálogo filosófico-religioso", *o. c.* 229-257; L. ROBLES, "Los textos árabes de Averroes en el Pugio Fidei del dominico catalán Raimundo Marti", en *Actas de XII Congresso de la U.E.A.I. (Málaga 1984)*, Madrid, Union européenne d'arabisants et d'islamisants, 1986, 185-204; A. ROBLES, "Ramón Martí: una presentación del mensaje cristiano a musulmanes y judíos del siglo XIII", en *La proclamación del mensaje cristiano: actas del IV Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1986)*, Valencia, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer" de los Padres Dominicos, 1986, 129-140; J. HERNANDO, "De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII", en *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), 97-108.

un gran peso. Así anduvo por Túnez en actividad misionera que le enriqueció más. Esta relación con la realidad judío-musulmana y el conocimiento de su cultura y lengua además del dominio que tenía de la filosofía y teología reinantes en estos pueblos le capacitaron para una labor en plena sintonía con las necesidades de su época, quizás por su gran preparación fue designado el 27 de marzo de 1264 para que formara parte de la comisión examinadora de los textos rabínicos. Murió Ramón Martí en Barcelona en 1286.

Las obras del dominico están en plena concordancia con su pensamiento y su actitud apologética y evangelizadora. Sus dos principales obras son escritas para rebatir a los judíos. Estas son el *Capistrum Iudacorum*[110], y el *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos* [111]. Otras obras son la *Explanatio Symboli Apostolorum ad institutionem fidelium*[112], a la que podría pertenecer el tratado antiislámico *De Seta Machometi*, según J. Hernando[113], y unas *Sumas contra el Alcorán de los Moros (Summa contra Corán)*. Citando a J. Hernando, de nuevo, en lo que respecta a las obras polemicistas contra el Islam podría afirmarse según concluye en un estudio historiográfico que:

> "Una misma obra recibe diversos títulos; constatamos partes idénticas en el *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio* y en *Explanatio Simboli Apostolorum*; podemos ver que el tratado antiislámico y *Explanatio Simboli Apostolorum* son complementarios. Cabe, pues, hacer tres afirmaciones:
>
> 1. Los tratados *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *De origine et pregressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius* o *Quadruplex reprobatio* y *Explanatio Simboli Apostolorum* son obra de un mismo autor: Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII.
> 2. Nada indica que Ramón Martí escribiera diferentes obras polémicas contra el Islam. Los diversos títulos corresponden a un mismo contenido.
> 3. Explanatio *Simboli Apostolorum* y *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *De origine et pregressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius* o *Quadruplex reprobatio* formarían parte de un todo, de un mismo proyecto, pero con una entidad suficiente para poder ser leídas de manera independiente uno y otra obra. Y así han llegado hasta nosotros"[114].

110 *1267 vollendete er das Capistrum Iudacorum I-II*, ed. por Adolfo Robles Sierra, en *Corpus Islamo-Christianum*, Series latina 3 und 5, Würzburg u. Altenberge, 1990 y 1993.

111 *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos*, ed. por B. Carpzov, Leipzig, 1687.

112 *Explanatio Symboli Apostolorum*, ed. por J. March, en *Anuari del Institut d'Estudis Catalans*, Barcelona, 1908, 443-498.

113 *De Seta Machometi o De origine, progressu et fine machometi et quadrulici reprobatione prophetiae eius*, intrd., trad. y not. por J. Hernando, en *Acta historica et archaelogica medaevalia*, 4 (1983), 9-63.

114 J. Hernando, "De nuevo sobre...", *o. c.*, 107-108.

También se hace referencia a un *Vocabulario arábigo*, posiblemente el primer diccionario escrito de esta lengua, y que es exponente del esfuerzo de este autor y otros de su época como el conocido Ramón Llul.

En cuanto al carácter polémico podemos citar su obra más importante el *Pugio fidei*, escrita en 1278 y, por lo tanto, hablamos de una obra de madurez. Fue concebida como apología de la fe para el uso de los frailes predicadores en el desempeño de su misión de predicar a las gentes cristianas y no cristianas durante el siglo XIII. Es una obra de gran solidez teológica escrita en latín y hebreo, a fin de que no pudiera ser desechada por argumentos de incomprensión por parte de los rabinos judíos, y donde también se manifiesta un conocimiento de la lengua y literatura árabe además de la rabínica. Son citados textos y hechas referencias a autores como Maimónides, Ibn Ezra, Avicena, Alfarabi, Averroes, el Talmud... , así el esquema de la obra lo desarrolla del mismo Algazel. La primera parte del tratado la dedica a aquellos que no conocen la ley, a saber: 1) los epicúreos, cuyos errores fundamentales están en ignorar la existencia de Dios; y hacer descansar la felicidad en el placer; 2) los naturales o físicos, que hablan del alma como mortal; y 3) los filósofos, entre los que están Sócrates, Platón, Aristóteles y los peripatéticos como Avicena y Alfarabi que incurrieron en tres errores como son la eternidad del mundo, la ignorancia de los hechos singulares en Dios y la imposibilidad de que los cuerpos resuciten. Contra estos tres arguye en plena sintonía con las disputas habidas en el ambiente intelectual europeo.

Esta obra de Raimundo Martí ha tenido gran trascendencia en los siglos posteriores perdurando su eco hasta entrados el siglo XVII, año en el que se hicieron dos ediciones, la última realizada por protestantes. Por otra parte, el tratado ha sido relacionado con la obra de *Summa contra gentiles* de Santo Tomás debido a su coincidencia estructural. Los últimos estudios parecen confirmar que fue la obra de nuestro autor la que tuvo su mira en la del Doctor Angélico[115].

115 Esta es la opinión de L. A. GETINO, *La "Summa contra gentiles" y la "Pugio fidei" (Carta sin sobre a Don Miguel Asín Palacios)*, Vergara, 1905, en contra de la opinión expresada anteriormente por M. ASÍN PALACIOS en "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino", en *Homenaje a Don Francismo Codera*, Zaragoza, 1904, 320-323, reeditado en ID., *Huellas del Islam*, Madrid, 1941. Una actualización del tema en L. ROBLES, "En torno a una vieja polémica: el «Pugio Fidei» y Tomás de Aquino, en *Revista Española de Teologia* 34 (1974), 321-350; 35 (1975), 21-41. Un estado de la cuestión reciente también en J. I. SARANYANA, "La creación «ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Ramón Martí con San Buenaventura", en *Scripta Theologica*, 5 (1973), 127-174 y reeditado en ID., *Filosofía y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490)*, Pamplona, Eunsa, 2003, 41-66 y en *Aquinate*, 3 (2006), 87-110, en esta última versión ver especialmente las páginas 104-110 en la que aparecen las similitudes entre ambos autores de la Orden de Predicadores.

En cuanto a la labor polémica contra el Islam, puestas de releve las conclusiones historiográficas que la emparientan con las otras obras antiislámicas, resulta interesante ver la estructura del *De Seta Machometi*, según la edición de J. Hernando[116]. El dominico comienza con la argumentación que hemos visto se realiza en Oriente y hereda haciéndola propia por el camino de Pedro el Venerable rescatando a al-Kindī, el polemista cristiano que mantuvo una disputa con al-Hāšimī en la obra conocida como *Risālat al-Kindī* y *Apología del cristianismo*[117]. El inicio no puede ser más explícito: "Para demostrar que Mahoma no fue profeta o enviado de Dios..."[118]. Sobre Mahoma disertará en la biografía del Profeta, utilizando para ello la *Vida de Mahoma (Sira o Sirat rasul Allah)* de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ishaq[119]: su origen y la falsedad de su inspiración, mostrando desde su vida la falsedad de la misma y haciendo de ello una comparación con la vida de Jesús, que a juicio de los polemistas cristianos no resistía en sus aspectos vitales y morales: "Advierte que hasta los cuarenta años estuvo en pecado, es decir, en la idolatría, lo cual se prueba en el *Corán*, en la sura *al-Fayr*, donde se dice que Dios halló a Mahoma extraviado, es decir, en la ignorancia de la Ley de Dios, y le guió"[120]. Si la inspiración es falsa y refutado el profetismo de Mahoma, en buena lógica el Islam no tiene entidad de religión, al menos desde los parámetros de la teología cristiana, por lo que nos podemos referir a la misma bajo el apelativo de Secta (La Secta de los Sarracenos). Inmediatamente después, presentada la insuficiencia biográfica y religiosa del Profeta y el Islam, se profundiza en la consideración teológica, por lo que Martí repite y remarca la imposibilidad de la vocación profética de Mahoma, constituyéndose en la parte central de la argumentación. Nos referimos a la Cuádruple reprobación de Mahoma, que el autor inicia así:

> "Pero seguidamente nosotros demostraremos, con la ayuda de Dios, que Mahoma no fue profeta ni enviado de Dios, pues no poseyó los cuatro frutos ya mencionados del verdadero profeta, antes bien poseyó los contrarios, con los que, de acuerdo con la palabra de Dios, los falsos profetas son reconocidos... [1] fue mentiroso, como consta de sus mismas palabras... [2] Probaremos con dichos y hechos de Mahoma y con sus libros que no fue puro, antes bien inmundo y pecador... [3] Vamos a tratar el tercer signo, es decir, del milagro con el que el verdadero profeta demuestra la certeza de su profecía. Y probaremos que Mahoma nunca hizo milagros y, por consiguiente no pudo dar certeza de que fuera un

116 Un esquema preciso con anotaciones muy valiosas, además de en la edición de la obra en: J. Hernando, "De nuevo sobre...", *o. c.*, 99-102.

117 *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, ed. por F. González, Coruña, Universidad da Coruña, 2005.

118 *De Seta Machometi*, 15.

119 I. Ishaq, *The life of Muhammad. A traslation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, ed. por A. Guillaume, Pakistan, Oxford University Press, 2004 (primera impresión, 1955, en Pakistán, 1967).

120 *De Seta Machometi*, 21.

> verdadero profeta... [4] Vamos a exponer seguidamente el cuarto signo que debe poseer el profeta que llega con una ley. Es decir: que la ley que propone sea santa y buena, como ya se ha dicho. Demostraremos aquí, por medio de los libros de Mahoma, que la ley que propuso no fue santa y buena, antes bien inmunda, nociva y mala"[121].

No siendo profeta, se aborda el final de la vida de Mahoma que es reflejo de la vida llevada: "Es evidente que la muerte y el fin de Mahoma fue vil, inmunda y abominable. Y tal muerte de ninguna manera corresponde a un profeta o enviado de Dios"[122].

Una vez concluida la argumentación principal que corresponde a la negación de la religión islámica en la comparación con Jesús, el Hijo de Dios, y Mahoma, el falso profeta; el dominico acomete, aunque brevemente, otro tema al que ya nos hemos referido al tratar el contexto sincrónico de la polémica y referirnos a la obra de al-Quoṭunī Aḥmay ibn 'Umar, y que implica una labor más apologética: la defensa contra la acusación de corrupción del cristianismo y, en particular, de la falsificación que el cristianismo había hecho de la Biblia: "Pruebas sobre la verdad y no falsificación del Antiguo y Nuevo Testamento", pruebas que se asientan en "razones, autoridades y la Historia Antigua"[123].

El autor nos muestra el gran conocimiento que poseía de la literatura polémica, de las fuentes, de la teología cristiana y musulmana, en fin de todo un arsenal propio de la literatura y el modo de hacer de la época, así como del método teológico que se está afianzando al final de la Edad Media y que recorre todo el periodo medieval. Él no fue el único de esta época, podríamos citar también la obra del importante autor mallorquín (hecho este que ha podido más en su actual valoración que su propia obra) Ramón Llul.

En fin, podríamos concluir que las polémicas significan, finalmente, tanto una forma de hacer que representa la dialéctica (y cierta recuperación socrático-platónica), como que la materia de discusión es esencialmente de relaciones entre fe y razón, más que una cuestión interreligiosa. Existe un enemigo común, y es el hacer filosofía sin tener en cuenta las bases religiosas del mundo como modelo interpretativo. En primer lugar, lo representa el materialismo, en segundo lugar, la dialéctica en su vertiente lógica que reduce a necesidad a Dios, por último, la expresión del racionalismo en el mundo cristiano occidental. La literatura polémica es, dentro del contexto de la época, el lugar de encuentro y desencuentro entre cristianos y musulmanes (judíos también). Más allá de las agrias controversias, fueron, también, lugar de enriquecimiento mutuo a nivel filosófico y

121 *Ib.*, 25; 35; 37-38; 43. La exposición: 25-49.
122 *Ib.*, 53.
123 *Ib.*, 53-63; 53.

teológico, tanto en la forma como en el contenido en un movimiento oscilante[124]. En un primer momento, quien se enriquece es el Islam, sobre todo a nivel téorico-formal, en la construcción de un método teológico propio, con respecto a las características especiales y propias del Corán. En un segundo momento, es el cristianismo quien toma prestado el arsenal científico, teórico y práctico, del Islam, que, también, proporcionará un desarrollo en la racionalización de la especulación teológica. Los debates, como signos de encuentros, y la intensa labor refutadora, constituyeron también como elemento dinamizador de construcción de sus respectivas identidades y de ejercer un verdadero anticipo de dialéctica de ideas y en buena lid combate desde los argumentos y la razón. Desde luego muy alejado del relativismo que propugna con frecuencia consciente o inconscientemente la disolución de la identidad, sin comprender lo que significa en verdad el hecho religioso y cuyos resultados son, sin duda, más crueles y sus consecuencias más devastadoras, tanto para el diálogo religioso como para la propia razón.

Pero no fue ésta la única propuesta espiritual de encuentro con el Islam en la época. Disponemos de otro modelo, encarnado por un pequeño y débil hombre dedicado a la religión, que en su pequeñez se hizo grande, si no el más grande de los santos de la cristiandad por la larga sombra de frutos que alcanzó y podríamos decir en este contexto que dotado de aquellos frutos propios del profeta, que a otros se les negara: vida en verdad, pureza de vida, en el cuerpo y en el espíritu que se cifra en tomar los signos de Cristo, su vida fue el reflejo del milagro nacido de la contemplación: la dominación de la naturaleza y la estigmatización, y, por último, la máxima expresión legal: elaboró la regla de la Orden de Hermanos Menores, sin duda la regla más evangélica y espiritual de cuantas se hayan realizado. Nos referimos, claro está, al *Poverello*, a san Francisco de Asís, quien desde joven ardía en deseos de entrar en contacto con el mundo de lo Sarracenos. Era otra fase de su vida, y otras las formas.

III. TERCER (DES-)ENCUENTRO: EN TORNO A LA VISITA DE SAN FRANCISCO A DAMIETA. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO MODELO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

San Francisco de Asís, como en tantas cosas, fue un personaje a la vez tan extemporáneo como hombre de su tiempo. Es esa, sin duda, la virtud de los grandes hombres de la humanidad: saben responder a las necesidades de su época, con respuestas no estereotipadas y dejando una huella indeleble que

124 Cf. I. Zilio-Grandi, "Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione delle letteratura filosofica araba", en C. d'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Turin, Einaudi, 2005.

los hacen universales en el espacio y en el tiempo, de esta forma escapan a la finitud propia de los mortales y se convierten así en referentes de humanidad. Y, efectivamente, como pasó desde el terreno espiritual, la nueva sensibilidad religiosa, la respuesta efectiva a la nueva situación social y eclesial... san Francisco también supo responder al hecho ineludible de la presencia en la vida del Occidente cristiano de otras sensibilidades religiosas y, en concreto, el esfuerzo misionero en tierras del Islam que se prodigó en el siglo XIII y del que fue un verdadero precursor.

Pero lo que pretende san Francisco poco tiene que ver con lo que venimos diciendo. Es verdad que él provoca un encuentro con el Islam, es cierto que se establecerá un diálogo entre un cristiano, él, y un musulmán, el sultán de Damieta. Pero ni el modo de encuentro, ni las circunstancias, ni el momento histórico, ni la forma de desarrollarse la conversación... nada hace pensar que es lo que se acostumbraba a hacerse, sino que todo nos lleva a "algo nuevo", un modo de hacer que, sin embargo, puede verse como paradigmático. Lo que en aquella época pretendía san Francisco no es sino anticiparse en varios siglos a lo que se propone hoy como modelo de diálogo interreligioso, más allá de cualquier pretensión oscurantista en la que con demasiada profusión se cae. El santo de Asís parece, pues, oír palabras actuales: "Seguir profundizando –sugiere Carmen Aparicio respecto del diálogo interreligioso– en ellos, también a la luz de lo que nos aportan otras religiones, pero sin renunciar a lo que hemos recibido como un don para toda la humanidad"[125].

1. SAN FRANCISCO DE ASÍS: UN PARADIGMA DE IDENTIDAD Y ENCUENTRO[126]

Es un hecho estructural que le pertenece al ser humano, el ser cultural y social. Esta realidad ineluctable ha posibilitado la transmisión cultural y la convivencia de distintas culturas en el mismo espacio y tiempo. Es lo que conocemos como multiculturalidad. Este concepto expresa un hecho que hoy se vive de modo más acuciante y reproductivo desde una sociedad que llamamos globalizada, siendo una realidad que concierne al ser humano. La pregunta por el hombre se constituye no en la única, pero sí en la más radical cuestión y

125 C. APARICIO, *Diálogo entre religiones. Identidad y apertura*. Madrid, PPC, 2005, 80.

126 Este apartado forma parte de una comunicación presentada en el Congreso Internacional de filosofía: "Pessoa & Sociedade: Perspectivas para o Século XXI", organizado por la Facultad de Filosofía de Braga de la Universidade Católica Portuguesa. Celebrado en Braga (Portugal). 19 de noviembre de 2005, titulada *"El horizonte ético-existencial de la interculturalidad en un mundo multicultural: Reflexiones desde el pensamiento filosófico franciscano"*, pendiente de publicación. Un resumen de parte de la misma está publicado en M. LÁZARO, "Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano", en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Ed. Diálogo Filosófico, 2006, 173-175.

solución al hecho de la convivencia de paradigmas multiculturales. De una adecuada respuesta a la cuestión del ser humano, de su existencia, puede derivarse un modelo enriquecedor y superador de las diferencias culturales en los que el hombre forzosamente se expresa.

En este sentido, el pensamiento franciscano dispone de un arsenal conceptual respecto del ser creado, y en especial, del hombre que puede ser clave para poder entender adecuadamente, en su radicalidad, el hecho multicultural. Este horizonte filosófico se refleja en varios planos de profundidad sobre la realidad: el metafísico, el antropológico y el ético.

Ciertamente, la Orden Franciscana se las ha tenido que ver desde el principio de su existencia histórica con el hecho de la vivencia de las culturas. Era fruto de la exigencia apostólica reforzada por el ardor evangelizador de su fundador[127]. La misión es una actividad que pertenece al seno de la comunidad franciscana, a su *modus vivendi* como franciscanos[128]. La Orden franciscana inauguró la acción misionera en países no cristianos, en este caso en medio de los sarracenos. Como recuerda Jacobo de Vitry los franciscanos iban sin miedo y con asiduidad entre los sarracenos donde, en principio, eran bien recibidos y escuchados, mientras no se metieran con Mahoma. En ese caso "recibieron una tunda de golpes y fueron expulsados de las ciudades". La respuesta de los franciscanos no era sino aceptar las consecuencias de sus actos ansiando el martirio[129].

127 Sobre la misión apostólica de san Francisco, cf. F. Uribe, "El proyecto apostólico de Francisco de Asís en la *Legenda Major* de san Buenaventura", en M. Nobile y L. Oviedo, *"Sanctum Evangelium observare". Saggi in onore di Martino Conti*. Roma, Ed. Antonianum, 2003, 139-184.

128 En la *Vida Primera* de Celano se nos muestra cómo en una incipiente comunidad, ya san Francisco muestra sus cartas apostólicas, sus deseos de misión y envío. Expresa Celano el envío misional apostólico utilizando las perícopas de envío evangélico: "Por este mismo tiempo ingresó en la Religión otro hombre de bien, llegando con él a ser ocho miembros. Entonces, el bienaventurado Francisco los llamó a todos a su presencia... los dividió en cuatro grupos de a dos y les dijo: «Marchad, carísimos, de dos en dos por las diversas partes de la tierra, anunciando a los hombres la paz y la penitencia para remisión de los pecados...»" (1C 29. Cf. LM 3, 7; TC 31; AP 15. 18. 20; LP 108; EP 65). Y en el capítulo del 14 de mayo de 1217, ya fueron enviados varios hermanos a territorios de ultramar (LP 108; EP 65). Cf. Gratien de París, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris, Soc. et Libr. Saint François d'Assise, 1928 (2ª edición. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1982); AA. VV., *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI convegno internazionale*, Asís, Soc. Intern. di Studi Francescani, 1979. Los textos franciscanos los extraemos de la edición española: San Francisco de Asís, *Escritos, biografías y documentos de la época*, ed. por J. A. Guerra, Madrid, BAC, ^{8}2000.

129 J. De Vitry, *Historia orientalis*, citado en K. Esser, *La orden franciscana. Orígenes e ideales*, Oñati, Ed. Franciscana Aránzazu, 1996, 303. Esta obra fue editada en los siglos XVII y XVIII, para ver detalles de esta obra cf. J. F. Hinnebusch, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry: A Critical Edition*, Fribourg, University of Fribourg, 1972, IX-X; 32-67. Cf. S. C. Ferruolo, "Jacques de Vitry", en J. R. Strayer (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, New York, Scribners, 1986, 39-40; M. Hanst, "Jakob von Vitry", en F. W. Bautz (ed.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexi-*

Efectivamente, la actitud de los frailes franciscanos era el eco del espíritu de su fundador. Por lo tanto, empecemos por san Francisco[130], quien aunque no hizo filosofía, es una fuente de inspiración filosófica y teológica de gran magnitud. Por eso podemos, como hicieron los primeros teólogos franciscanos, ahondar en su pensamiento filosófico expresado en sus escritos (no muchos pero sustanciosos) y en lo que sabemos de su vida. El hecho de que el fundador no sea un intelectual, no implica que no podamos analizar las fuentes y extraer un rico pensamiento de altos vuelos especulativos y existenciales. La actitud nace, como no puede ser de otra manera, del propio san Francisco de Asís. En relación a nuestro tema, analizamos dos tipos de textos. Uno se trata de un escrito del propio santo[131]: la 1 Regla (más completa que la segunda en lo que nos ocupa) y otro de la experiencia de sus biografías, en concreto 1C 57 y LM 9, 7.8.

2. Fenomenología del encuentro interreligioso. Lectura de 1R 16, 5-7

En el corazón del *Poverello* bulle el ansia de visitar el territorio de los "infieles". Ello le lleva a realizar tres expediciones. Dos fallidas (a Dalmacia en 1211 y 1212 y a Marruecos en 1213-1214) y una conseguida, la que realizara en 1219 a Damieta (Egipcio) en plena cruzada y hostilidad entre cristianos y musulmanes. Esta experiencia personal queda reflejada en la primera regla (Regla no bulada)[132], donde se dan diversas indicaciones eclesiásticas y de orden de vida para "los que van entre sarracenos y otros infieles". Nos fijamos en una advertencia que refleja el pensamiento cultural del santo de Asís:

> "Y los hermanos que van, pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda humana criatura por Dios (1 Pe 2, 13) y confiesen que son cristianos. Otro, que, cuando les parezca que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios

con, vol. 2, Hamm (Westf.), Verlag Traugott Bautz, 1990, 1493-1495; P. Bourgain, "Jakob von Vitry", en *Lexicon des Mittel Alters*, vol. 5, München and Zürich, Artemis Verlag, 1991, 294-295.

130 Lógicamente no obviamos las lecturas teológicas y espirituales que de él se hicieron por parte de diversos actores del medioevo, desde la propia comunidad a los espirituales o literatos y filósofos (como veremos en Celano y san Buenaventura). Es lo que se conoce como "cuestión franciscana" de gran producción literaria. A modo recapitulativo señalamos un estudio: F. Uribe, "Cien años de la cuestión franciscana. Evolución de la problemática", en *Antonianum*, 68 (1993), 348-374. Sobre las distintas lecturas de san Francisco, cf. S. Gieben (ed.), *Francesco d'Assisi nella storia: Secoli XIII-XV: Atti del primo convegno di studi per l'VIII centenario della nascita di S. Francesco (1182-1982), Roma, 29 settembre - 2 ottobre 1981*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1983.

131 Y de la primitiva comunidad, pues es un escrito consensuado: "Las dos Reglas son igualmente textos de redacción colectiva: son obra de la fraternidad" (Th. Desbonnets, *De la intuición a la institución: Los franciscanos*, Oñati, Ed. Franciscana Aránzazu, 1991, 178). Cf. F. Uribe, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*, Murcia, ²2006.

132 Sobre la importancia del encuentro misional en la Regla no bulada, cf. W. Bühlmann, "La idea de misión en Francisco en la Regla no bulada", en A. Camps y G. W. Hunold (eds.), *Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche: Festgabe zum 800. Geburtstag des heiligen Franziskus von Assisi 1182*, Mettingen, Brasilienkunde-Verl, 1982, 13-29.

> para que crean en Dios omnipotente, Padre, e Hijo, y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos...”[133].

a) Presupuestos. San Francisco propone dos actitudes a la hora de enfrentarse a los que no son de nuestra propia cultura e identidad religiosa. Estas actitudes parten de dos premisas: (1) Se propone como misión del hombre la conciliación. Se suscita el hecho de conocer al que no piensa, ni se comporta, religosamente, como uno mismo. (2) Se hace un llamamiento al encuentro espiritual. El hombre tiene que estar en disposición espiritual en el acuerdo con el otro que es diferente culturalmente y vive otras creencias religiosas.

b) Fenomenología y antropología existencial del encuentro (Horizonte metafísico-existencial). La primera posición describe la *fenomenología del encuentro*. Es un camino de armonización, toda una declaración de lo que supone el encuentro interpersonal profundo. (1) Frente al paradigma de la lucha –entonces muy presente con la experiencia viva de la cruzada promovida por el Concilio de Letrán en 1214–, se oferta la presencia que no ofenda. La paz como tarjeta de presentación de cualquier relación humana. La paz es, de hecho, el pórtico de la acción apostólica y misionera, a la que hace mención dos capítulos antes: “Y en toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa”[134]. (2) Para promover la paz, es necesario asimilar la personalidad de la persona encontrada, pues en la raíz del encuentro cultural, subyace el encuentro de personas, que en su estructura más profunda y esencial, comparten el ser iguales (“Someterse a toda criatura de Dios”). No podemos olvidar lo más primordial y radical de las culturas: el hecho de ser el resultado del hombre. El sarraceno y el cristiano son iguales (“Hijos de Dios”), su relación es fraterna y profunda. No nace del encuentro, ni siquiera del acuerdo. Es anterior a todo proceso comunicativo, siendo el antecedente fundamental para que éste se pueda llevar a cabo. La fraternidad, pues, al no ser consecuente, no se puede frustrar si fracasa la comunicación. Una mala gestión en el encuentro, la falta de entendimiento, no rompe el hecho estructurante de la persona de ser radicalmente igual al otro: el semejante, el hermano. En cambio, si la fraternidad, la hermandad, la semejanza de los seres humanos, dependiera del acto comunicativo, roto éste, al ser su antecedente, quedaría muy comprometido el consecuente. Es la fraternidad la que anima la comunicación, pues el hombre como creatura tiene una vocación de comunicar[135]. (3) La relación no implica disolución cultural, sino

133 1R 16, 5-7.

134 1R 14, 2-3. Un análisis de la cuestión de la paz desde una visión cristiana y franciscana, en lenguaje sencillo, asequible, profundo y con un cuidado desarrollo práctico, en F. Martínez y J. C. García, *La Paz: Actitudes y creencias*, Murcia Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, ^{4}2003. Las páginas dedicadas al pensamiento de san Francisco: 185-231.

135 La comunicación de las creaturas, el ser un referente continuo, es una idea muy extendida del franciscanismo.

reafirmación identitaria. No puede haber intercambio espiritual, de seres personales, sin identificación de lo que somos. San Francisco pone el dedo en la llaga de los problemas que suscitan paradigmas culturales como la transculturalidad: no puede haber encuentro entre personas anónimas, porque los seres humanos no somos seres desnudos de nuestros productos, ni podemos deshacernos de nuestro espíritu, ni disociar la conciencia, ni reducir nuestra vida humana a una racionalidad científica. La cultura forma parte de lo que somos, forma parte de la persona que somos. No se encuentran seres racionales, sino personas que dotadas de razón viven sentimientos, emociones, intuiciones y que con otros individuos personales interactúan, produciendo ideas, elementos, instrumentos y relaciones que llamamos cultura. San Francisco inaugura para el Occidente un paradigma de encuentro intercultural e interreligioso basado en la estructura radicalmente fraternal de la persona: el hombre desde lo que es (su identidad cultural) se dona desde la paz y el respeto.

b) Invitación cultural (Horizonte ético-cultural). La segunda posición, no es menos interesante: una vez establecido el encuentro, y desde el respeto, san Francisco anima a que honestamente (fraternalmente) realicemos nuestras propuestas y ofrezcamos nuestros puntos de vista culturales (religiosos), nuestras cosmovisiones, como caminos a tener en cuenta. El encuentro religioso y cultural supone respeto, pero también la realización de ofertas. Lógicamente, no podría haber diálogo cultural, interculturalidad, sin ofrecimientos. Al horizonte antropológico de la primera propuesta, se nos plantea otro horizonte ético de ofertas de caminos de conducta y búsqueda de felicidad máximos. La proposición franciscana se sitúa en otros territorios diferentes a los de la racionalidad práctica y a los de esferas públicas y privadas tan en boga hoy. La diferencia entre esferas es cuestión de política. En su tiempo lo encarnaba la lucha interreligiosa, personificada por la Cruzada. Pero la solución aportada por san Francisco vemos que es otra.

3. EXPERIENCIA DEL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO. LECTURA DE 1C 57 Y LM 9, 7-8[136]

Para ejemplificar la experiencia del pobre de Asís nos acercamos, de nuevo, al *Corpus* franciscano, en concreto tomamos las biografías escritas por Celano y san Buenaventura (1C 57 y LM 9, 7-8). Ambos textos son bien distintos en su realización y composición. El primero es un biógrafo literato y el segundo un teólogo. La biografía de Celano, en especial la primera, tiene

136 Transcribimos los textos para poder seguirlos mejor. Los textos son los siguientes:

1) 1Ce, p. II, c. 20, n. 57: 57. "Volvióse a la iglesia de Santa María de la Porciúncula, y al poco tiempo se le unieron, muy gozosos, algunos literatos y algunos nobles. Siendo él nobilísimo de alma y muy discreto, los trató con toda consideración y dignidad, dando con delicadeza a cada uno lo que le correspondía. Dotado de singular discreción, ponderaba con prudencia la dignidad de cada uno. Pero, a

pesar de todo, no podía hallar sosiego mientras no llevase a feliz término el deseo de su corazón, ahora más vehemente. Por esto, en el año trece de su conversión marchó a Siria con un compañero, al tiempo en que la guerra entre cristianos y sarracenos crecía a diario en dureza y crueldad, y no temió presentarse ante el sultán de los sarracenos.

¿Quién será capaz de narrar la entereza de ánimo con que se mantuvo ante él, el acento que ponía en sus palabras, la elocuencia y seguridad con que respondía a quienes se mofaban de la ley cristiana? Antes de llegar al sultán fue apresado por sus satélites: colmado de ultrajes y molido a azotes, no tiembla; no teme ante la amenaza de suplicios, ni les espanta la proximidad de la muerte. Y he aquí que, si muchos le agraviaron con animosidad y gesto hostil, el sultán, por el contrario, lo recibió con los más encumbrados honores, lo agasajaba cuanto podía y, presentándole toda clase de dones, intentaba doblegarle a las riquezas del mundo; ante el tesón con que lo despreciaba todo, como si fuera estiércol, estupefacto, lo miraba como a un hombre distinto de los demás; intensamente conmovido por sus palabras, le escuchaba con gran placer. Como se ve, el Señor no dio cumplimiento a los deseos del Santo, reservándole la prerrogativa de una gracia singular".

2) LM c. 9, nn. 7-8: "7 Pero como el ardor de su caridad lo apremiaba insistentemente a la búsqueda del martirio, intentó aún por tercera vez marchar a tierra de infieles para propagar, con la efusión de su sangre, la fe en la Trinidad. Así es que el año decimotercero de su conversión partió a Siria, exponiéndose a muchos y continuos peligros en su intento de llegar hasta la presencia del sultán de Babilonia.

Se entablaba entonces entre cristianos y sarracenos una guerra tan implacable, que estando enfrentados ambos ejércitos en campos contrarios no se podía pasar de una parte a otra sin exponerse a peligro de muerte, pues el sultán había hecho promulgar un severo edicto, en cuya virtud se recompensaba con un besante de oro al que le presentara la cabeza de un cristiano.

Pero el intrépido caballero de Cristo Francisco, con la esperanza de ver cumplido muy pronto su proyecto de martirio, se decidió a emprender la marcha sin atemorizarse por la idea de la muerte, antes bien estimulado por su deseo. Y así, después de haber hecho oración y confortado por el Señor, cantaba confiadamente con el profeta: *Aunque camine en medio de las sombras de la muerte, no temeré mal alguno, porque tú estás conmigo*.

8 Acompañado, pues, de un hermano llamado Iluminado - hombre realmente iluminado y virtuoso - , se puso en camino, y de pronto le salieron al encuentro dos ovejitas, a cuya vista, muy alborozado, dijo el Santo al compañero: Confía, hermano, en el Señor, porque se cumple en nosotros el dicho evangélico*: He aquí que os envío como ovejas en medio de lobos*. y, avanzando un poco más, se encontraron con los guardias sarracenos, que se precipitaron sobre ellos como lobos sobre ovejas y trataron con crueldad y desprecio a los siervos de Dios salvajemente capturados, prefiriendo injurias contra ellos, afligiéndoles con azotes y atándolos con cadenas. Finalmente, después de haber sido maltratados y atormentados de mil formas, disponiéndolo así la divina Providencia, los llevaron a la presencia del sultán, según lo deseaba el varón de Dios.

Entonces el jefe les preguntó quién los había enviado, cuál era su objetivo, con qué credenciales venían y cómo habían podido llegar hasta allí; y el siervo de Cristo Francisco le respondió con intrepidez que había sido enviado no por hombre alguno, sino por el mismo Dios altísimo, para mostrar a él y a su pueblo el camino de la salvación y anunciarles el Evangelio de la verdad. Y predicó ante dicho sultán sobre Dios trino y uno y sobre Jesucristo salvador de todos los hombres con tan gran convicción, con tanta fortaleza de ánimo y con tal fervor de espíritu, que claramente se veía cumplirse en él aquello del Evangelio: Yo *os daré palabras y sabiduría, a las que no podrá hacer frente ni contradecir ningún adversario vuestro*

De hecho, observando el sultán el admirable fervor y virtud del hombre de Dios, lo escuchó con gusto y le invitó insistentemente a permanecer consigo. Pero el siervo de Cristo, inspirado de lo alto, le respondió: «Si os resolvéis a convertiros a Cristo tú y tu pueblo, muy gustoso permaneceré por su amor en vuestra compañía. Mas, si dudas en abandonar la ley de Mahoma a cambio de la fe de Cristo, manda encender una gran hoguera, y yo entraré en ella junto con tus sacerdotes, para que así conozcas cuál de las dos creencias ha de ser tenida, sin duda, como más segura y santa».

Respondió el sultán: «No creo que entre mis sacerdotes haya alguno que por defender su fe quiera exponerse a la prueba del fuego, ni que esté dispuesto a sufrir cualquier otro tormento». Había observado, en efecto, que uno de sus sacerdotes, hombre íntegro y avanzado en edad, tan pronto como oyó hablar del asunto, desapareció de su presencia. Entonces, el Santo le hizo esta proposición: «Si en tu nombre y en el de tu pueblo me quieres prometer que os convertiréis al culto de Cristo si salgo ileso

un motivo hagiográfico, y supone una exaltación del recuerdo cercano y muy vivo de la muerte reciente del Fundador, pues la obra nace del acaecimiento de su canonización. La *Leyenda Mayor*, sin embargo, responde a criterios más pedagógicos demandados por el Capítulo de Narbona de 1260, reflejando todo su bagaje como maestro de teología, tanto en el tratamiento del personaje de san Francisco, como la estructura de sus capítulos. A pesar de ello, la biografía del Seráfico presenta elementos originales que denotan precisiones de tipo histórico. Precisamente es la visita de Francisco al Sultán de Damieta, nuestro texto, uno de ellos.

El texto de Celano[137] muestra algunos aspectos fundamentales que son adornados con elementos históricos originales e imágenes teológicas que lo enriquecen por el de san Buenaventura.

(1) San Francisco emprende un viaje a tierras de los sarracenos (infieles) que había sido frustrado con anterioridad. La actitud es la de la insistencia del encuentro. Quisiera reseñar un hecho significativo en la experiencia de san Francisco que abre y cierra, como veremos, el episodio. El encuentro nace del deseo del martirio, como expresión evangelizadora y apostólica (además de ser presentado en la biografía bonaventuriana como un elemento y ejemplo más de identificación con Cristo). Esta aspiración vehemente nace de la idea *a priori*, no injustificada, de que establecer una comunicación con el "infiel" llevaba consecuentemente a la muerte. Sin embargo, el fin, como bien sabemos por su historia no va a ser ese.

(2) San Francisco entra en un escenario conflictivo ("la guerra entre cristianos y sarracenos crecía a diario en dureza y crueldad"[138]). San Francisco ve de modo acuciante intervenir ante tal situación, en su cabeza existe una premisa ya anunciada ("Paz a esta casa") por eso, según como se narra en otros pasajes, intenta disuadir a los cristianos, que asediaban Damieta, a que retiren las hosti-

del fuego, entraré yo solo a la hoguera. Si el fuego me consume, impútese a mis pecados; pero, si me protege el poder divino, reconoceréis a Cristo, fuerza *y sabiduría de Dios*, verdadero Dios y Señor, salvador de todos los hombres».

El sultán respondió que no se atrevía a aceptar dicha opción, porque temía una sublevación del pueblo. Con todo, le ofreció muchos y valiosos regalos, que el varón de Dios - ávido no de los tesoros terrenos, sino de la salvación de las almas - rechazó cual si fueran lodo. Viendo el sultán en este santo varón un despreciador tan perfecto de los bienes de la tierra, se admiró mucho de ello y se sintió atraído hacia él con mayor devoción y afecto. Y, aunque no quiso, o quizás no se atrevió a convertirse a la fe cristiana, sin embargo, rogó devotamente al siervo de Cristo que se dignara aceptar aquellos presentes y distribuirlos - por su salvación - entre cristianos pobres o iglesias. Pero Francisco, que rehuía todo peso de dinero y percatándose, por otra parte, que el sultán no se fundaba en una verdadera piedad, rehusó en absoluto condescender con su deseo".

137 Señalaremos entre paréntesis los textos de Celano y los de san Buenaventura que se citen en nota a pie de página.

138 "Implacable" lo califica san Buenaventura. LM 9, 8.

lidades[139]. No es escuchado y de ahí viene el fiasco de los cristianos (unas 6000 muertes en una derrota muy dolorosa). El fracaso del diálogo interreligioso e intercultural no se origina en las propias culturas o religiones, sino en la conducta humana de infidelidad a sus mensajes. No son siempre las culturas las que fracasan, sino las estrategias multiculturales las que no son adecuadas.

(3) No teme presentarse ante el representante de una posición religiosa y cultural intolerante, personificada en el Sultán de los sarracenos, Melek-el-Kamel (1218-1238), que le lleva a vivir una situación vejatoria y dolorosa ("apresado... colmado de ultrajes y molido a azotes").

(4) Frente a las dificultades vividas responde con entereza y ánimo.

(5) La actitud de diálogo provoca la respuesta comunicativa y asertiva del representante de la cultura diferente ("el sultán, por el contrario, lo recibió con los más encumbrados honores"). En la *Legenda Mayor* se nos cuenta la intención con la que se presenta el Pobrecillo: viene "para mostrar a él (el sultán) y a su pueblo el camino de la salvación y anunciarles el Evangelio de la verdad"[140]. La comunicación es posible cuando hay algo que expresar. Y san Francisco no ofrece otra cosa que un camino de vida y una verdad, que él hace vida[141], siendo capaz de romper la barrera de la intolerancia.

(6) Y el diálogo no implica claudicación en las ideas ni pérdida de identidad, sino encuentro interpersonal. Se busca lo profundo y lo auténtico ("Lo agasajaba... intentaba doblegarle..; ante el tesón con que lo despreciaba todo, como si fuera estiércol, estupefacto, lo miraba como a un hombre distinto de los demás; intensamente conmovido por sus palabras, le escuchaba con gran placer").

Recordábamos al principio que el viaje anunciaba la tormenta del martirio, que para san Franciso representa la exteriorzación de la acción evangélica virtuosa por imitaicón a la cruz de Cristo. Sin embargo, el final reservado para él es otro. El encuentro auténtico no provoca los resultados previstos por los ojos normales del hombre, por la mentalidad pragmática. De ahí que la respuesta fracasada sea, en muchas ocasiones, tan difícil de aceptar en un principio. Pues la resolución no está en la consecuencia prevista en una lógica mercantil, de cosas materiales o ideas, dominio o fuerza. San Francisco ni obtiene el martirio, ni tampoco convierte al sultán. Personalmente, incluso se siente frustrado y, sin

139 2C 30; LM 11, 3. La moraleja cambia en ambos textos. Mientras que para Celano los avisos del santo desentendidos por los cristianos, muestra la grandeza de los designios de Dios, es decir del ordenante del mensaje. En el texto bonaventuriano se destaca la figura del mensajero justo que es san Francisco. Cf. F. Martínez y J. C. García, "La paz", *o. c.*, 210-212.

140 LM 9, 8.

141 "De hecho, observando el sultán el admirable fervor y virtud del hombre de Dios, lo escuchó con gusto y le invitó insistentemente a permanecer consigo" (*Ib.*).

embargo sigue animando a realizar encuentros de ultramar, a hacer apostolado y misionar. Sin duda alguna, Francisco entiende, en clave apostólica, que la propuesta del diálogo como entrega personal y vida auténtica es la única posible. Ahí reside el éxito de la interculturalidad: el diálogo sólo es posible entre personas que hacen lo que de verdad son: expresión de una vida en donación. El diálogo religioso se basa en la comunicación entre personas. Amén de dificultades entre paradigmas culturales, como señala Francisco Martínez Fresneda: "La acción de Francisco es inútil cara a la Iglesia y al mundo. «Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho». Su acción supone un hecho intrascendente para las instituciones que gobiernan en Occidente, y simplemente no se tiene en cuenta por los poderes, porque él no representa a ninguno de ellos al no poseer riqueza alguna, y porque tales poderes están imposibilitados para captar desde qué fundamentos actúa Francisco y por qué causa... Francisco de Asís no consigue nada, pero hace memoria de Jesús y abre las puertas de una nueva forma de situarse ante los enemigos del cristianismo de entonces y los ajenos a la fe de siempre"[142].

La experiencia del Pobrecillo no expresa un dualismo cultural ni religioso en el que la dialéctica sea integración o conflicto cultural, homogeneización o relativismo, sino que presupone una mirada nueva al modo en el que se entiende el hombre, la cultura y la religión, a partir de la objetividad de la donación de Dios a los hombres en Cristo. Desde una lectura filosófica podríamos decir que la clave hermenéutica para poder explicar el sentido del encuentro cultural es la apertura radical que el ser humano establece en cuanto que es reflejo privilegiado del Ser último que es sumo Bien y, por ende, donación. La realidad y la fecundidad del encuentro pasan por la donación esencial de la persona[143]. San Francisco origina una experiencia filosófica a la que sólo le falta irse actualizando y armando de conceptos filosóficos que él no conocía.

Nuestro análisis no está lejos del que Leonhard Lehmann ha realizado desde clave misionera, sobre el diálogo en san Francisco señalando 10 puntos y tomando como referencia los textos que nosotros hemos utilizado[144]. Con-

142 F. MARTÍNEZ y J. C. GARCÍA, "La paz", *o. c.*, 212; 216. La cita es de J. DE VITRY, *Carta segunda*, en SAN FRANCISCO DE ASÍS, "Escritos*", o. c.*, 964-965. Edición original: ID., *Deuxième épître (1220)*, en R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry, (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre*, Leiden, Brill. 1960, 131-133.

143 Es una lectura de lo que se narra en el *Anónimo de Perusa*: "La noche siguiente [el sacerdote] vio en sueños una cruz inmensa cuya cima alanzaba el cielo, cuyo pie salía de la boca del bienaventurado Francisco y cuyos brazos se extendían de una extremidad del mundo hasta la otra. Al despertar, se convenció de que el bienaventurado Francisco era realmente un amigo de Dios y la Religión iniciada por él debía propagarse por el mundo entero" (AP 13).

144 El profesor presenta los siguientes principios básicos para el encuentro y el diálogo con otras religiones desde una lectura más teológica y pastoral: "1. *Tomar la iniciativa.* Francisco no espera que el sultán vaya a su encuentro. Es él quien va al encuentro del sultán. Se sabe enviado. 2. *Ser uno mismo.* El diálogo es un encuentro entre dos personas. Francisco va al encuentro del sultán en calidad

firmando lo dicho por el profesor capuchino, la experiencia del Pobrecillo no expresa un dualismo cultural ni religioso en el que la dialéctica sea integración o conflicto cultural, homogeneización o relativismo, sino que presupone una mirada nueva al modo en el que se entiende el hombre y la cultura, a partir de la objetividad de la donación de Dios a los hombres en Cristo. Desde una lectura filosófica podríamos decir que la clave hermenéutica para poder explicar el sentido del encuentro cultural es la apertura radical que el ser humano establece en cuanto que es reflejo privilegiado del Ser último que es sumo Bien y, por ende, donación. La realidad y la fecundidad del encuentro pasan por la donación esencial de la persona[145].

IV. CONCLUSIÓN

Una mirada a la historia del pensamiento medieval nos ayuda a desterrar no pocos prejuicios, que son eso, juicios previos, que caricaturizan hechos que fue-

de cristiano. A los hermanos que van a misiones les exige que «se sometan» a los demás, pero también les exige que «se confiesen cristianos». 3. *Confiar en el otro.* A pesar de todas las advertencias en contra, Francisco atraviesa la línea de la muerte. Confía en Dios y, por tanto, confía en que los hombres tendrán una actitud abierta si uno se comporta con ellos con esa misma actitud de apertura. 4. *Arriesgarse.* Francisco se arriesga en cuerpo y alma al peligro de la muerte. No tiene nada que perder. Por eso gana: la amistad del sultán y un regreso con garantías de seguridad. Quien se entrega, se arriesga. 5. *Renunciar a las armas y a la autodefensa.* En la renuncia a la violencia y en la actitud pacífica está la alternativa a la cruzada. El diálogo no puede triunfar bajo la presión militar o psicológica. 6. *Compartir la vida de los hombres.* No querer estar por encima de ellos, sino vivir entre ellos y con ellos, compartiendo sus mismas condiciones de vida. 7. *Someterse a los demás.* Los hermanos no deben querer estar al mismo nivel que los demás, sino buscar siempre, en la medida de lo posible, una situación inferior. 8. *Predicar más con la vida que con las palabras.* Lo que más le impresionó al sultán no fue la palabra arrebatadora de Francisco (que tal vez ni siquiera entendía), sino su actitud resuelta, libre en relación con las cosas terrenas y pobre. En el encuentro entre religiones, en el que con frecuencia las palabras hieren más que apaciguan, lo principal es el ejemplo de la propia vida, la hospitalidad y acogida, el amor desinteresado. 9. *Comprender más que querer ser comprendido.* Con su disposición a escuchar, Francisco aprendió incluso de los musulmanes. Quiso introducir en Occidente su costumbre de postrarse a orar, a la llamada del muecín, pero no encontró ningún eco. El auténtico diálogo no es unilateral, conduce a la conversión recíproca y al mutuo enriquecimiento espiritual. 10. *Beber en las fuentes más profundas.* Francisco fue hasta el sultán movido «por inspiración divina», y el sultán le pidió: «Ruega por mí, para que Dios se digne revelarme la ley y la fe que más le agrada.» La relación con Dios preserva del autoensalzamiento y del endurecimiento. Quien desea el diálogo, lo busca siempre y en primer lugar con Dios. Ora" (L. Lehmann, "Francisco, el santo del encuentro", en *Selecciones de Franciscanismo*, 62, (1992), 239-242. Original: "Franziskus - der Heilige der Begegnung", en *Wort und Antwort, Zeitschrift für Fragen des Glaubens. Dialog der Religionen*. 32, 3 (1991), 139-140). Cf. un análisis en "Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión según 1 R 16", en *Selecciones de Franciscanismo*. 45, (1986), 428-444.

145 Es una lectura de lo que se narra en el *Anónimo de Perusa*: "La noche siguiente [el sacerdote] vio en sueños una cruz inmensa cuya cima alanzaba el cielo, cuyo pie salía de la boca del bienaventurado Francisco y cuyos brazos se extendían de una extremidad del mundo hasta la otra. Al despertar, se convenció de que el bienaventurado Francisco era realmente un amigo de Dios y la Religión iniciada por él debía propagarse por el mundo entero" (AP 13).

ron así, pero "no de esa manera". Los prejuicios son necesarios en situación de peligro que aconsejan una respuesta inmediata. Se asimilan a la intuición, están hechos y diseñados para no errar y asegurar los muebles en tiempos cortos de reacción. Pero son incompatibles con la serenidad que implica reflexionar las situaciones que merecen de tiempo para buscar la mejor solución cuando ello es necesario. Lo lógico en el ser humano es que salvada la situación, se busque el sosiego para poder precisamente poner en juego la herramienta más sofisticada y útil que poseemos: nuestra capacidad plástica intelectual; un arma de adaptación que por lo visto ha sido y es clave en el éxito del género humano. No parece, pues, que los prejuicios puedan gobernar las afirmaciones apaciguadas e intelectuales. Y mirar las etapas que hemos tildado de (des-)encuentro nos lleva a ver las cosas de otra manera, menos maniqueas en ninguno de los dos sentidos, de forma más realista y más enriquecedora, y eso lo hemos traído a la luz en los tres ejemplos: las condenas averroístas, las polémicas y el ejemplo de san Francisco de Asís. Historia que puede ayudar a entender el presente y construir el futuro.

Haciendo un resumen y conclusión del estudio podríamos distinguir dos tipos de literatura polémica:

1. Un tipo de polémica se centra en la relación entre razón y fe, filosofía y teología. En ella podemos distinguir dos momentos, que hemos escenificado en un recorrido inverso en el tiempo. Un primer estadio lo hemos situado en el Occidente cristiano, cuando la Edad Media está a punto de entrar en la época de su ocaso, un tiempo en el que va a dejar de ser tal. Se escenifica en las condenas antiaverroístas, que son en el fondo una reprobación de los postulados de la filosofía aristotélica y que comporta la pugna entre dos formas de explicación de los hechos mundanos. En la batalla, la razón va a tomar el protagonismo y terminará imponiéndose como forma explicativa. La lógica del mundo y su matematización sustituirán a la lectura simbólica del mismo, al menos aparentemente, relegándose esta a la esfera religiosa que se escindirá en la Edad Moderna del campo llamado racional. Una secesión un tanto traumática con consecuencias no siempre todo lo evidentes ni positivas que hubieran sido deseables y persistentemente reconsiderada. De la mano de las fuentes griegas venidas del camino del peripatetismo árabe, el Occidente latino llevará el racionalismo a altas cotas en su desarrollo.

Un segundo estadio, previo en el tiempo, y del que sin duda, se alimentará el anterior, es la lucha que se expresa en la pugna entre los gramáticos y los lógicos. Un debate no exclusivo a miembros de la religión islámica y la religión cristiana, pues se da también en el seno de ambas. Dentro del Islam en los debates se pone en juego el valor del propio Corán como campo de referencia primordial, circunstancia esta mucho más acusada en el mundo islámico que

en el cristiano por la propia forma de ser de la religión predicada por el profeta Mahoma. No será de extrañar que la posición de la filosofía sea oficializada en los debates por el cristiano. Esto significa, en primer lugar, cómo el cristianismo es una primera fuente filosófica y referencia cultural en el Islam, inversamente a lo que sucederá siglos después –de allí que la tradición haya de defenderse de la novedad "externa"–. Y, en segundo lugar supone un reconocimiento tácito al propio quehacer teológico del cristianismo vinculado intrínsecamente a la razón griega, pues la interpretación y la hermenéutica han sido siempre potenciadas en la lectura de la Biblia, no en vano, el texto sagrado es historia de la Salvación y el propio Cristo es palabra (*logos*) de Dios encarnada e historia culminada. Estos dos estadios se pueden ver como si se proyectasen en un espejo. Al mundo árabo-musulmán la razón llega de la mano del cristianismo (no únicamente), propiciándose un debate entre fe y razón en el que, internamente, al principio en no pocas escaramuzas, por la riqueza de sus miembros gana la esfera filosófica, pero en el que a la larga el Corán impone sus normas textuales y omnicomprensivas. Al mundo cristiano, al final de la Edad Media de modo preferente (antes había existido algún escarceo lógico), y de la mano del mundo árabe y de las traducciones que se hacen de sus autores, llega la razón con la fuerza de la filosofía aristotélica, estableciéndose una lucha entre fe y razón, en el que las primeras batallas la fe asesta no pocos golpes a la razón, pero en la que se termina imponiendo una racionalización que estaba inserta en la propia fe cristiana desde su origen fundamental hasta sus primeras formulaciones y símbolos de fe. Una de las consecuencias que tuvieron y se reflejan es el avance en la metodología formal y material de la ciencia teológica y filosófica. Esta visión especular de formas polémicas y debates que afectan al fondo y a la forma teológica e interreligiosa es la que reeditó el papa Benedicto XVI en la conferencia dada en la universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, al traer a la memoria una cita tomada de un diálogo ocurrido en Angora, durante el invierno de 1391, entre el emperador Manuel II paleólogo, de quien hemos hablado, y un erudito persa, recogido en el diálogo 7 de la obra *Veintiséis diálogos con un persa*.

2. El segundo tipo de polémica que podemos observar en esta época se refiere a la literatura interreligiosa y apologética en la que hubo siempre un combate duro y noble a la vez. Los contrincantes se respetaban, pero no cejaban en su empeño por demostrar con las armas argumentativas disponibles sus respectivas visiones como las mejores, al tiempo de declarar la postura engañosa de la religión rival. No se trata tanto de intolerancia como del propósito firme de explicar la propia identidad, y en ello, pues va de suyo, tener que probar la indignidad que suponía la alternativa. Si el texto sagrado es la Biblia, no puede serlo el Corán. Si Dios es Uno y Trino no puede ser sólo Uno y viceversa.

Alguien tiene que estar en el error y si estando en él mantiene su postura es porque quiere engañar. Así se expresaban las cosas. Tengamos en cuenta que para realizar este tipo de debate o de literatura apologética, que eran dos formas alternativas o complementarias, era necesario tener un recorrido teológico importante. Es decir, una ciencia desarrollada de interpretación de textos que hay que defender y/o refutar y un arsenal importante de argumentos teológicos, así como disponer de una metodología especulativa, en la que sin duda, la forma anterior de polémica fue de gran importancia para su establecimiento y madurez. En estas querellas la lucha fue cruenta debido a la importancia del tema, no es extraño ver términos regalados a la religión rival como "inmundos", "engañadores"... en ambos bandos, no muy lejos del "Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas" que decía Manuel II y que recordó el Papa en Alemania y que lejos del escándalo hay que saber contextualizarlo apropiadamente. Y se fue fundando una serie de argumentaciones que fueron creando escuela de los cristianos para con los islamistas, en las que destaca la negación de la condición de profeta a Mahoma, y de los teólogos islamistas con respecto al cristianismo, por ejemplo, la acusación de interpretación engañosa y falsa de la Biblia por parte del cristianismo. Desde aquí se ponían en discusión los temas fundamentales de discrepancia y separación teológica, como es el caso paradigmático de la Trinidad. La contestación a las acusaciones desplegó la habilidad de la demostración apologética. El resultado de la pugna, algunas veces se circunscribía al campo del prurito intelectual, a una lucha entre poderosos, reyes o califas. Otra veces el resultado era más penoso, la muerte en tierras islámicas, el castigo y la condenación en terreno cristiano. En parte dependía de las circunstancias sociopolíticas.

Junto a estos encuentros y, a la vez, desencuentros entre cristianos y musulmanes, dentro de un marco preciso intelectual, se produjo otro tipo de cruce interreligioso que encarna san Francisco de Asís. Un encuentro espiritual, desde la firme convicción y el sumo respeto al otro que podría postularse como prototipo consistente en romper las barreras culturales para propiciar el encuentro interpersonal. Desde el respeto a las ideas del otro, pero en la absoluta confianza en la propia fe e identidad. Terminamos recordando un hecho acaecido en tiempos del santo de Asís, por cinco compañeros "de religión". San Francisco de Asís había querido predicar en tierras de Marruecos a Jesucristo, pero la enfermedad se lo impidió, no así a cinco frailes. Ellos imbuidos de espíritu martirial, proclamaron la grandeza de Jesucristo, pero con tono polémico, insultaron el Islam. El resultado fue la muerte, se proclamaron mártires. La atmósfera de ambos encuentros era muy distinta, pero no la situación convulsa. En el encuentro del fundador la cruzada de por medio, en el encuentro de los

mártires la Batalla de Las Navas de Tolosa. El resultado fue muy distinto, como recuerda la Secretaría de la evangelización de la Orden de Hermanos Menores, cita con la que concluimos:

> "Damieta es el encuentro sin martirio, Marrakech es el martirio sin encuentro. Damieta es el encuentro de dos creyentes, Marrakech es la contraposición de dos sistemas. ¡Marrakech es el espíritu de Croacia, Damieta es el espíritu de Asís!"[146].

146 Curia Generale O.F.M., "S. Francesco: dalla croatia all'incontro con el Sultano", en Id., *Il dialogo dei credenti*, Venezia, Studi Ecumenici, 2006, 80.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 141-163, ISSN: 1886-4945

APROXIMACIÓN A LA LITERATURA CRISTIANA ORIENTAL EN ÁRABE: YAHYA IBN ‘ADI, TEÓLOGO Y FILÓSOFO CRISTIANO

Rafael Ramón Guerrero
Universidad Complutense. Madrid

Resumen

El siguiente estudio nos muestra desde el desconocido campo de la literatura cristiana en lengua árabe cómo esta fue determinante para el desarrollo de la llamada “cultura árabe”. Dicha cultura no fue exclusiva de autores y pensadores musulmanes, como suele creerse con frecuencia, sino mucho más amplia, puesto que incluyó también a judíos y cristianos que vivieron en un entorno de lengua árabe. Yahyâ b. ‘Adî es precisamente uno de los autores árabes cristianos más nombrado entre los estudiosos de la filosofía árabe e islámica, aunque poco conocido por el lector hispano y sirve de muestra de la importancia y riqueza que guarda la literatura cristiana oriental en lengua árabe, merecedora de mejor atención que la que hasta ahora se le ha prestado

Palabras clave: controversia, filosofía árabe, literatura cristiana, Yahyâ b. ‘Adî.

Abstract

The following study shows how the little known Christian literature in Arabic language was essential for the development of Arab culture. It was not the exclusive domain of Muslim authors and thinkers, as commonly believed; but a much wider culture which also included those Jews and Christians living in a predominantly Arab environment. Yahyâ b. Adî is precisely one of the most renowned Christian Arab authors among Arab and Islamic philosophy scholars, although little known for the Spanish reader; and it is representative of the underlying importance of Eastern Christian literature in Arabic language, which also deserves closer attention than the usual so far.

Key words: Arab philosophy, Christian literature, Yahyâ b. ‘Adî.

INTRODUCCIÓN

Un campo de investigación poco conocido, pero muy fecundo y fructífero por sus importantes contribuciones intelectuales, en el que sólo unos pocos especialistas se manejan sin dificultad y con soltura, es el de la literatura cristiana del período medieval escrita en árabe[1]. Se dispone de un inventario de textos[2], en el que, sin embargo, sólo se incluyen las obras de teología y aquellas de filosofía que de alguna manera están ligadas a la teología. Esta literatura fue determinante para el desarrollo de la llamada "cultura árabe", que no fue exclusiva de autores y pensadores musulmanes, como suele creerse con frecuencia, sino mucho más amplia, puesto que incluyó también a judíos y cristianos que vivieron en un entorno de lengua árabe[3].

Por lo que se refiere a los primeros, los judíos, poco se sabe de sus relaciones con los musulmanes en la época de los orígenes del Islam. Algunos preceptos de la Ley de Moisés y algunas costumbres judías pudieron tener influencia en el naciente Islam y, al parecer, algunos judíos conversos aportaron elementos de su tradición para comentar pasajes bíblicos que aparecen mencionados en el Corán[4]. En la amplia zona por la que se expandió inicialmente el Islam existían comunidades judías, posiblemente desde la época en que los reyes asirios destruyeron el reino de Israel y deportaron a sus habitantes a Asiria[5]. Luego, tras la destrucción del Templo de Jerusalén, la comunidad judía asentada en la antigua Babilonia creció en importancia hasta el punto de que fue allí donde se redactó y compiló, hacia los siglos IV y V, una de las más notables exégesis de la *Mišná*, conocida por el nombre de *Talmud de Babilonia*, en el que participaron las dos grandes academias rabínicas de la zona, las de Sura y Pumbedita, luego reunificadas en la de Bagdad, en el siglo X[6]. De la primera de estas academias fue presidente o gaón, Saʿîd b. Yûsuf al-Fayyûmî (882-942), más conocido por el nombre de Saadia Gaon, autor del *Libro de las creencias y de los dogmas*, cuyo fin era vincular las doctrinas básicas del judaísmo con verdades basadas en la razón humana, lo que indica que la actividad intelectual de la comunidad judía

1 Cf. S. KH. SAMIR, "La Littérature Arabe Médiévale des Chrétiens", en M. ABUMALHAM (coord.), *Literatura árabe cristiana*, Madrid, Anejos 'Ilu', 2001, 21-49.

2 G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, Città del Vaticano, 1944-1953.

3 Cf. J. P. MONFERRER SALA, "'Apologética racionalista' de Abû Qurrah en el *Maymar fî wuyûd al-Ḫâliq wa-l-dîn al-qawîn* II/2,12-14", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22 (2005), 41-56.

4 R. ARNALDEZ, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1993, 83.

5 *1 Re*, 17.1-6.

6 Sobre los judíos en Bagdad, cf. G. VAJDA, "Le milieu juif à Bagdad", en *Arabica*, 9 (1962), 389-393.

en la zona de Iraq era muy notable en el siglo X, centrada especialmente en la medicina y en la astronomía y en algunos casos en la filosofía. Así lo confirma el historiador al-Masʿûdî (m. 956), quien en su *Kitâb al-tanbîh wa-l-išrâf* habla de algunos judíos, conocidos por él[7], dedicados al estudio y a la controversia[8], entre los cuales precisamente cita a Saadia Gaon[9]. Se sabe también de la existencia de una notable comunidad judía en la ciudad de Mosul[10], en los aledaños de la antigua y bíblica Nínive, visitada en 1165 por el viajero judío Benjamín de Tudela, quien afirma en su *Libro de viajes*[11] que allí vivían siete mil judíos. De esta comunidad fueron originarios los dos miembros que aparecen en el diálogo del que voy a ocuparme más adelante.

El cristianismo del Oriente Próximo se había dividido desde los siglos V y VI en diversos grupos, llamados "cristiandades orientales", separados tanto de la ortodoxia griega como de la sede romana, por lo que fueron considerados como heterodoxos, implicando en su conjunto doctrinal, la mayoría de las veces, cuestiones políticas y presentando además un carácter étnico, rasgo bastante desconcertante para el pensamiento occidental, en el que la religión se ve como una cuestión personal[12]. Melkitas, maronitas, armenios, nestorianos y monofisitas o jacobitas eran los más importantes grupos religiosos establecidos en la zona en la que se propagó rápidamente el Islam. Perseguidos en la época anterior al Islam, con la llegada de éste su posición fue más segura, excepto en aquellos períodos en que por los disturbios y las luchas civiles se vio afectada toda la población[13].

Parece que las relaciones entre las dos comunidades, la musulmana y la cristiana, en los orígenes del Islam fueron buenas, si se juzga por algunos versículos coránicos: "¡Malditos sean los hombres del Foso[14], del fuego bien alimentado, sentados a él, dando testimonio de lo que han hecho a los creyentes,

7 *Šâhadnâ akṯara-hum* ("hemos conocido a la mayoría de ellos), *Kitâb al-tanbîh wa-l-išrâf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1894, p. 113; trad. francesa: Maçoudi, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trad. par B. Carra de Vaux, Paris, imprimé à l'Imprimerie Nationale, 1896, 160.

8 Sobre estas controversias, cf. J. L. Kraemer: *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, J. Brill, 1986, 80-84.

9 Al-Masʿûdî: *o. c.*, 112-114; trad. cit., 159-161.

10 Cf. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2 vols., 1931-1935, vol. I, 477 ss.

11 Versión castellana, introducción y notas de José Ramón Magdalena Nom de Déu, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1982.

12 Cf. J. Leroy: "Las iglesias orientales no ortodoxas", en *Historia de las religiones. Siglo XXI.* Vol. 7: *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, I*, bajo la dirección de Henri-Charles Puech, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1984[3], 209.

13 Cf. J. L. Kraemer, "Humanism", *o. c.*, 76

14 Alusión a los hombres de Dû Nuwâs, rey árabe del Yemen, que se había convertido al judaísmo en 518 y había perseguido a los cristianos de Naŷrân, a los que quemó vivos por negarse a abrazar el judaísmo.

resentidos con ellos sólo porque creyeron en Dios" (*Corán*, 85,4-8). "Ya hemos enviado a Noé y a Abraham y confiado a su posteridad el profetismo y la Escritura. Entre sus descendientes los hubo bien dirigidos, pero muchos de ellos fueron unos perversos. Tras ellos mandamos a Nuestros otros enviados, así como a Jesús, hijo de María, a quien dimos el Evangelio. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron mansedumbre, misericordia y monacato" (*Corán*, 57, 27). "Verás que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen: 'Somos cristianos'. Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son soberbios. Cuando oyen lo que se ha revelado al Enviado, ves que sus ojos se inundan de lágrimas de reconocimiento de la Verdad. Dicen: '¡Señor! ¡Creemos! ¡Apúntanos, pues, como testigos! ¿Cómo no vamos a creer en Dios y en la Verdad venida a nosotros si anhelamos que nuestro Señor nos introduzca con los justos?' Dios los recompensará por lo que han dicho con Jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente. Ésa es la recompensa de quienes hacen el bien" (*Corán*, 5, 82-85). "No todos son iguales. Entre la gente de la Escritura hay una comunidad honrada[15]: durante la noche recitan las aleyas de Dios y se prosternan. Creen en Dios y en el último Día, ordenan lo que está bien, prohíben lo que está mal y rivalizan en buenas obras. Esos tales son de los justos" (*Corán*, 3, 113-114).

En el origen de esta actitud favorable se han señalado varios factores, entre los que parecen estar la ausencia de litigio o de conflicto entre Muhammad y los cristianos durante su predicación inicial; la escasa entidad política y económica que tenían los cristianos en Arabia en la época del Profeta, lo que les llevó a mantener una disposición de neutralidad o de simpatía ante la acción de Muhammad; y la semejanza entre el mensaje de Jesús, explícitamente reconocido en la nueva revelación, y la predicación del Profeta.

Sin embargo, esta inicial posición fue disminuyendo poco a poco por varias razones también, entre las que hay que señalar el no reconocimiento por los cristianos de Muhammad como el Profeta, la paulatina consolidación de las doctrinas del Islam; la poca atención que se le fue prestando a estas doctrinas por parte de los cristianos y el no reconocimiento de dogmas básicos del cristianismo por parte de los musulmanes. El deterioro de estas relaciones se expresó finalmente en la condena de los cristianos en el *Corán*, donde no sólo se les pide a los creyentes combatirlos: "¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera! Hasta que, humillados, paguen el tributo directamente" (*Corán*, 9, 29). Como el Islam se

15 Se ha supuesto que se refiere a monjes cristianos.

presentaba como la "religión verdadera", debía prevalecer sobre todas las otras y ser reconocida como tal por todos los creyentes en la Escritura.

En la inicial historia del Islam, ese deterioro en las relaciones con los cristianos fue aumentando en el ámbito doctrinal, pero no en el social y político. Los primeros califas omeyas practicaron una política de comprensión y tolerancia religiosa, con lo que se ganaron el favor de los cristianos, cuyos servicios fueron muy apreciados y se les permitió edificar nuevas iglesias en ciudades construidas por musulmanes, como Fustât y Basora[16]. Incluso el pensamiento cristiano conoció una época de expansión en Damasco[17].

Pero aquella división en numerosas iglesias, a la que he aludido anteriormente, hizo que el cristianismo no se presentase a los musulmanes como una fuerza doctrinal compacta, con una conciencia religiosa y civil fuerte y unitaria, con una poderosa entidad administrativa y con una sólida organización social y económica. Esto permitió que en las iniciales polémicas islamo-cristianas los musulmanes se sintiesen moralmente superiores, en posesión de una verdad clara y unívoca frente a gentes confundidas y divididas en algunas de sus creencias fundamentales. Sin embargo, como ha señalado R. Arnaldez[18], incluso las guerras, ofensivas o defensivas, santas o no santas, llegan a tener efectos afortunados, al relacionar a los hombres entre sí y al permitir intercambios de todo orden, que tuvieron notables consecuencias especialmente en el ámbito del pensamiento: fueron miembros de estas comunidades cristianas quienes iniciaron a los musulmanes en el conocimiento de la filosofía griega, tanto en lo que se refiere a las traducciones del griego o del siríaco al árabe como en lo referente a los maestros que tuvieron los primeros filósofos musulmanes[19]. Estas comunidades utilizaban la filosofía griega en sus estudios teológicos, con lo que la filosofía no era mal vista por las distintas iglesias cristianas, a diferencia de lo que ocurriría entre los musulmanes, que cuestionaron la filosofía procedente de Grecia, precisamente por vivir ellos dentro de un armazón basado en un sistema legal religioso.

En estas comunidades se utilizaba el griego como lengua en la que comunicarse con los judíos de la diáspora, hasta el punto de que el griego llegó a convertirse en "lengua de los creyentes monoteístas"[20]. Más tarde usaron el

16 Cf. M. Allard, "Les chrétiens à Baghdad", en *Arabica*, 9 (1962), 375-388.

17 Cf. L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, J. Vrin, 1948, 35.

18 R. Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1993, 7.

19 Cf. también: J. P. Monferrer Sala, "La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), 61-79.

20 La expresión es de R. Arnaldez, "À la croisée", *o. c.*, 120.

siríaco y el griego comenzó a perderse, de modo que tuvieron necesidad de realizar traducciones de textos griegos a la lengua siríaca. Fue este tránsito de una lengua a otra el que facilitó luego las versiones de los textos griegos, o de traducciones siríacas, al árabe, lengua ésta que pronto se impondría hegemónicamente por la zona de influencia del Islam, debido al hecho de ser considerada la lengua en la que Dios se había revelado al Profeta Muhammad.

Los cristianos comenzaron pronto a utilizar la nueva lengua común, existiendo testimonios de que ya durante la primera mitad del siglo VIII escribían textos teológicos en árabe en varios monasterios melkitas de Palestina[21], en donde un poco más tarde el monje sirio del monasterio de Mâr Sâbâ, en las cercanías de Jerusalén, Teodoro Abû Qurra (ca. 750 – 820)[22] compuso al menos una docena de escritos en árabe, además de varias obras en griego y en siríaco[23]. Fue autor de cinco opúsculos contra el Islam, además de un número considerable de obras teológicas, entre las que destaca su *Tratado de las imágenes*, su *Tratado de la trinidad y unicidad de Dios*[24], su *Tratado de la Encarnación de Dios*[25] y su *Homilía sobre la existencia del Creador y la religión verdadera*[26], tratado apologético en el que prueba la existencia del Creador y demuestra que el cristianismo es la religión verdadera[27]. De él se ha dicho[28] que su gran mérito es haber sabido exponer en árabe lo que generaciones anteriores de cristianos expresaban en griego o en siríaco, lenguas no accesibles a los musulmanes.

Las confesiones cristianas que crearon una literatura en árabe fueron los melkitas, los nestorianos y los jacobitas o monofisitas. La suya fue inicialmente una literatura apologética, pero con el transcurso del tiempo se convirtió en una literatura de controversia y refutación, sin que propiamente implicara un diálogo islamo-cristiano. Conviene destacar que muchas veces en esta literatura

21 Cf. D. URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Ed. du Seuil, 2006, 197-198.

22 Cf. J. P. MONFERRER, "Una muestra de *Kalâm* cristiano: Abû Qurra en la sección novena del *Kitâb muyâdalat ma' al-mutakallimîn al-muslimîn fî maylis al-jalîfa al-Ma'mûn*", EN J. SOLANA, E. BURGOS Y P. L. BLASCO (eds.), *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza – Institución "Fernando el Católico", 2004, 207-222. También de J. P. MONFERRER, "'Apologética racionalista' de Abû Qurra...", *o. c.*. Cf. KH. SAMIR, *Abu Qurrah: vida, bibliografía y obras*, trad. de J. P. Monferrer Sala, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005.

23 Aunque sus obras en siríaco no se han conservado, él mismo da testimonio de haberlas compuesto, cf. R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985, 53, nota 201.

24 Referencias a este tratado en ibídem, *passim*.

25 Cf. *ib.*, 53-55.

26 Traducción castellana por J. P. MONFERRER, "'Apologética racionalista' de Abû Qurra...", *o. c.*

27 Cf. G. MONNOT, "Abu Qurra et la pluralité des religions", en *Revue de l'histoire des religions*, 1 (1991), 49-71.

28 A. T. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Paris, Nauwelaertz, 1969, 89-91.

se explican, en griego, los términos filosóficos usados, porque la lengua árabe todavía no estaba preparada para expresar los respectivos conceptos, que se veían complicados, además, por las distintas concepciones mantenidas por las diferentes iglesias, que hacían difícil formularlas en un vocabulario riguroso.

Esta literatura pronto comenzó a ejercer determinada influencia sobre los musulmanes[29], manifestándose especialmente entre los teólogos mu'tazilíes, quienes mostraron una proximidad de ideas con las de los cristianos, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones del mal, de la libertad y de la predestinación, de los atributos, etc., hasta el punto de que R. Arnaldez ha afirmado que las relaciones que algunos musulmanes mantuvieron con el pensamiento cristiano desempeñaron un importante papel en la elaboración de la teología mu'tazilí[30]. Ya Maimónides había reconocido esta influencia de los teólogos cristianos sobre los teólogos musulmanes, cuando afirmó lo siguiente: "Has de saber que todo cuanto los musulmanes, lo mismo *mu'tazilíes* como *aš'aríes* han dicho acerca de estas materias, son teorías basadas en ciertas proposiciones usurpadas a los escritores griegos y sirios, que pugnaban por contradecir las opiniones de los filósofos y refutar sus doctrinas... Al aparecer el Islam y ponerse en contacto con los escritos de los filósofos, tomaron también conocimiento de aquellas refutaciones estampadas contra los libros de los filósofos. Encontraron las argumentaciones de Juan el Gramático (Filopono), de [Yahyâ] ibn ʿAdî y otros acerca de esas materias y se las apropiaron, convencidos de la importante adquisición que representaban"[31].

Pero también la propia filosofía que surgió en el mundo islámico tuvo mucho que ver en su origen con el pensamiento árabe cristiano. Los estudiosos de este credo conservaron la herencia clásica y por sus trabajos de edición, crítica textual, traducción y comentario de textos la sabiduría se propagó a las otras dos comunidades judía y musulmana, a las que aportaron ideas consideradas como extrañas por el Islam, en un intento de eludir su propia marginalidad[32]. La propia biografía de al-Fârâbî[33] recuerda cómo se formó con cristianos, Yuḥannā b. Ḥaylān y Abū Bišr Mattà b. Yūnus, y que fue creador de una escuela en Bagdad en la que participaron seguidores de diversas religiones monoteístas,

29 Cf. D. Urvoy, *o. c.*, 200-211.

30 R. Arnaldez, *o. c.*, 63-80.

31 Maimónides, *Guía de perplejos*, I, 71, edición preparada por David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1984, 197-198.

32 Cf. R. M. Hadad, *Syrian Christians in Muslim Society; an Interpretation*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970.

33 Cf. R. Ramón Guerrero "Apuntes biográficos de al-Fârâbî según sus vidas árabes", en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), 231-238.

especialmente el jacobita Yahya b. ʿAdî[34], quien, tras la marcha de su maestro Alfarabi a la corte hamdanî de Sayf al-Dawla en Alepo, se hizo cargo de dicha escuela en la que continuaron formándose muchos discípulos de las diversas confesiones religiosas.

I. YAHYÂ B. ʿADÎ

Es precisamente uno de los autores árabes cristianos más nombrado entre los estudiosos de la filosofía árabe e islámica, aunque poco conocido por el lector hispano. Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî nació en el año 279-280/893 en Takrît, ciudad al norte de Bagdad, bañada por el Tigris, e importante centro intelectual donde se mantenían notables discusiones teológicas y filosóficas entre cristianos y entre cristianos y musulmanes sobre la Trinidad y otros dogmas[35].

De origen cristiano monofisita (jacobita), se formó en Bagdad en teología, ciencia y filosofía, donde "estudió con Abû Bišr Mattâ b. Yûnus y con Abû Nasr al-Fârâbî"[36], cristiano nestoriano aquél y musulmán éste, notables lógicos los dos. De ambos proviene posiblemente su gran conocimiento de la lógica, campo en el que sobresalió ampliamente, por lo que fue llamado "el lógico (*al-Mantiqî*)"[37]. De él afirmó al-Masʿudî, después de hablar de sus maestros, lo siguiente: "En este momento no conozco a nadie al que haya que recurrir en filosofía salvo a un solo hombre, un cristiano que hay en Bagdad, conocido por el nombre de Abû Zakariyyâ' b. 'Adî"[38]. Se ha dicho que también se formó en medicina. Se sabe que estuvo interesado en esta ciencia, razón por la que

34 Cf. D. URVOY: "Al-Fârâbî et les penseurs chrétiens d'Orient", en G. GOBILLEOT - M.-TH. URVOY (coord.), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérad Troupeau*, Paris, Éditions de Paris, 2005, 143-154.

35 Cf. J. L. KRAEMER, "Humanism", *o. c.*, 104-116, quien hace referencia a un pasaje del *Kitâb al-tanbîh wa-l-išrâf* de al-Masʿûdî, donde éste dice lo siguiente: "El cristiano Abû Zakariyyâ' Danjâ era un agudo filósofo dado a la disputa. Entre él y yo se mantuvieron numerosas discusiones en la Ciudad de la Paz (esto es, Bagdad), en su parte occidental, en el feudo de Umm Yaʿfar, y en la ciudad de Takrît, en el templo llamado el Verde, sobre la Trinidad y otras cuestiones. Esto tenía lugar el año 313 (925)", ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1894; reimp. 1968, 155. Sobre Yaḥyâ b. 'Adî, cf. Ibn al-Nadîm: *Kitâb al-Fihrist*, El Cairo, 1348 h., 369. Ibn al-Qiftî: *Ta'rîj al-hukamâ'*, ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, 361-364. IBN ABÎ USAYBIʿA, *'Uyûn al-anbâ'*, ed. N. Ridâ, Beirut, Maktabat al-Hayâ, 1965, 317-318. Una obra ya clásica sobre este autor es la de A. PÉRIER, *Yahyâ ben 'Adî: Un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Paris, 1920. S. ESCOBAR GÓMEZ Y J. C. GONZÁLEZ LÓPEZ, "La polémica trinitaria entre Yahya ibn 'Adî y al-Kindî", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23 (2006), 75-97.

36 IBN ABÎ USAYBIʿA, *o. c.*, 318.

37 Cf. N. RESCHER, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964, 130-134.

38 AL-MASʿÛDÎ, *o. c.*, 122.

Ibn Abî Usaybiʿa lo cataloga entre los médicos en su historia de los médicos[39], pero como él mismo confiesa en uno de sus textos, al ser preguntado por dos cuestiones referentes a Hipócrates y a Galeno, no se considera competente en esta ciencia: "Respecto de las dos cuestiones de medicina por las que me has preguntado –¡que Dios te honre!– no tengo respuestas para ellas, puesto que no me he acercado al estudio del arte de la medicina y sus principios"[40].

Fue un ávido recopilador de manuscritos de textos griegos[41], así como un excelente copista de manuscritos, oficio aprendido de su padre, como lo testimonian muchos autores que refieren haber visto textos escritos del puño y letra de Yahyâ b. 'Adî, como, por ejemplo, su amigo el bibliófilo Ibn al-Nadîm: "Entre los libros de Aristóteles, copiados del puño y letra de Yahyâ b. 'Adî en el catálogo de sus libros, está el *Libro de la Ética*"[42]. Fue también sobresaliente traductor de textos filosóficos griegos, así como notable corrector de traducciones anteriores. Escribió comentarios a Aristóteles[43] y otros autores, habiendo sido, junto con su maestro al-Fārābī, uno de los que dio un gran impulso al estudio de Aristóteles en el mundo árabe. Compuso además un número importante de obras originales[44], filosóficas, teológicas y de apologética, refutando objeciones que planteaban los musulmanes a los cristianos[45]. Según refiere su contemporáneo al-Tawdîdî era un maestro de gran pericia: "Yahyâ b. ʿAdî tenía mucha habilidad para resolver las cuestiones más diversas"[46]. Según el criterio de J. L. Kraemer, fue uno de los principales representantes de la tendencia

39 Ibn Abî Usaybiʿa, *o. c*..

40 Yahyâ b. ʿAdî: *Kitâb aŷwiba Bišr al-Yâhûdî 'an masâ'ili-hi* (*Libro de las respuestas a la cuestiones de Bišr al-Yâhûdî*), ed. S. Khalîfât: *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, Amman, Publications of the University of Jordan, 1988, 314-336; cita en 335-336.

41 Son varias las anécdotas que nos cuentan las sumas que ofrecía para adquirir manuscritos y cómo, a veces, esas sumas no llegaban a lo que otros daban, quedándose sin el texto y lamentándose por ello. Cf. J. L. Kraemer, "Humanism", *o. c*., 105.

42 Ibn al-Nadîm, *o. c*., 352.

43 Es notable su comentario al libro II de la *Metafísica*, que parece haber sido conocido por Averroes. El texto de este comentario está editado por S. Khalîfât, *o. c*., 220-262. Cf. una breve descripción de este comentario en S. Pines, "Yahyâ b. 'Adî's Refutation of the Doctrine of Acquisition (*iktisâb*)", en *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem, 1979, 49-94; el estudio del contenido de este comentario en 50-61.

44 Cf. G. Endress, *The Works of Yahyâ b. 'Adî; an Analitical Inventory*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1977. Cf. también M.-Th. Urvoy: *Traité d'Étique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî*, Introduction, texte et traduction, Paris, Capiscript, 1991.

45 Entre otras obras apologéticas, conviene citar su Epístola en defensa de la Trinidad contra las objeciones planteadas por al-Kindî, cf. A. Périer, "Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindî", en *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920-21), 2-21. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976; cap. IV. III: "The Philosopher Kindî and Yahyâ b. 'Adî on the Trinity", 318-336.

46 Abû Hayyân al-Tawhîdî, *Kitâb al-imtâ' wa-l-mu'ânasa*, ed. A. Amin y A. al-Zayn, Beirut, al-Maqtaba al-ʿAsriyya, 1953, I, p. 37, línea 7.

humanística filosófica en el Renacimiento del Islam[47]. Tuvo como discípulos a los más ilustres hombres, cristianos y musulmanes, de la Bagdad de su época, muchos de los cuales son reconocidos hoy por sus obras. Murió el jueves 21 de Dû l-qa'da del año 363, o sea, el 13 de agosto del año 974.

En el ámbito de la lógica, realizó traducción del siríaco al árabe de las siguientes obras de Aristóteles: *Categorías, Tópicos, Refutaciones Sofísticas, Retórica* y, posiblemente de *Analíticos Posteriores*, además de corregir la versión de la *Poética* que había hecho su maestro Abû Bišr Mattâ. También tradujo los *Prolegómenos al estudio de la Isagogé* de Ammonio, el *Comentario a Categorías* de Alejandro de Afrodisia, el comentario de Ammonio a los libros I-IV y el de Alenadro a los libros V-VIII de *Tópicos*, el comentario de Alejandro a *Refutaciones Sofísticas* y el comentario de Temistio a *Poética*[48]. Compuso un comentario a los *Analíticos Posteriores* y una treintena de tratados de lógica[49], de los que se han conservado algunos, entre los que se cuenta la *Maqâla fî l-buhût al-arba'a l-'ilmiyya 'an sinâ'at al-mantiq* (*Tratado sobre las cuatro cuestiones científicas referentes al arte de la lógica*)[50], especie de apología para el estudio de la lógica, en donde trata de aclarar la naturaleza de la lógica para establecer la necesidad de su estudio con vistas al bien y a la felicidad. Finalmente, parece que escribió también un tratado en el que criticaba la teoría aristotélica de los silogismos modales[51].

Hay que destacar su participación en una de las más conocidas polémicas que se dieron en el mundo árabe e islámico con ocasión de la recepción del pensamiento griego. La discusión tuvo que ver con las relaciones entre la gramática árabe y la lógica de Aristóteles una vez que ésta fue conocida y asimilada[52]. Tuvo su expresión en la controversia entre el gramático árabe y teólogo musulmán Abû Sa'îd al-Sîràfî y el traductor y lógico cristiano Abû Bišr Mattâ b. Yûnus, el maestro de Yahyâ b. 'Adî[53]. A esta polémica contribuyeron posteriormente Alfarabi y Avempace, además de Yahyâ b. 'Adî.

47 J. L. KRAEMER, "Humanism", *o. c*., 108.

48 Cf. N. RESCHER, *o. c*., 130-134.

49 Según la lista que ofrece S. KHALÎFÂT, *o. c*., 29-30.

50 Número 45 de la lista que ofrece *Ib.,* 29. Cf. N. RESCHER, "Yahyâ b. Adî's Treatise 'On the Four Scientific Questions regarding the Art of Logic'", en *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966, 38-47.

51 Cf. J. SCHACHT AND M. MEYERHOF, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo. A Contribution to the History of Greek learning among the Arabs*, El Cairo, Egyptian University, Faculty of Arts, 1937, 47, 87 y 109.

52 Cf. R. ARNALDEZ, "L'influence des traductions d'Aristote sur l'évolution de la langue arabe", *Actes du Congrès de Lyon de l'Association Guillaume Budé*, septembre 1958, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 102-114.

53 Cf. M. MAHDI, "Language and Logic in Classical Islam", en *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, 51- 83. Cf. también: K.

Se trata de un debate que más que con lenguaje y pensamiento tenía que ver con la relación entre la filosofía y la religión, puesto que si en el debate vencía el lógico ello significaba tener que admitir un elemento ajeno al Islam, mientras que vencer al lógico representaba una victoria para la religión. En la civilización islámica la lengua de comunicación era el árabe, lo que dio origen al nacimiento de las ciencias del lenguaje por las necesidades de la nueva sociedad musulmana: expansión islámica fuera de la península arábiga y deber de leer el Corán. Aunque se ha hablado de la influencia de la lógica griega en la constitución de la gramática árabe[54], sin embargo la lógica no pudo influir mucho en la formación de esa gramática por la diferencia de estructura que hay entre las dos lenguas. Frente a aquellas ciencias del lenguaje, necesarias para la correcta expresión en lengua árabe, la lógica se consideró como el instrumento general y universal por el que la razón adquiere las reglas del pensamiento verdadero. Aquí es donde Yahyâ b. ʿAdî plantea el problema entre lógica y gramática[55].

En su tratado trata de "mostrar las diferencias que existen entre el arte de la gramática árabe y el arte de la lógica filosófica"[56]. Intenta argumentar según un modo demostrativo que no hay conflicto entre el estudio que el filósofo hace del lenguaje dentro de la lógica y el estudio tradicional de la gramática árabe, apelando como hizo Alfarabi a la noción de dos ciencias distintas, cada una definida por su propio método único, su objetivo (*garad*) y objeto (*mawdû'*)[57]. Yahyâ se interesó por las diferencias entre la gramática de una nación particular y la ciencia universal de la lógica, argumentando que el objeto de la gramática es la palabra (*al-alfâz*), a la que considera según su correcta articulación y vocalización de acuerdo con las convenciones árabes[58]. El gramático, entonces, se ocupa de los aspectos orales del lenguaje, en particular de la terminación vocal para usar en ciertas circunstancias. No se interesa, dice Yahyâ, por la

VERSTEEGH, "The Definition of Philosophy in a Tenth-Century Grammarian", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12 (1989), 66-93.

54 Cf. C. H. M. VERSTEEGH, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, J. Brill, 1977.

55 G. ENDRESS, "Maqâla Yahyâ b. ʿAdî fî tabyîn al-fasl bayn sinâʿatay al-mantiq al-falsafî wa-l-nahw al-ʿarabî", en *Journal for the History of Arabic Science*, 2 (1978), 38-50 (en árabe). Cf. G. ENDRESS, "Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", en B. MOJSISCH (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1986, 163-299. Trad. francesa del texto por A. ELAMRANI-JAMAL, "Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahyâ Ibn ʿAdî (280-364 H/893-974)", en *Arabica* 29 (1982), 1-15. También en A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotelicienne et grammaire arabe (Étude et documents)*, París, J. Vrin, 1983, 187-197, donde también hace una amplio análisis de la concepción de Yahyâ en 97-105.

56 G. ENDRESS, "Maqâla Yahyâ b. ʿAdî", *o. c*., 38.

57 *Ib.*, 40.

58 *Ib*. 41-42.

investigación de las "palabras en tanto que indican significados"[59]. que es de lo que se ocupa la lógica. Argumenta basándose en que las acciones gramaticales sobre las palabras no afectan a su significado básico. Por ejemplo, en la frase "Amr golpea a Zayd" (*daraba 'Amrun Zaydan*), el hecho de que en árabe Amr termine en *un* y Zayd en *an*, según las normas de vocalización del nominativo y acusativo indeterminados, no altera el significado de las palabras "Amr" y "Zayd", a saber, las esencias de estos dos individuos[60]. Más adelante precisa que las palabras de la lengua por las que se interesa el lógico son los conceptos universales que tienen un significado; su objetivo es combinarlos de tal manera que se correspondan con las cosas significadas. La verdad entonces es la correspondencia entre el significante y el significado. Coincidiendo con Abû Bišr, Yahyâ reconoce que el significado puede separarse del término: la lógica se ocupa del primero y la gramática del segundo. Y al ocuparse de ello, la lógica se convierte en el arte del razonamiento válido y del discurso correcto.

Además de su conocimiento de la lógica, se sabe que Yahyâ b. 'Adî prestó una gran atención a la *Física* aristotélica, de la que parece haber traducido al menos los dos primeros libros[61], si bien usó preferentemente la versión que de ella hizo Ishâq b. Hunayn, la segunda que se hacía en lengua árabe[62], hasta el punto de que ésta fue objeto de estudio y comentario en su escuela[63], especialmente por su discípulo, también cristiano, Abû 'Alî al-Hasan Ibn al-Samh[64], quien transmitió la enseñanza de Yahyâ b. 'Adî sobre la *Física*[65]. Ibn 'Adî copió el original de la traducción de Ishâq b. Hunayn y realizó tareas de cotejo, según se lee al final del libro I de la *Física*, donde el copista dice: "He colacionado esta parte del texto con la copia de Yahyâ b. 'Adî, de la que él mismo recuerda que la había copiado a partir del original de Ishâq y que la comparó con ese original tres veces y cuatro veces con el texto siríaco"[66]. La edición de la versión árabe de la *Física* va acompañada de glosas, comentarios y escolios que se encuentran en el manuscrito de esa versión conservado en Leiden, debidos al propio Yahyâ b. 'Adî, o a autores de su entorno, como su maestro Abû Bišr

59 *Ib*. 43.

60 *Ib*. 43-44.

61 Cf. S. KHALÎFÂT, *o. c*., introducción, 25.

62 Traducción editada: ARISTÛTÂLÎS, *Al-Tabî'a*, ed. e introd., A. Badawi, 2 vols., El Cairo, Al-Hay'a al-Misriyya, 1984. Cf. sobre las traducciones y comentarios la introducción de A. Badawi, 9-24. Cf. también F. E. PETERS, *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, J. Brill, 1968, 30-34.

63 Cf. S. PINES, "Un précurseur bagdadien de la théorie de l'impetus", en *Isis*, 44 (1953), 247-251.

64 Cf. IBN AL-QIFTÎ, *o. c*., 411.412.

65 Cf. S. M. STERN, "Ibn al-Samh", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956, 31-44. Cf. también J. L. KRAEMER, "Humanism", *o. c*., 130-134.

66 ARISTÛTÂLÎS, *Al-Tabî'a*, vol. I, 76.

Mattâ b. Yûnus, su discípulo antes citado Abû 'Alî al-Hasan Ibn al-Samh o Abû l-Faraŷ Ibn al-Tayyib[67]. El texto de Aristóteles, precedido por la frase *qâla Aristûtâlîs*, "Dijo Aristóteles", va seguido por las glosas y escolios, introducidos por las frases *qâla Abû 'Alî* (Ibn al-Samh), *qâla Yahyâ b. 'Adî*, o *qâla Abû Bišr*, si bien el *qâla* es omitido con frecuencia. Yahyâ b. 'Adî compuso, al parecer, un comentario (*tafsîr*) a una sección del libro VIII de la *Física*, a juzgar por el manuscrito nº 4871 de la Dâr al-Kutub al-Zâhiriyya de Damasco, en el que figura el título *Maqâlat al-šayj Abî Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî fî-mâ intaza'a-hu min Kitâb al-Samâ' al-tabî'î* [68]. Por lo que se refiere al tratado *Sobre el alma*, parece que realizó también una versión árabe[69]. Se sabe, asimismo, que se ocupó de cuestiones metafísicas, conociendo la obra de Aristóteles y habiendo compuesto un tratado en el que propone una interpretación del libro segundo (Libro α) de la *Metafísica*, que lleva por título *Tafsîr Yahyâ b. 'Adî li-l-maqâla al-ûlâ min kitâb Aristûtâlîs "Fî mâ ba'd al-tabî'a" wa-hiya al-mawsûma bi-l-alif al-sugrâ*[70].

Compuso también una pequeña epístola, en la que propone diversas definiciones de términos filosóficos, de origen aristotélico todos ellos, salvo el primero, consagrado al Creador. Se trata de la *Maqâla fî l-mawŷûdât* (*Tratado sobre los seres*), un breve texto de apenas nueve páginas[71], en el que su autor describe un cierto número de términos que aparecen en la *Física* y en el *Sobre el alma* de Aristóteles, si bien introduce algunas modificaciones. En este tratado describe al Creador como la substancia que es causa de toda existencia y señala algunos atributos por los que se caracteriza, tales como el ser substancia incorpórea y eterna, inteligente, sabio, poderoso, siendo el más antiguo de todo por esencia, rango y nobleza. Después aborda la descripción de los conceptos de intelecto, alma, naturaleza, materia, forma, eternidad, movimiento, tiempo, lugar y vacío. No está clara entonces la razón del título del tratado. El término empleado, *mawŷûdât* designa el ser existente[72]; pero, como se puede apreciar

67 *Ib.*, introducción A. Badawi, 19-24. Cf. F. E. Peters, *o. c.*, 31. Cf. también P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, Leiden, J. Brill, 1994, 1-6, quien afirma en p. 6 que Yahyâ b. Adî usó para los libros III y IV la traducción de Qustâ b. Lûqâ en vez de la de Ishâq b. Hunayn.

68 Es decir, *Tratado del maestro Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî sobre lo que extractó de la "Física"*. Cf. S. Khalîfât, *o. c.*, introducción, 27.

69 *Ib*. 25.

70 Es decir, *Comentario de Yahyâ b. 'Adî al libro de Aristóteles [titulado] "Metafísica"; es el conocido por la letra "a" pequeña*; ed. S. Khalîfât, *o. c.*, 220-262.

71 Ed. S. Khalîfât, *o. c.*, 266-274. R. Hadad, *La trinité divine chez les théologiens árabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985, 220, n. 204, señala que M. Türker ha editado este texto en *D.T.C. Fakültesi Dergisi*, 15 (1957) 145-157, pero no he podido ver esta edición.

72 Cf. A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, nº 754, 421-423. Cf. , *A Philosophical lexicon in Persian and Arabic*, Beirut, Dar El-Machreq, 1968, 309. Sobre su utilización en el vocabulario filosófico, especialmente a partir de al-

por su contenido, no se refiere para nada a seres existentes, sino a conceptos filosóficos[73].

Todos estos conocimientos filosóficos los pone en juego en un texto muy curioso, en el que da a conocer las relaciones entre los filósofos de la comunidad judía y los de la cristiana. Se trata de un texto cuya existencia había sido señalada por G. Furlani en 1919, en un estudio en el que destacaba la importancia de esta obrita para conocer el pensamiento de Yahyâ Ibn ʿAdî[74]. Más tarde, Shlomo Pines examinaba el escrito en el manuscrito conservado en la Biblioteca del Museo Británico, árabe Or 8096, y ofrecía un amplio análisis de las cuestiones contenidas en él[75]. Del descubrimiento posterior de nuevos manuscritos en Teherán se ha servido Sahbân Khalîfât para realizar su cuidadosa edición, ocupando las páginas 314 a la 336 de la obra en que publica los textos filosóficos del filósofo cristiano oriental[76].

El tratado consta, en realidad, de dos partes. En la primera, un judío de Mosul, de nombre Ibn Abî Saʿîd b. ʿUṯmân b. Saʿîd al-Mawsilî, escribe a Yahyâ b. ʿAdî pidiéndole que dé respuesta a un conjunto de cuestiones que le ha propuesto otro judío de la misma ciudad de Mosul, de nombre Bišr b. Samsân b. ʿIrs b. ʿUṯmân. Por lo que se desprende de lo que dice Yahyâ, parece que aquél, a quien Yahyâ no conocía personalmente (*lâm a'rifu-hu mušāhadatan*), era maestro de éste (*Abû Saîd šayju-ka*), dedicado a la especulación en la que sobresalía[77]. Se dirige a Yahyâ considerándolo uno de los pocos sabios que hay en su época para discutir cosas importantes de filosofía, ambiguas y dudosas, que producen turbación en el alma[78]. La segunda parte del tratado está compuesta por las respuestas de Yahyâ b. ʿAdî a esas cuestiones. El tratado versa sobre problemas filosóficos tales como los elementos, el espacio y el tiempo, la corporeidad y la finitud, Dios como causa del universo, las proposiciones, las categorías (si son géneros y si son diez), los astros y la providencia. Es decir, son cuestiones de índole filosófica y no religiosa.

Fârâbî, cf. R. RAMÓN GUERRERO, "Al-Fârâbî: El concepto del ser", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, VII (1994) nº 11, 27-49.

73 He traducido este texto en R. RAMÓN GUERRERO, "El «Tratado sobre los seres» de Yahyâ b. Adî. Ensayo de traducción castellana", en *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), 639-649.

74 G. FURLANI, "Le 'Questioni Filosofiche' di Abû Zakarîyâ Yahyâ b. ʿAdî", en *Rivista degli Studi Orientali*, 8 (1919-1920), 157-162.

75 S. PINES, "A Tenth Century Philosophical Correspondence", en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 24. (1955), 103-136.

76 Sobre este texto cf. mi comunicación al *XIIth International Congress of Medieval Philosophy Palermo, 16-22 September 2007. Universality of Reason - Plurality of Philosophies in the Middle Ages*, titulada: "Un caso de diálogo religioso en el siglo X: Las respuestas del filósofo cristiano Yahyâ b. 'Adî al judío 'Irs b. 'Utmân b. Sa'îd". Las Actas están en prensa.

77 S. KHALÎFÂT: *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 330.

78 *Ib.* 314.

Éstas tienen que ver con doctrinas aristotélicas y peripatéticas, lo que permite a Yahyâ b. ʿAdî probar el conocimiento que tenía de esta tradición. La primera cuestión versa sobre la crítica que Aristóteles hace a la doctrina de las homeomerías de Anaxágoras en el libro I de la *Física*[79]. En su respuesta, Yahyâ se apoya en la crítica de Temistio a la misma doctrina[80]. Las cuestiones segunda y la tercera tienen que ver con la noción de lugar (*makân*) expuesta por Aristóteles en el libro IV de la *Física*[81]. La cuarta cuestión trata de la noción aristotélica del tiempo (*zamân*) desarrollada en el mismo libro IV[82]. La quinta cuestión parte de una afirmación aristotélica: "Explica Aristóteles en este libro, es decir en su libro *sobre la audición* [*física*], que 'la fuerza de todo cuerpo finito es finita' con muchos argumentos"[83] y plantea la cuestión de si la esfera celeste, corpórea y finita, tiene una fuerza finita, mientras que Aristóteles, según el filósofo judío, la considera con fuerza infinita[84]. La sexta cuestión tiene como objeto un problema suscitado por una afirmación que aparece en el libro Lambda (*fî maqâla al-lâm*) de la *Metafísica* aristotélica y en otros lugares: que Dios es causa del universo (*Allâh huwa 'illa li-hâḏâ l-kull*)[85]; pero como en el libro *al-Burhân* (*Analíticos Posteriores*) Aristóteles habla de que existen cuatro causas, la cuestión es saber qué tipo de causa es Dios respecto del universo[86]. La séptima cuestión versa sobre juicios afirmativos y negativos tratados en el *Peri Hermenias*[87]. Las tres siguientes cuestiones, las octava, novena y décima, plantean problemas del libro *Categorías*, donde Aristóteles divide todas las cosas en diez categorías: sustancia y accidentes. Ibn Saʿîd se pregunta por un lado por qué Aristóteles no ha establecido la sustancia y el accidente como los géneros supremos y universales, superiores a las demás categorías; por otro lado, por qué son diez categorías y no más o menos; y, en fin, siendo definido el accidente de dos maneras, o como lo que está en una cosa y no es parte de ella, no pudiendo existir en ausencia de esta cosa, o como lo que es y desaparece sin que desaparezca su sustrato, se le pregunta a Yahyâ por la validez de esta segunda definición, dado que parece que hay accidentes que no desparecen

79 *Ib.* 314-316. Aristóteles: *Física*, I, 4, 186a26-188a18.

80 *Ib.* 331.

81 *Ib.* 316-317. Respuesta en 331-332.

82 *Ib.* 318-319. Respuesta en 332.

83 En *Fisica*, VIII, 10, 266a25-26 dice Aristóteles: "Que en general no es posible que en una magnitud finita haya una potencia infinita, resultará claro de lo que sigue".

84 S. Khalîfât, *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 319-320. Respuesta en 332.

85 En *Metafísica* Aristóteles no afirma que Dios sea causa del universo. Es posible que la referencia tenga que ver con Dios como Primer Motor del universo, tal como es entendido en el capítulo 7 del libro Lambda.

86 S. Khalîfât, *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 320-321. Respuesta en 332.

87 *Ib*. 321-323. Respuesta en 333.

hasta que no desaparece su sujeto[88]. La cuestión undécima pregunta, sabiendo que los filósofos han dividido las sustancias en corpóreas e incorpóreas, si cuando hablan de "racional inmortal" (*nâtiq gayr mâ'it*) se refieren a los astros (*al-kawâkib*), como sostiene Porfirio, o si quieren decir otra cosa y entonces cuál es ella (*mâ huwa dâlika al-šay'*)[89]. La pregunta duodécima tiene que ver con el libro *Sobre la providencia* de Alejandro de Afrodisias, donde éste enumera las opiniones de los antiguos sobre este asunto; se le pregunta qué quiere decir Aristóteles cuando afirma, según Alejandro, que la Causa Primera cuida de los cuerpos celestes[90]. Las dos últimas cuestiones, la decimotercera y la decimocuarta, son preguntas de medicina, referentes a cuestiones de Hipócrates y de Galeno[91]. Yahyâ responde que no es competente en esta materia de medicina para dar respuesta a lo preguntado: "Respecto de las dos cuestiones de medicina por las que me has preguntado –¡que Dios te honre!– no tengo respuestas para ellas, puesto que no me he acercado al estudio del arte de la medicina y sus principios"[92].

Hasta aquí el contenido de este tratado. Muestra varias cosas. En primer lugar la existencia de dos comunidades religiosas, la judía y la cristiana, en la que hay miembros que se interesan por cuestiones filosóficas. En segundo lugar, que este interés tiene que ver con Aristóteles y su tradición. En tercer lugar nos informa sobre algunos conocimientos tenidos por ellos, tales como textos de Aristóteles y algunos de sus comentadores, incluyendo al neoplatónico Proclo, que es citado en la respuesta de Yahyâ a la cuestión de la providencia, así como de los médicos Hipócrates y Galeno. También se menciona a Abû Bišr Mattà b. Yûnus, filósofo, lógico y traductor cristiano, maestro de al-Fârâbî y del propio Yahyâ. Cabe señalar también un detalle que no puede pasar desapercibido: el carácter escueto y breve de las respuestas de Yahyâ, con excepción de la que se refiere a la providencia. He aquí algunos ejemplos de esta característica del filósofo cristiano: "Respuesta a la primera cuestión: El problema se resuelve si se considera el propósito de Temistio en su tratado en que refuta el problema de Anaxágoras; lo expone al comienzo, de manera muy exhaustiva por medio de divisiones, y vuelve a él en el epílogo de este tratado; a saber, que no hay distinción entre nuestro decir 'mucha carne o poca'. Puesto que lo examina con detenimiento, muestra lo absurdo que se sigue [de la posición] de Anaxágoras"[93]. Breve es también esta otra: "Respuesta a la cuestión octava: Consulta –que

88 *Ib*. 323-325. Respuesta en 333.
89 *Ib*. 325. Respuesta en 333-334.
90 *Ib*. 326-327. Respuesta en 334-335.
91 *Ib*. 327-328.
92 *Ib*. 335-336.
93 *Ib*. 331.

Dios te honre– el comentario de nuestro maestro Abû Bišr [Mattâ b. Yûnus] que Dios lo tenga en el lugar de sus siervos piadosos al libro *Categorías*, en el que se encuentra la explicación de la causa de por qué el accidente no es un género de las [otras] nueve categorías"[94]. Por último, más lacónica si cabe es esta otra: "Respuesta a la cuestión novena: También se encuentra en él[95] de manera tan convincente que casi es una demostración que las categorías son diez"[96].

El reconocimiento que Yahyâ hace de la universalidad de la razón humana, manifestada en la lógica y en la filosofía, le lleva a reconocer la unidad de la humanidad y su deseo de perfección. Así se deduce de cuanto afirma en el antes mencionado *Tratado sobre las cuatro cuestiones científicas referentes al arte de la lógica*, donde expone el siguiente razonamiento: como la lógica es el "arte instrumental por el que se discierne entre la verdad y la falsedad en la ciencia teórica y entre el bien y el mal en la ciencia práctica", entonces por medio de ella se alcanza la felicidad completa que consiste en aceptar la verdad y en adquirir el bien[97]. Por ello, le era necesario a Yahyâ proponer una exhortación moral, con el fin de que el hombre enmiende su proceder práctico. Es lo que le lleva a escribir el *Tahḏîb al-ajlâq* (*La corrección de los caracteres*)[98], en donde ofrece un análisis de los caracteres humanos, definidos como los estados del alma por los que el hombre realiza sus actos sin reflexión ni experiencia previa[99], con el fin de conocer la manera en que estos caracteres pueden ser dirigidos hacia la realización de los actos dignos de alabanza, que harán de quien los ejecute un hombre perfecto. Por el discernimiento y la capacidad de reflexión de los que está dotado y por los que se distingue del resto de los animales, el hombre puede corregir sus caracteres, que proceden de las tres facultades (platónicas) del alma: la apetitiva, la irascible y la racional. Ésta es la que debe dominar a las otras dos: "La corrección de los caracteres y el dominio de las almas apetitiva e irascible compete al alma racional. Todo gobierno (de las

94 *Ib*. 333.

95 En el comentario de Abû Bišr.

96 S. Khalîfât, *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 333.

97 N. Rescher, "Yahyâ b. 'Adî's Treatise 'On the Four Scientific Questions regarding the Art of Logic'", *o. c.*, 42-43.

98 M.-Th. Urvoy, *Traité d'éthique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ Ibn 'Adî*. Introduction, texte et traduction, Paris, Cariscript. 1991. Cf. K. Samir, "Le *Tahḏîb al-aḫlâq* de Yahyâ b. ʿAdî (m. 974) attribué à Ğâhiz et à Ibn al-ʿArabî", en *Arabica*, 21 (1974), 111-138, donde el autor señala las ocho ediciones que ha conocido este texto, de las cuales solamente tres son completas, y donde indica que el número de ediciones es expresión del interés que ha despertado este tratado. No debe sorprender el hecho de que haya sido atribuido a varios autores diferentes, porque se trata de un tema del que se han ocupado muchos pensadores, no sólo cristianos y musulmanes, sino también judíos, como, por ejemplo, Ibn Gabirol, *Kitâb islâh al-ajlâq*. *La corrección de los caracteres*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba Fuentes, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1990.

99 M.-Th. Urvoy, "Traité d'éthique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ Ibn ʿAdî", *o. c.*, 96.

pasiones) se da por esta alma (racional)"[100]. La unidad de toda la humanidad en virtud de la razón le lleva a afirmar que quien busca la perfección debe abrigar el amor hacia todos los hombres: "También incumbe a quien ama la perfección acostumbrar su alma a amar a todos los hombres y mostrar hacia ellos afecto, compasión, clemencia y misericordia. Porque todos los hombres constituyen una sola clase, emparentados entre sí, unidos todos ellos por la humanidad (*al-insâniyya*)... El hombre, en realidad, es el alma racional y es una sustancia en todos los hombres... Puesto que sus almas son una y el amor se da por el alma, incumbe a todos ellos mostrarse amor y afecto unos a otros"[101]. Yahyâ desarrolla una ética humanista al aconsejar cultivar las virtudes racionales según se lee en su texto: "Que tenga como regla leer, noche y día, los libros de ética, hojear los tratados de conducta moral y política. Que se obligue a emplear lo que ordenaron emplear las gentes de mérito y lo que indicaron practicar los antiguos sabios, a adquirir igualmente un poco del arte de la exposición y de la composición, a adornarse con un poco de elocuencia y de retórica, en fin, a frecuentar siempre las reuniones de las gentes de ciencia y de sabiduría y a cultivar sin cesar los hombres dignos y templados"[102]. Este humanismo, al que se refería Kraemer, según he dicho anteriormente, queda perfectamente reflejado en lo que dispuso en su testamento a su discípulo Abû ʿAlî Ishâq b. Zurʿa, pidiéndole que se inscribiera en su tumba el siguiente epitafio: "Con mucha frecuencia un muerte está vivo por el saber (*bi-l-ʾilm*), mientras que quien permanece (vivo) está muerto por ignorancia e incapacidad. Adquirid la ciencia para recibir la inmoralidad. Que nada fútil os ate a una vida en la ignorancia"[103]. En fin, como señala Marie-Thérèse Urvoy[104], este tratado sólo ofrece una moral laica, no revelándose en ningún momento su cristianismo ni siquiera con una mención a la otra vida.

Esta manifestación de su religión está presente, como no podía ser de otra manera, en su obra teológica-apologética[105]. Es precisamente el ámbito en el

100 *Ib.* 131.

101 *Ib.* 141-142.

102 *Ib.* 82-83.

103 IBN ABÎ USAYBIʿA, *'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'*, ed. N. Ridâ, Beirut, Dar Maktabat al-Hayat, 1965, 315, líneas 11-12.

104 M.-TH. URVOY, "Traité d'éthique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ Ibn ʿAdî", *o. c.*, 42.

105 Cf. E. PLATTI (ed.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn 'Adî I*, Leuven, Peeters, 1981. ID. (trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn 'Adî I*, Leuven, Peeters, 1981. ID. (ed.): *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn 'Adî II*, Leuven, Peeters, 1982. ID. (Trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn 'Adî II*, Leuven, Peeters, 1982. ID. (ed.), *Al-Warrâq & Yahyâ ibn 'Adî. De l'incarnation*, Leuven, Peeters, 1987. ID. (trad.), *Al-Warrâq & Yahyâ ibn 'Adî. De l'incarnation*, Leuven, Peeters, 1987. ID., "Les objections de Abû 'Isâ al-Warrâq concernant l'*Incarnation* et les réponses de Yahyâ ibn 'Adî", en *Quaderni di Studi Arabi, 5-6,* 661-666. ID., "Yahyâ ibn 'Adî. Réflexions à propos de questions du kalâm musulman", en R. EBIED & H. TEULE (eds.), *Studies on the Christian Arabic heritage*, Louvain, Peeters, 2004, 177-197.

que Yahyâ b. ʿAdî ha sido más conocido y en el que pone en juego todos sus conocimientos filosóficos. Porque no sólo escribe polémicas sobre la Trinidad y la Encarnación, sino también textos en los que intenta precisar los sentidos que tiene algunos términos aplicados a cuestiones teológicas, como su *Maqâla fî l-tawhîd* (*Tratado sobre la unicidad divina*)[106], obra que representa una introducción a sus estudios sobre la Trinidad divina. El término que utiliza en el título, *tawhîd*, es el usado por los musulmanes para designar la unidad y unicidad de Dios. Comienza la obra examinado y refutando diversas definiciones que se han dado de la unidad (*wahdâniyya*), mostrando en ello una gran dependencia de los juicios de atribución de la lógica aristotélica; analiza el problema filosófico de la relación entre el uno y el ser para llegar a la conclusión de que el Uno Creador es uno desde un punto de vista y múltiple desde otro: desde el punto de vista de la definición, que se expresa en tres atributos: Bondad (*al-Ŷûd*), Potencia (*al-Qudra*) y Sabiduría (*al-Hikma*), sustituidos luego por Dios inteligente (*al-ʿÂqil*), Dios inteligible (*al-Maʿqûl*) y Dios intelecto (*al-ʿAql*), preparando así su posterior formulación del problema de la Trinidad[107].

Es precisamente sus refutaciones de las críticas musulmanes a la concepción cristiana de la Trinidad y de la Encarnación lo que le han valido mayor fama. En estas polémicas hay dos aspectos a los que debe dar respuesta Yahyâ b. ʿAdî: el aspecto lógico, que viene representado por la contradicción o no contradicción de los términos usados, y un aspecto ontológico, que tiene que ver con el ser de Dios respecto de la Trinidad y con la compatibilidad entre lo divino y lo humano respecto de la Encarnación. La solución que ofrece Yahyâ a los polemistas musulmanes consiste en afirmar la relación que se da entre la criatura y el Creador, frente a la absoluta trascendencia e inaccesibilidad afirmada por los musulmanes[108]. Dos son las polémicas que Yahyâ mantiene con los autores de textos contra la Trinidad y la Encarnación: contra el filósofo al-Kindî (m. ca. 870) y contra el famoso *zindiq* o librepensador Abû ʿIsâ Muhammad b. Hârûn al-Warrâq (m. ca. 861-862 o, según otras fuentes, hacia el 910-912).

106 Kh. Samir, *Le traité de l'unité de Yahyâ Ibn 'Adî (893-974)*, étude et édition critique, Roma, Jounieh, 1980. Otra edición por S. Khalîfât, *o. c.*, 375-406.

107 Un análisis de este Tratado se encuentra en R. Arnaldez, "Â la croisée des trois monothéismes", *o. c.*, 132-139.

108 Cf. D. Urvoy, "Al-Fârâbî et les penseurs chrétiens d'Orient", en G. Gobilleot - M.-Th. Urvoy (coord.), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeurGérad Troupeau*, Paris, Éditions de Paris, 2005, 143-154; referencia en 150-151.

El texto de al-Kindî[109] sólo se conoce por la refutación que de sus ideas hizo Yahyâ b. ʿAdî[110]. Al-Kindî afirma que aceptar la doctrina de la Trinidad implica reconocer composición en Dios, que debe ser causado y, por tanto, que no es eterno. Yahyâ le responde que admite que las hipóstasis o personas constan de partes, por lo que reconocerlas en Dios significa que la unidad divina es sólo relativa, según expone en el *Tratado sobre la unicidad*. Sin embargo, las tres hipóstasis pueden ser eternas, porque su composición no resulta de una unión de partes separadas: "Los cristianos no están de acuerdo contigo en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean el resultado de la composición de la sustancia y de las propiedades, pues ellos sólo dicen que la sustancia es descrita por cada uno de estos tres atributos (*al-sifât*) y que estos atributos son eternos, sin que hayan sido producidos después de no haber sido"[111]. A la cuestión que después le plantea al-Kindî, basándose en la *Isagoge* de Porfirio, acerca de si las tres hipóstasis o personas son géneros (*aŷnâs*) o especies (*anwâ'*) o diferencias específicas (*fusûl*) o accidentes generales (*a'râd 'âmmiyya*) o accidentes particulares o propios (*a'râd jâssiyya*), es decir, propiedades (*jawâss*)[112] o individuos de una especie, Yahya niega que sean géneros, o especies o accidentes generales. Respecto a ser accidentes particulares o propiedades, Yahya afirma que los cristianos sostienen que son efectivamente propiedades, pero no accidentes en el sentido particular del término, puesto que cada una de esas propiedades son una sustancia, pareciendo entender por ello lo que Aristóteles llama "sustancia primera" en *Categorías*[113], esto es, un individuo. Sin embargo, Yahyâ se muestra cauto al usar este término: "Los cristianos no dicen que las hipóstasis sean individuos en el sentido dado por al-Kindî a ese término"[114]. El tercer punto utilizado por al-Kindî para criticar la Trinidad cristiana tiene que ver con la noción de "uno" y "mismo": "Dicen que tres son uno y que uno son tres; esto es un error claro, puesto que lo que llamamos uno y lo mismo sólo se

109 Sobre este filósofo, cf. E. TORNERO, *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992. R. RAMÓN GUERRERO, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2001, 83-87. ID., "Conceitos de filosofia no pensamento de al-Kindî", en R. H. DE SOUZA PEREIRA (org.), *Busca do conhecimento. Ensaios de filosofia medieval no islã*, São Paulo, Paulus, 2007, 63-84.

110 Cf. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, "La polémica trinitaria...", *o. c.* A. PERIER, "Un traité de Yahyâ b. ʿAdî. Defense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindî", en *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920-21), 2-21. Cf. A. M. MAKHLOUF, "The Trinitarian Doctrine of Yahyâ ibn ʿAdî: An Appraisal", en *Parole de l'Orient*, 28 (2003), 37-50.

111 A. PERIER, "Un traité de Yahyâ b. ʿAdî. Defense du dogme", *o. c.*, 6. Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, *o. c.*, 92.

112 A. PERIER, "Un traité de Yahyâ b. ʿAdî. Defense du dogme", *o. c.*, 6-10; Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, *o. c.*, 92-94.

113 *Cat*., 5, 2a, 11-14: "La ουσία, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es aquello que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto".

114 A. PERIER, "Un traité de Yahyâ b. ʿAdî. Defense du dogme", *o. c.*, 10; Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, *o. c.*, 94.

dice de tres modos"[115]. Recurre a los *Tópicos* de Aristóteles[116] para afirmar que estos tres modos de decir el uno y lo mismo tienen que ver con el número (*bi-l-ʼadad*), con la especie (*bi-l-nawʻ*) y con el género (*bi-l-ŷins*) y que la unidad de las tres personas no puede ser comprendida de ninguno de estos tres modos. La refutación de Yahyâ se basa en que los cristianos no usan el término "uno" en ninguno de esos tres sentidos; puesto que hay más sentidos en que se expresa el uno: el uno por relación (*bi-l-nisba*), como cuando se habla de la relación de la fuente a los ríos que fluyen de ella o la relación que hay entre el dos y el cuatro y el veinte y el cuarenta; el uno en el sentido de lo continuo (*al-muttasil*), como el cuerpo, la superficie y la línea, que no son más que uno; o el uno en el sentido de lo indivisible (*mâ lâ yanqasim*), como el punto, el instante o el inicio del movimiento, de los que se dice que son uno; el uno por la definición (*al-qawl*), como cuando se usan dos términos distintos para designar una sola cosa, como *šamûl* y *jamr*, que son dos términos sinónimos para designar la misma cosa, el vino; o el uno que es uno en el sujeto (*al-mawdûʻ*) y múltiple en sus definiciones (*al-hudûd*), como cuando de Zayd se dice que es racional, que es animal y que es mortal; o, finalmente, el uno que es uno en la definición y múltiple en el sujeto, como el término hombre que sólo tiene una definición pero se aplica a múltiples sujetos, cada uno de los cuales es descrito como hombre[117]. De estas otras maneras los cristianos entienden la Trinidad y no según los tres modos enumerados por al-Kindî: "Vuestra imperfección es afirmar la unidad de Creador según una de las tres maneras que según pretendéis es la unidad del Creador"[118]. Para Yahyâ b. ʿAdî, la unidad de Dios se afirma respecto a su esencia (*ḏât*) o quididad (*mâhiyya*), mientras que su trinidad se refiere a las tres propiedades que se dan en esa esencia: la paternidad, la filiación y la procesión[119].

La otra refutación tuvo como protagonista a Abû ʿIsâ Muhammad b. Hârûn al-Warrâq. Éste fue autor de otro tratado de refutación, perdido el original pero conservado por la respuesta que le dio Yahyâ b. ʿAdî[120]. Por lo que se deduce del texto que se nos ha conservado, parece que al-Warrâq era un dialéctico de una habilidad consumada y sus objeciones están formuladas en nombre de la filosofía y de la razón. Se sirve de la terminología filosófica aristotélica que usaban los cristianos para describir los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación. Su *Kitâb al-radd ʼalâ l-firaq al-ṯalâṯ min al-nasârâ* (*Refutación de las tres sectas*

115 *Ib.* 11; *ib.* 95.

116 *Top*., VII, 1, 152b30-32; Cf. *Met*., X, 3, 1054a32 – b3

117 A. Perier, "Un traité de Yahyâ b. ʿAdî. Defense du dogme", *o. c.*, 12-13; Trad. S. Escobar y J. C. González, *o. c.*, 95-96.

118 *Ib.* 14; *ib.* 97.

119 Cf. R. Hadad, "La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)", *o. c.*, 218-230.

120 Cf. A. Abel, *Le Livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abu Isa Muhammad Ibn Harun al-Warraq*, Brussels, 1949.

cristianas)[121] tiene una profunda unidad temática, tal como se deduce de la introducción, que está compuesta por quince parágrafos: Se trata de una breve presentación de la fe de los cristianos sobre la Trinidad y la Encarnación; los primeros ocho párrafos presentan la fe cristiana sobre la Trinidad y los párrafos 9 a 15 se refieren a la Encarnación y son continuación de los anteriores sobre la Trinidad[122]. La refutación completa consta de ciento cincuenta parágrafos o secciones, en los que replica a nestorianos, jacobitas y melquitas. Las objeciones se centran fundamentalmente en tres cuestiones: la sustancia, las hipóstasis y la unión. Respecto a la sustancia, al-Warrâq señala que si se trata de una sola y misma sustancia, entonces tiene que ser idénticas en todas las personas, con lo que si se admite que éstas son diferentes entre sí se debe reconocer que hay dos sustancias diferentes entre sí y distintas de las personas. Respecto a la relación entre las personas, al-Warrâq objeta que cómo siendo una misma la sustancia de las personas, tienen en cambio tres modos de conocimiento diferente. Finalmente, respecto a la unión, se dirige a los melquitas para plantearles la cuestión de que si `pretenden que el acto de la unión es un acto de la sustancia y no de las personas, entonces excluyen a las personas de un acto divino, lo que implicaría excluirlas de todos los actos, por lo que cada persona tomada separadamente o las tres en conjunto no pueden nada, no saben nada y, en definitiva, no son Dios. Las respuestas de Yahyâ b. ʿAdî a las cuestiones planteadas por al-Warrâq tienen que ver con las distintas interpretaciones que cristianos y musulmanes hacen de los mismos términos; por ello, Yahyâ se esfuerza en formular las definiciones que considera oportunas para la correcta interpretación de las afirmaciones cristianas[123]. Se deduce de la respuesta de Yahyâ una crítica a la comprensión superficial que al-Warrâq tiene de los términos metafísicos; su falta de comprensión de la doctrina trinitaria; y el uso de falacias en su razonamiento metafísico.

De lo que se puede inferir del conocimiento de las refutaciones que Yahyâ b. ʿAdî hace es que se trata, ante todo, de un teólogo, para quien las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación no puede ser comprendidas si se aplica el

121 Cf. M. IBN H. AL-WARRAQ, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*, edited and translated by D. Thomas, Cambridge, University Press, 1992; en este volumen D. Thomas presenta el contexto histórico de al-Warrâq y ofrece una traducción de su refutación de la doctrian cristiana de la Trinidad. En una segunda obra añade nuevo material y presenta una traducción de la crítica a la doctrina de la Encarnación: D. THOMAS, *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Incarnation"*, Cambridge, University of Cambridge Press, 2002.

122 Véase una descripción de su contenido en E. Platti: "Yahyâ b. ʿAdî and his Refutation of Al-Warrâq's Treatise on the Trinity in Relation to his Others Works", en S. Kh. Samir and J. S. NIELSEN (eds), *Christian Arabic Apologetic during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, J. Brill, 1994, 172-191.

123 *Ib.* 179-182.

principio de contradicción, como hacen los polemistas musulmanes. Para él, las condiciones de la contradicción no satisfacen plenamente sus propias leyes[124].

El esbozo que he trazado hasta aquí de Yahyâ b. ʿAdî y de sus facetas como filósofo y teólogo sólo pretende ser una muestra de la importancia y riqueza que guarda la literatura cristiana oriental en lengua árabe, merecedora de mejor atención que la que hasta ahora se le ha prestado.

124 *Ib.* 190-191.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 165-189, ISSN: 1886-4945

TÓPICOS AMATORIOS DE ORIGEN GRECOLATINO EN IBN HAZM DE CÓRDOBA

Miryam Librán Moreno
Universidad de Extremadura

Resumen

Rastreo y análisis de motivos amatorios que aparecen en *El collar de la paloma* del escritor cordobés Ibn Hazm y que se documentan con anterioridad en la literatura grecolatina. Investigación de los cauces y vías de transmisión.

Palabras clave: Amor, *El collar de la Paloma*, Ibn Hazm, literatura grecolatina.

Abstract

Analysis of Greco-Latin amatory motifs documented in Ibm Hazm's *The Ring of the Dove.* Inquiry into possible channels of transmission of such motifs from Greek and Latin writings into Arabic literature.

Key words: Love, *The Ring of the Dove*, Ibn Hazm, Greco-Latin literature.

El collar de la paloma (*Tawq al-hamāma*), la mejor obra de toda la literatura arabigoandaluza en opinión de Emilio García Gómez, es un tratado compuesto en torno a 1022 en Játiva por el poeta, jurista y filósofo Ibn Hazm de Córdoba sobre el asunto del amor, como revela su mismo subtítulo (*Sobre*

el amor y los amantes)[1]. Aparte de por sus exquisitos méritos literarios y por su extraordinario valor como documento directo de la vida cotidiana en la Córdoba califal, *El collar de la paloma* es una obra fundamental para la historia de las ideas en Occidente por dos motivos: en primer lugar, porque testimonia el grado de pervivencia de la literatura griega en la civilización islámica; en segundo lugar, porque pudo ser uno de los ingredientes literarios que coadyuvaron en el nacimiento del movimiento del llamado Amor Cortés en Europa occidental, acontecimiento éste sobre cuya importancia no es necesario extenderse.

El objetivo del presente capítulo es rastrear aquellos motivos amatorios que aparecen en *El collar de la paloma* y que se documentan con anterioridad en la literatura grecolatina como elementos pertenecientes a un código de tópicos amorosos compartido por varios géneros literarios. Seguidamente, me ocuparé de clarificar cuáles pudieron ser los cauces y vías de transmisión gracias a los cuales dichos motivos amatorios de origen grecolatino pudieron transmitirse a un escritor andalusí que claramente desconocía tanto el griego como el latín y que vivió a caballo entre el s. X y XI.

I. TESTIMONIOS Y CITAS DIRECTAS DE AUTORES GRIEGOS EN *EL COLLAR DE LA PALOMA*

Empezaré por dejar constancia del grado de conocimiento, verosímilmente indirecto, de la literaratura griega demostrado por Ibn Hazm. En *El collar de la paloma*, el autor cordobés cita por nombre a varias autoridades griegas, como Hipócrates y Platón (c. I, p. 114) y Tolomeo (c. II, p. 123, c. IX, p. 148) y Filemón (c. IX, p. 148), lo cual nos da una idea bastante aproximada del alcance de sus lecturas clásicas: fundamentalmente, filosofía (neo)platónica, astronomía, medicina y fisiognomía.

Ibn Hazm, en una reflexión sobre la esencia del amor que coloca en el capítulo I de su obra, comenta lo siguiente: "Difieren entre sí las gentes sobre la naturaleza del amor y hablan y no acaban sobre ella. Mi parecer es que consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, en relación a cómo primero eran en su elevada esencia" (p.110). Es obvio que Ibn Hazm está aludiendo aquí al famosísimo mito del andrógino, de tanto eco

1 Hay una excelente traducción española, convenientemente anotada y prologada, a cargo de Emilio García Gómez (Madrid: Alianza, 1967, reimpr. Barcelona: Círculo de lectores, 1997), de la cual tomo tanto la paginación como la traducción. El texto del único códice que contiene la obra, custodiado en la Biblioteca de la Universidad de Leiden (colección Warneriana 461), fue editado y publicado por D. K. Petrov (Abū-Muhammed-Alī-ibn-Hazm al-Andalusī, *Tauk-al-hamāma*, Leiden 1914). El lector curioso o valiente puede consultar directamente el texto árabe del MS de *Tawq-al-hamāma* (Or. 927) en http://bc.ub.leidenuniv.nl/bc/olg/selec/tawq/index.html.

en la literatura posterior, expuesto en el discurso de Aristófanes que Platón incluye en *Banquete* (189D-192D) y antologado igualmente por el compilador tardío Estobeo 4.20.35[2]. El propio Ibn Hazm, unas líneas más abajo, confirma que la raíz última de este concepto está en Platón, a quien no menciona directamente: "Pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad ibn Dāwūd ... cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que 'son las almas esferas partidas'..."(c. I, p. 110). Como se sabe, la cultura árabe había asimilado las teorías amorosas contenidas en el *Banquete* y tal vez en *Fedro* de Platón al menos desde el siglo IX/X d.C[3].

Continúa Ibn Hazm en el primer capítulo programático de su obra ("Plan de la obra, con un discurso sobre la esencia del amor") analizando las causas que propician el surgimiento del amor: "tocante al hecho de que nazca el amor, en la mayoría de casos, por la forma bella, es evidente que, siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las perfectas imágenes. En cuanto ve una de ellas, allí se queda fija. Si luego distingue tras esa imagen alguna cosa que le sea afín, se une con ella y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal" (p. 115). Que el origen del amor está en el reflejo de su propia belleza que el alma descubre en otros cuerpos es una noción expuesta por Platón (*Fedro*) y Aristóteles y reelaborada por Plotino[4].

Así pues, en el propio texto de *El collar de la paloma* hay testimonios directos de que Ibn Hazm tenía cierto grado de conocimiento de motivos amatorios grecolatinos que aparecieran en obras de cariz filosófico.

II. POSIBLES VÍAS DE TRANSMISIÓN

¿Es razonable postular que un jurista y filósofo andalusí que claramente desconocía tanto el griego como el latín y que vivió a caballo entre el s. X y XI

2 Sobre el uso y la crítica que hace Ibn Hazm al mito del andrógino platónico véase D. Urvoy, "Un curieux avatar d'un mythe platonicien dans le littéralisme d'Ibn Hazm", en *DSTradF* 8 (1997) 8, 493-509, R. Ben Slama, "'Les sphères divisées'. D'Aristophane à Ibn Hazm", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 19 (2002) 39-51.

3 J. M. Puerta, *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid 1997, 504, R. Ramón Guerrero, "Erótica y saber. A propósito de un cuento de Las mil y una noches", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 16 (1999), 24-25, R. Ben Slama, "Les sphères", *o. c*., 40.

4 La influencia de esta concepción platónica y aristotélica en la filosofía y la estética de Ibn Hazm ha sido estudiada sobresalientemente e.g. por A. R. Nykl, *A book containing the Risala known as the Dove's neckring about love and lovers*, Paris, Genthner, 1931, cvi-cvii y por J. Lomba, "Ibn Hazm: la belleza como forma de vida", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 19 (2002), 13-26, por lo que no creo necesario repetir sus argumentos.

pudiera tener un conocimiento detallado del código de motivos amatorios que aparece en la poesía grecolatina? Mi opinión es que así pudo ser.

Por supuesto, esta afirmación no implica que Ibn Hazm conociera ni los textos originales grecolatinos ni la lengua en la que éstos están escritos. Como se sabe, la labor de traducción al árabe y difusión en el mundo islámico de obras médicas, científicas y filosóficas escritas por autores griegos fue muy significativa: entre los años 800 y 1000 d.C. los califas de Bagdad impulsaron un magno programa de traducción desde el griego o el siríaco al árabe del que salieron beneficiados Platón, Aristóteles, Teofrasto, Galeno, Plotino, Temistio, Ps. Plutarco, Proclo, Porfirio, Alejandro de Afrodisias y otros comentaristas tardíos de filiación neoplatónica[5]. Es bien sabido que el τόπος περὶ ἔρωτος o disquisición sobre la naturaleza del amor forma parte de los tópicos de la discusión filosófica griega al menos desde Platón[6]. Sobre dicho asunto compusieron tratados o diálogos Aristóteles, Teofrasto y Epicuro entre otros[7], y nos han llegado fragmentos de la polémica sobre la esencia del amor entre las escuelas filosóficas gracias a comentaristas neoplatónicos tardíos como Hermias (en su comentario a *Fedro*) o a compiladores de antologías y doxografías como Aecio, Estobeo (4.20) o Diógenes Laercio[8]. Los textos o pasajes que el alfaquí cordobés no conociera de primera mano a través de traducciones arábigas pudo tomarlos indirectamente de otros tratadistas y filósofos árabes orientales que habían estudiado el tema del amor con anterioridad y que habían empleado a Platón[9]. Así se demuestra, por ejemplo, por el hecho de que Ibn Hazm alude al mito del andrógino platónico partiendo no del propio texto del *Banquete*, sino de su recreación y análisis en *El libro de la flor* de Ibn Dāwūd[10].

Sin embargo, el problema que me ocupa no es demostrar que Ibn Hazm estuviera familiarizado con traducciones arábigas de textos científicos y filosóficos griegos, cosa que está más allá de cualquier duda razonable[11]. La cuestión que elucidar es cómo pudo el cordobés adquirir conocimiento preciso de moti-

5 A. R. NYKL, "A book", *o. c.*, lxi, lxxv, R. WALZER, *Greek Into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1962, 5, 29-51, J. M. PUERTA, "Historia", *o. c.*, 183-239, 561, T. HÄGG – B. UTAS, *The Virgin and her Lover: Fragments of an Ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem*, Leiden, Brill, 2003, 191, G. STROHMAIER, "The Arabic-Islamic Cultural Sphere", en *Brill's New Pauly. Classical Tradition, I*, Leiden-Boston, Brill, 2006, 191-194.

6 N. ZAGAGI, *Tradition and Originality in Plautus. Studies in Amatory Motifs in Plautine Comedy*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1980, 92-96.

7 R. D. BROWN, *Lucretius on Love and Sex*, Leiden-Nueva York-Copenhaguen- Köln, Brill, 1987, 101-102.

8 R. WALZER, "Greek Into Arabic", *o. c.*, 56.

9 A. R. NYKL, "A book", *o. c.*, ciii n.1. Sobre la vinculación de Ibn Hazm con el mundo islámico oriental léase a R. RAMÓN GUERRERO, "El pensamiento griego en la lógica de Ibn Ḥazm. Su Kitāb al-taqrīb", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), 37-38.

10 A. R. NYKL, "A book", *o. c.*, lxi; M. PUERTA, "Historia", *o. c.*, 529.

11 Véase a este respecto e.g. R. RAMÓN GUERRERO, "El pensamiento griego", *o. c.,* 27-38.

vos amatorios que aparecen fundamentalmente en géneros tan ajenos a la civilización islámica como son el drama, la lírica y el epigrama griego y la elegía latina, ninguno de los cuales, por lo que se me alcanza, recibió atención de los traductores al siríaco o al árabe de Bagdad. Indudablemente, algunas coincidencias pueden explicarse como fruto del azar o como manifestación de la universalidad del sentimiento amoroso[12], sin necesidad de postular dependencia, pero no es posible ni razonable plantear que todas las coincidencias se expliquen mediante una simple poligénesis.

El propio texto de *El collar de la paloma* ofrece pistas que permiten responder con ciertas garantías al enigma de la presencia de motivos amatorios típicos de géneros literarios grecolatinos que claramente no fueron conocidos en el Islam.

(1) En primer lugar, es claro que Ibn Hazm estaba muy interesado en obras de naturaleza médica, y que este interés se refleja en numerosas ocasiones en *El collar de la paloma*. Ahora bien, la descripción de los síntomas de la enfermedad de amor tenía un lugar especial en las obras de medicina griegas, muchas de las cuales sólo conocemos gracias a versiones y citas de autores árabes, por lo que es plausible plantear que Ibn Hazm pudo tomar todos aquellos motivos amatorios que aparecen en su capítulo II ("Sobre las señales del amor") o bien directamente de traducciones arábigas de tratados médicos griegos[13], o bien indirectamente a través de sus lecturas de médicos y filósofos árabes anteriores. Es plausible proponer, además, que existiría en el Islam una enciclopedia o compendio médico similar a las recopilaciones de Oribasio y Pablo de Egina, esta última traducida al árabe por Ḥunain ibn Isḥāq[14]. Indudablemente, los síntomas psicosomáticos de la enfermedad de amor figurarían en dichos tratados médicos. Por ejemplo, el tratado más antiguo sobre el asunto del amor místico en la civilización islámica, escrito por Al-Dailamī a finales del s. IX d.C., cita las opiniones médicas de Galeno y Paladio sobre las causas y efectos del amor en la mente humana[15]:

12 Como es el caso del motivo de la esclavitud de amor que aparece en XIV "Sobre la sumisión": "Así ves a menudo que un hombre se rinde enamorado a una esclava suya, sobre la que tiene el pleno derecho que le da el dominio". El concepto de la relación amorosa como una esclavitud de amor voluntaria (*servitium amoris*) a la que el amante se somete por complacer y servir a la amada aparece en casi todas las culturas europeas de forma independiente: véase P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 7-46.

13 Los eruditos de Al Ándalus manejaban traducciones de Galeno, Pablo de Egina, Oribasio y Dioscórides: véase I. Toral-Niehoff, "The Arabic-Islamic Cultural Sphere II. Al Andalus", en "Brill's New Pauly", *o. c.*, 205-206.

14 R. Walzer, "Greek Into Arabic", *o. c.*, 52.

15 La traducción inglesa del pasaje es de R. Walzer, "Greek Into Arabic", *o. c.*, 50.

> "And *Palladius* the physician was asked about love and said: 'Love is a disease which is generated in the brain, when the thoughts are allowed to dwell on one subject and the loved person is constantly brought to mind and the gaze is continually fixed on him'. And it was told of *Galen* that he entered into the presence of a sick man and felt his pulse and found that it as beating violently. And while the sick man was in this condition, a woman came and talked to him. And after she had left, Galen said to the sick man: Do you love this woman? And the sick man refused to answer him. Then Galen was asked: How did you know? And he replied: Because his pulse was beating violently during the time he talked to him, thus I learned that she had some place in his heart".

Al-Dailamī recrea explícitamente la anécdota que transmite el propio Galeno sobre el método diagnóstico de Erasístrato a través del pulso (*In Hippocratis prognosticum commentaria* iii, 18b, p. 40):

> οὐδὲ γὰρ Ἐρασίστρατος ἰδὼν κόρακας ἢ κορώνασ πετομένας ἐφώρασε τὸν ἔρωτα τοῦ νεανίσκου, οὐ μὴν οὐδ', ὥς τινες ἔγραψαν, ἐρωτικὸν σφυζουσῶν ἤσθετο τῶν ἀρτηριῶν τοῦ νεανίσκου (οὐδεὶς γάρ ἐστι σφυγμὸς ἴδιος ἔρωτος ἐξαίρετος), ἀλλ' ὥσπερ καμοί ποτε ἐφάνη τῷ καρπῷ μὲν ἐπιβεβληκότι τοῦ νοσοῦντος τὴν χεῖρα, γυναικὸς δέ τινος ὀφθείσης τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν, αὐτίκα μὲν ἀνώμαλός τε καὶ ἄτακτος γενόμενος, ὀλίγῳ δὲ ὕστερον εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπανελθὼν ἅμα τῷ ἀναχωρῆσαι τὴν ὀφθεῖσαν.

(2) En segundo lugar, otra posible vía de transmisión de la literatura erótica griega que está recibiendo en la actualidad mucha atención por parte de los helenistas son las traducciones e imitaciones persas de las novelas de amor y aventura griegas escritas en época imperial[16]. La más conocida de estas adaptaciones es el poema narrativo *Tāmiq u ʿAdhrā* del escritor persa ʿUnṣurī (s. XI d. C.), reescritura de la novela griega perdida *Metíoco y Parténope*, editado y comentado por Tomas Hägg y Bo Utas (Leiden 2003). El director de la Casa de la Sabiduría bagdasí, Sahl b. Hārūn ad-Dastmaisānī (m. 830 d.C.), ya había escrito una versión de las aventuras de ʿAdhrā, nombre árabe de la heroína griega Parténope[17]. Estas novelas de amor y aventura griegas ofrecen auténticos repertorios de tópicos y motivos amatorios codificados y explotados en la poesía grecolatina anterior, por lo que es posible sospechar que Ibn Hazm pudo tomar ciertos motivos amatorios atestiguados fundamentalmente en la poesía latina (véase *infra* III 7) más bien de traducciones al persa o al árabe de novelas griegas de amor y aventura. Un indicio a favor de esta hipótesis de transmisión es la anécdota que cuenta el poeta cordobés sobre un niño negro nacido de padres blancos (c. I, p. 115): "Se cuenta asimismo de un fisiognomista experto

16 Véase e.g. T. HÄGG – B. UTAS, "The Virgin", *o. c.*, 17, G. STROHMAIER, "The Arabic-Islamic", *o. c.*, 196.

17 T. HÄGG – B. UTAS, "The Virgin", *o. c.*, 195, 200.

que le trajeron un niño negro nacido de dos padres blancos. Después de haber examinado todos sus rasgos, comprobó que era de ambos, sin duda alguna, y entonces pidió que le llevaran al sitio en el que habían cohabitado los padres. Al entrar en la habitación en que estaba el lecho, vio la imagen de un negro en la parte del muro donde recaía la mirada de la mujer. 'Por culpa de esta imagen, dijo al padre, has tenido este hijo'." Ibn Hazm se refiere aquí al llamado "efecto Andrómeda", curioso fenómeno muy estudiado en la antigüedad. Como se sabe, éste es uno de los acontecimientos centrales de una de las novelas griegas más famosas, *Etiópicas* de Heliodoro: la protagonista, Cariclea, es blanca pese a que sus progenitores son negros porque su madre, la reina etíope Persina, contempló el retrato de su antepasada blanca Andrómeda en el momento de la concepción (*Etiópicas* 10.14-15)[18]. Asimismo, la influencia de argumentos procedentes del *Banquete* de Platón es bastante visible en este tipo de novelas[19]. Así, los temas del *Banquete* pasan al poema épico persa *Tāmiq u ʿAdhrā* no directamente, sino a través de su reutilización y adaptación en *Metíoco y Parténope*[20]. Algo similar pudo haber ocurrido con *El collar de la paloma*.

III. TÓPICOS AMATORIOS DE ORIGEN GRIEGO EN *EL COLLAR DE LA PALOMA*

1. Paradojas y definición de amor

Continúa Ibn Hazm, en el capítulo I, definiendo el amor mediante el uso de paradojas y oxímora: "Es el amor una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve libre de él reniega de su salud y el que lo padece no quiere sanar" (p. 117). En un capítulo posterior (XXVI, "Sobre la enfermedad") escribe igualmente: "Mi mal sería mi remedio" (p. 249).

La definición del amor mediante paradojas es, de hecho, un motivo de gran rendimiento en la literatura grecolatina. En particular, encontramos ampliamente documentadas las dos ideas principales de acuerdo con las cuales Ibn Hazm describe el amor: (1) El amor como cura de su propio mal; (2) El amor como mal apetecible.

1. En la concepción filosófica y poética grecolatina, el amor es una enfermedad especialmente cruel y virulenta que afecta a la mente, el cuerpo y el

18 Véase M. D. Reeve, "Conceptions", en *PCPhS*, n.s. 35 (1989), 81-112.
19 T. Hägg – B. Utas, "The Virgin", *o. c.*, 189.
20 *Ib.*, 229-30.

alma[21]. Según los principios de la medicina homeopática, tan frecuente en el pensamiento mágico grecolatino, *similia similibus curantur*, lo semejante se cura con lo semejante. Así pues, la enfermedad de amor entraña en sí misma su propia curación[22]. El concepto, aludido en Platón (*Phaedr*. 240a9-b5 Ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλά τις δαίμων ἔμειξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονήν, οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβη μεγάλη, ὅμως ἐπέμειξεν ἡ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον, καί τις ἑταίραν ὡς βλαβερὸν ψέξειεν ἄν, καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιουτοτρόπων θρεμμάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων, οἷς τό γε καθ' ἡμέραν ἡδίστοισιν εἶναι ὑπάρχει), reaparece asimismo en la novela griega (Charit. 6.3.7 φάρμακον γὰρ ἕτερον ἔρωτος οὐδέν ἐστι πλὴν αὐτὸς ὁ ἐρώμενος· τοῦτο δὲ ἄρα καὶ τὸ ᾀδόμενον λόγιον ἦν ὅτι ὁ τρώσας αὐτὸς ἰάσεται).

2. La investigación sobre la esencia del amor ocupó principalmente a trágicos, sofistas y filósofos griegos, que procedieron a definir una afección tan difícilmente aprehensible mediante metáforas contradictorias, antítesis y paradojas. Posteriormente, los autores de la comedia media y nueva tomaron como modelo estos tratados y discursos sobre la naturaleza del amor (ἐρωτικοὶ λόγοι)[23]. Los escritores grecorromanos sabían que Eros es una fuerza cósmica inmisericorde, peligrosa, agresiva y fuera de todo control[24]. Por un lado, los poetas del mundo clásico son conscientes de que el amor es gozo irrenunciable y razón de ser de nuestra vida. Pero, por el otro, es pernicioso, irracional, obsesivo y destructivo[25]. Pese a que, en la mayoría de las ocasiones, la úlcera que provoca el amor es terrible, por dolorosa y desesperanzada, se da el caso de que el amante llega a gozar con la herida, tanto más cuanto más enconada e hiriente[26]. En particular, el carácter placentero del mal provocado por el amor era un motivo repetido con frecuencia en las antologías con el amor como tema[27], como demuestran tres pasajes recogidos por el antologista Estobeo:

21 A. LA PENNA, "Note sul linguaggio erotico dell' elegia latina", en *Maia* 4 (1951), 206-208, B. THORNTON, *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997, 33-35.

22 e.g. E. *Hipp*. 279, 490-491, Pl. *Phaedr.* 252b, A.P. 5.225, 291, Ov. *Rem.* 45-50, Ps. Sor. *Vit. Hippocr*. 3, Plu. *Am*. 764F, Achill. Tat. 5.27.2, Aristaen. 1.13, Mus. 198-199. Véase además R. G. M. NISBET-M. HUBBARD, *A Commentary on Horace's Odes Book I*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1970, 171, J. C. MCKEOWN, *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary, III: a Commentary on Book Two*, Leeds, Francis Cairns Publications, 1998, 173.

23 N. ZAGAGI, "Tradition", *o. c.*, 92-96.

24 R. D. BROWN, "Lucretius", *o. c.*, 115-116, 142-143.

25 G. LAGUNA, "La poesía epigramática griega en su relación con la literatura romana: el tema amoroso", en M. BRIOSO-F.J. GONZÁLEZ PONCE (eds.), *Actitudes literarias en la Grecia romana*, Sevilla, Pórtico, 1998, 97-98.

26 Hes. *Op.* 57-58, E. *Hipp*. 347-348, Men. *Monost.* 159, A.R. 3.290, A.P. 12.63, 126, Mus. 166-167, Pub. 487 Duff *O dulce tormentum, ubi reprimitur gaudium*!, Mart. 7.29, 11.26.

27 J. C. MCKEOWN, "Ovid", *o. c.*, 183-184.

(4.20.1) Τῇ δ' Ἀφροδίτῃ πόλλ' ἔνεστι ποικίλα· / τέρπει τε γὰρ μάλιστα καὶ λυπεῖ βροτούς (E. fr. 26 K.).

(4.20.68) οἱ τοῦ ἔρωτος ὄνυχες καὶ ὀδόντες; ὑποψία, ζηλοτυπία. ἀλλὰ ἔχει τι πιθανὸν καὶ ἀνθηρόν ... οὕτω δὴ καὶ ὁ ἔρως ἔχει τι χάριεν καὶ οὐκ ἄμουσον ἀλλὰ αἰμύλον καὶ ἐπιτερπές· ἁρπάζει δὲ καὶ βίους καὶ οἴκους καὶ γάμους καὶ ἡγεμονίας, οὐκ αἰνίγματα προβάλλων ἀλλ' αὐτὸς αἴνιγμα δυσεύρετον ὢν καὶ δύσλυτον (=Plu. fr. 136 Sandbach).

(4.78.55) ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλά τις δαίμων ἔμιξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονήν, οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὅμως ἐπέμιξεν ἡ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον, καί τις ἑταίραν ὡς βλαβερὸν ψέξειεν ἄν, καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιουτο-τρόπων θρεμμάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων, οἷς τό γε καθ' ἡμέραν ἡδίστοισιν εἶναι ὑπάρχει· (=Pl. *Phaedr.* 238C).

No hay constancia directa de que la antología de Estobeo (s. V d.C.) fuera traducida en Bagdad. Aun así, dado que tenemos noticia de traducciones arábigas de varias gnomologías griegas y de la doxografía de Aecio (s. I d.C.)[28], no es inconcebible proponer que otro tanto pudiera haber ocurrido con la famosa obra de Estobeo.

2. Síntomas y señales de amor

En el capítulo II de *El collar de la paloma* ("Sobre las señales del amor"), tal vez el más famoso del tratado y que alcanzó difusión propia, Ibn Hazm enumera y describe los síntomas que permiten a un observador descubrir que alguien está enamorado: "Acaece asimismo al verdadero amante que, a veces, se pone a comer con apetito, cuando de repente el recuerdo del ser amado le excita de tal modo que la comida se le hace un bolo en la garganta y le obtura el tragadero ... Tocante a la conversación, en ocasiones la inicia muy animado, cuando, de improviso, le asalta un pensamiento cualquiera acerca del ser que ama y entonces se ve claro cómo se le traba la lengua y empieza a balbucear, y se observa ostensiblemente que se pone taciturno, cabizbajo y retraído ... su alma está perpleja; sus movimientos son rígidos..." (pp. 121-2).

Ibn Hazm vuelve a recordar el catálogo de síntomas de amor en el capítulo XX ("Sobre la unión amorosa"): "El muchacho se quedó atónito, consternado y sin fuerzas, triste el corazón y presa del abatimiento. Apenas había ella desaparecido de su vista, cayó en las redes de la muerte, sintió que le ardían las entrañas, su aliento se tornó fatigoso, mil temores se sucedieron en él de continuo, creció su desazón y no pudo dormir" (p. 192).

28 G. Strohmaier, "The Arabic-Islamic", *o. c.*, 192.

Las observaciones de Ibn Hazm traen a la memoria inmediatamente el archifamoso fr. 31 PMG de Safo, una descripción de los síntomas del amor reflejada en innumerables ocasiones en toda la literatura grecolatina posterior.

φαίνεταί μοι κῆνος ἴσος θέοισιν
ἔμμεν' ὤνηρ, ὄττις ἐνάντιός τοι
ἰσδάνει καὶ πλάσιον ἆδυ φωνεί-
σας ὑπακούει
καὶ γελαίσας ἰμέροεν, τό μ' ἦ μὰν (5)
καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν,
ὠς γὰρ ἔς σ' ἴδω βρόχε' ὤς με φώναι-
σ' οὐδ' ἒν ἔτ' εἴκει,
ἀλλ' ἄκαν μὲν γλῶσσα ἔαγε λέπτον
δ' αὔτικα χρῶι πῦρ ὐπαδεδρόμηκεν, (10)
ὀππάτεσσι δ' οὐδ' ἒν ὄρημμ', ἐπιρρόμ-
βεισι δ' ἄκουαι,
έκαδε μ' ἴδρως ψῦχρος κακχέεται τρόμος δὲ
παῖσαν ἄγρει, χλωροτέρα δὲ ποίας
ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω 'πιδεύης (15)
φαίνομ' ἔμ' αὔται·
ἀλλὰ πὰν τόλματον ἐπεὶ καὶ πένητα

Indudablemente, es imposible que Ibn Hazm leyera a Safo ni siquiera en traducción. Pero pudo encontrar la recreación del catálogo sáfico de síntomas de amor, seguramente de forma muy indirecta y a través de una imitación en algún autor árabe, en escritores griegos conocidos y traducidos en Bagdad, como Platón[29]. Otra posible fuente es la recreación del poema sáfico en novelas griegas como *Dafnis y Cloe* de Longo[30] o *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles

29 *Phaedr.* 251a-c ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ἥ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκότα εἶργε μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς ᾤδησέ τε καὶ ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή. ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὅλη καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδον τοφυούντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἄρτι φύωσιν, κνῆσίς τε καὶ ἀγανάκτησις περὶ τὰ οὐλα, ταὐτὸν δὴ πέπονθεν ἡ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου ψυχή· ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερά. ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ'–ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται–δεχομένη [τὸν ἵμερον] ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν.

30 1.13.5-6 ἄσῃ δὲ αὐτῆς εἶχε τὴν ψυχήν, καὶ τῶν ὀφθαλμῶν οὐκ ἐκράτει καὶ πολλὰ ἐλάλει Δάφνιν· τροφῆς ἠμέλει, νύκτωρ ἠγρύπνει, τῆς ἀγέλης κατεφρόνει· νῦν ἐγέλα, νῦν ἔκλαεν· εἶτα ἐκάθευδεν, εἶτα ἀνεπήδα· ὠχρία τὸ πρόσωπον, ἐρυθήματι αὖθις ἐφλέγετο), 1.17.2-4 (Δάφνις δέ, ὥσπερ οὐ φιληθείς, ἀλλὰ δηχθείς, σκυθρωπός τις εὐθὺς ἦν καὶ πολλάκις ἐψύχετο καὶ τὴν καρδίαν παλλομένην κατεῖχε, καὶ βλέπειν μὲν ἤθελε τὴν Χλόην, βλέπων δ' ἐρυθήματι ἐπίμπλατο.... Οὔτε οὖν τροφὴν προσεφέρετο πλὴν ὅσον ἀπογεύσασθαι· καὶ ποτόν εἴ ποτε ἐβιάσθη, μέχρι τοῦ [ἂν] διαβρέξαι τὸ στόμα προ σεφέρετο. Σιωπηλὸς ἦν ὁ πρότερον τῶν ἀκρίδων λαλίστερος, ἀργὸς ὁ περιττότερα τῶν αἰγῶν κινούμενος. Ἠμέλητο καὶ ἡ

Tacio[31]. Repárese en que el tópico catálogo de síntomas de amor reaparece en la adaptación que hizo ʿUnṣurī de la novela griega *Metíoco y Parténope* (*Tāmiq u ʾAdhrā* 97, 103-108)[32].

Otra de las señales del amor, prosigue Ibn Hazm, es la querencia a la soledad: "Otras señales de amor son: la afición a la soledad; la preferencia por el retiro y la extenuación del cuerpo, cuando no hay en él fiebre ni dolor que le impida ir de un lado para otro ni moverse" (c. II, p. 122).

Este pasaje recuerda dos clichés helenísticos heredado por la elegía latina[33], como son el amor a la soledad y el retiro y la debilidad física del enamorado. En efecto, el amante elegíaco huye lejos de sus amigos o familia y busca consuelo y alivio de sus sentimientos en la soledad[34]. Contrástese e.g. con Prop. 1.18.1 *haec certe deserta loca et taciturna querenti*.

Otro síntoma de amor analizado por Ibn Hazm es el insomnio: "El insomnio es otro de los accidentes de los amantes" (c. II p. 122). El amante que, privado de la presencia del amado, no puede dormir y se queja de la longitud de la noche es un motivo de raíz helenística frecuentemente repetido en la literatura elegíaca y épica latina[35]. La soledad nocturna del amante, con su tortura de insomnio, gemidos y lágrimas, es especialmente cruel cuando se debe al rechazo del ser amado[36]. Con respecto a las posibles fuentes de Ibn Hazm, el motivo del insomnio de amor aparece esbozado en Platón (*Phaedr.* 251E αἰ ἐμμανὴς οὖσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὗ ἂν ᾖ μένειν, θεῖ δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος) y muy explotado por los novelistas griegos (Char. 2.4.2-3 ἠπίστατο γὰρ ὅτι οὐ μέλλει καθεύδειν. ἀγρυπνεῖν οὖν ἐβούλετο μετὰ τῶν φίλων. ἐπεὶ δὲ προέκοπτε τὰ τῆς νυκτός, ἀναλύσας ὕπνου μὲν οὐκ ἐλάγχανεν, ὅλος δὲ ἦν ἐν τῷ τῆς Ἀφροδίτης

ἀγέλη· ἔρριπτο [καὶ] ἡ σῦριγξ· χλωρότερον τὸ πρόσωπον ἦν πόας θερινῆς. Εἰς μόνην Χλόην ἐγίνετο λάλος· καὶ εἴ ποτε μόνος ἀπ' αὐτῆς ἐγένετο, τοιαῦτα πρὸς αὑτὸν ἀπελήρει.

31 1.5.3 τί μὲν οὖν ἔφαγον, μὰ τοὺς θεούς, ἔγωγε οὐκ ἤδειν· ἐῴκειν γὰρ τοῖς ἐν ὀνείροις ἐσθίουσιν. ἐρείσας δὲ κατὰ τῆς στρωμνῆς τὸν ἀγκῶνα καὶ ἐγκλίνας ἐμαυτὸν ὅλοις ἔβλεπον τὴν κόρην τοῖς προσώποις, κλέπτων ἅμα τὴν θέαν· τοῦτο γάρ μου ἦν τὸ δεῖπνον, 5.13.3 (ἡ δὲ ἐφαπτομένη τῶν παρακειμένων, ὡς δοκεῖν ἐσθίειν, οὐκ ἠδύνατο τυχεῖν ὁλοκλήρου τροφῆς, πάντα δὲ ἔβλεπέ με. οὐδὲν γὰρ ἡδὺ τοῖς ἐρῶσι πλὴν τὸ ἐρώμενον· τὴν γὰρ ψυχὴν πᾶσαν ὁ ἔρως καταλαβὼν οὐδὲ αὐτῇ χώραν δίδωσι τῇ τροφῇ.

32 T. Hägg – B. Utas, "The Virgin", *o. c.*, 224.

33 G. Giangrande, "Los tópicos helenísticos en la elegía latina", en *Emerita*, 42 (1974), 12-13; P. Fedeli, *Sesto Properzio. Il primo libro delle elegia*, Firenze, Olschki Ed., 1980, 74, 418-419.

34 Phanoc. fr. 1.1-6 P., Parthen. 36.4, Verg. *Ecl.* 2.1-5, Prop. 1.1.11, 1.18, Aristaen. 1.10; véase además E. Norden, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Stuttgart, Teubner, ²1957, 250. De hecho, Ovidio recomienda evitar la soledad y los parajes apartados al enfermo de amor que quiere sanar de su obsesión (*Rem.* 579-580).

35 G. Giangrande, "Los tópicos", *o. c.*, 20-21, J. C. McKeown, *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary, II: a Commentary on Book One*, Leeds, 1989, 34-35.

36 Pl. *Phaedr.* 251e, Theoc. 2.82, 10.10, A.P. 5.118, 119, 166, 211, 212, 215, Ach. Tat. 1.6.2, Aristaen. 1.10. Véase además P. Fedeli, "Sesto Properzio", *o. c.*, 267.

ἱερῷ καὶ πάντων ἀνεμιμνήσκετο, τοῦ προσώπου, τῆς κόμης, πῶς ἐπεστράφη, πῶς ἀνέβλεψε, τῆς φωνῆς, τοῦ σχήματος, τῶν ῥημάτων).

Continúa Ibn Hazm dejando constancia del efecto educativo y ennoblecedor del amor en el alma del amante: "Por el amor, los tacaños se hacen desprendidos; los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles; los ignorantes se pulen; los desaliñados se atildan; los sucios se limpian..." (c. II p. 119). Unas páginas más adelante, insiste sobre el mismo motivo: "... tú verás que en esto los necios se vuelven listos y los incautos, agudos" (p. 127).

Para los epigramatistas griegos, Amor es "la piedra en la que se afila el alma" (A.P. 12.18), una afección que civiliza y dignifica al hombre[37]. Amor diviniza y engrandece a quien lo experimenta. Al ser la pasión, literalmente, una posesión divina (Pl. *Smp.* 180B; *Phaedr*. 249E; Plu. *Am.* 758E), el enamorado crece en valentía, arrojo, inteligencia y elocuencia. El amor convierte al amante previamente mudo en poeta[38]. Éste es un motivo que, enunciado por primera vez en Eurípides (fr. 663 K.), aparece recogido en Platón *Smp.* 179A-B (ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, ' κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν,'οὗ ἂν ῞Ερως ἅψηται). Los autores posteriores de tendencia platónica lo regogen (Plu. *Am.* 760D; 762C-E), así como los antologistas como Stob. 4.20.9 (οὗτος γὰρ ὁ θεὸς καὶ τὸν ἀσθενῆ σθένειν /τίθησι καὶ τὸν ἄπορον εὑρίσκειν πόρον), 20.10 (῞Ερως σοφιστοῦ γίνεται διδάσκαλος /σκαιοῦ πολὺ κρείττων πρὸς τὸν ἀνθρώπων βίον).

Una serie de motivos amorosos que he reunido bajo la rúbrica general de "actitud absorta del amante" describe el estado de sumisión mental al imperio del amor y del ser amado. Comienza Ibn Hazm describiendo la situación según la cual una señal del amor es que el amante "abandone los trabajos que le obligarían a estar lejos de él, dé al traste con los asuntos graves que le forzarían a separarse de él, y se haga el remolón en partir de su lado" (capítulo II, "Sobre las señales del amor", p. 118-9). El amante que, embelesado, se olvida de su reputación y de sus deberes para estar siempre en compañía del amado es otro de los motivos empleados en la elegía latina (e.g. Prop. 1.12.1-2 *quid mihi desidiae non cessas fingere crimen, / quod faciat nobis, Pontice, Roma moram?*) y heredados de Lucrecio (4.121-123 *adde quod absumunt viris pereunte labore, adde quod alterius sub nutu degitur aetas, / languent officia atque aegrotat fama vacillans*). La fuente última de estos pasajes es posiblemente Platón (*Phaedr*. 252a οὐσίας δι' ἀμέλειαν ἀπολλυμένης).

37 P. DRONKE, "Medieval Latin", *o. c.*, 295, B. THORNTON, "Eros", *o. c.*, 125, 131, C. CALAME, *Eros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2002, 205-206.

38 E. fr. 663 K., Pl. *Smp.* 179A-B, A.P. 5.213, Plu. *Am.* 760D, 762C-E, Mus. 198-199.

Por último, otra de las señales del amor descritas en el capítulo II pertenece al lenguaje secreto de los amantes: "el beber lo que quedó en el vaso del amado, escogiendo el mismo lugar donde posó sus labios" (p. 120). Éste es un motivo favorito de Ovidio (e.g. *Am.* 2.7.5-6, 3.11.23-24, *Her.* 17.81-82, *Ars* 1.137-138), pero evidentemente la fuente de Ibn Hazm no puede ser el poeta latino, sino más bien las frecuentes recreaciones de dicho motivo en la novela griega[39]:

> Long. 1.24.4 καὶ ἀρξαμένης ἐμπνεῖν ἁρπάζων τὴν σύριγγα τοῖς χείλεσιν αὐτὸς τοὺς καλάμους ἐπέτρεχε· καὶ ἐδόκει μὲν διδάσκειν ἁμαρτάνουσαν, εὐπρεπῶς δὲ διὰ τῆς σύριγγος Χλόην κατεφίλει, 3.8 ὅμως μέντοι πρὶν προσενεγκεῖν ἀπέπιεν, εἶθ' οὕτως ἔδωκεν. Ὁ δέ, καίτοι διψῶν, βραδέως ἔπινε, παρέχων ἑαυτῷ διὰ τῆς βραδυτῆτος μακροτέραν ἡδονήν.
>
> Ach. Tat. 2.9.2. ἐγὼ δὲ ἐπιτηρήσας τὸ μέρος τοῦ ἐκπώματος, ἔνθα τὸ χεῖλος ἡ κόρη πίνουσα προσέθηκεν, ἐναρμοσάμενος τὸ ἐμὸν ἔπινον, ἀποστολιμαῖον τοῦτο φίλημα ποιῶν, καὶ ἅμα κατεφίλουν τὸ ἔκπωμα.

3. Formas de enamoramiento

Una vez que ha descrito con detalle las señales y síntomas que permiten colegir que una persona está enamorada, Ibn Hazm se centra en los diferentes modos por los que los incautos pueden caer en las garras del amor. Uno de ellos, afirma, es enamorarse de oídas (capítulo IV, "Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado"): "Otro de los más peregrinos orígenes de la pasión es que nazca el amor por la simple pintura del amado, sin haberlo visto jamás.... Cierto es que las noticias, la pintura de las buenas partes de una persona y el hablar de ella pueden hacer en el alma notoria impresión..." (p. 130). Los autores grecolatinos eran conscientes de que no siempre el amor entra por los ojos: puede darse el caso de que alguien se enamore de oídas, de una reputación, sin haber visto nunca al objeto de sus deseos[40]. Éste es un tópico novelístico, ya que desarrollan este motivo Aquiles Tacio (2.13.1 οὗτος ἀκούων τὴν Σωστράτου θυγατέρα εἶναι καλήν, ἰδὼν δὲ οὐδέποτε, ἤθελεν αὑτῷ ταύτην γενέσθαι γυναῖκα. καὶ ἦν ἐξ ἀκοῆς ἐραστής) y *Metíoco y Parténope* (col. II 61-62). El desarrollo teórico en la tradición cortés medieval de este tema, definido y explicado por tratadistas como Boncompagno, fue enorme[41].

39 J. C. McKeown, "Ovid", *o. c.*, 85-86.

40 Parthen. 36.1, Ov. *Her.* 16.36-38 *te prius optavi quam mihi nota fores, / ante tuos animo vidi quam lumine vultus, / prima fuit vultus nuntia fama tui*, 101-104, Aristaen. 1.26, Philostr. *Ep.* 41; véase además P. Dronke, "Medieval Latin", *o. c.*, 165-166.

41 *Ib.*, 165-166.

Otra forma bastante más usual de enamorarse es el típico flechazo, es decir, el enamorarse con una sola mirada (capítulo V, "Sobre quien se enamora por una sola mirada"): "A menudo prende el amor en el corazón por una sola mirada" (p. 133). Pl. *Crat.* 420A sostenía que Amor (ἔρως) se llama así porque fluye (ἐσρεῖ) en el alma desde fuera a través de los ojos. Enamorarse es algo que se sufre físicamente, casi una reacción fisiológica, instantánea y automática producida por ese algo indefinido que emana la belleza[42]. Los propios ojos del enamorado son el cauce a través del cual la pasión se enseñorea del corazón indefenso[43]. Aunque éste es un concepto tan repetido en la literatura griega como para convertirse en un cliché, es posible que Ibn Hazm o su fuente haya tomado el motivo de pasajes como Pl. *Phaedr.* 251 b (δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη), Xen. *Mem.* 1.3.13 (ὐκ οἶσθα ὅτι τοῦτο τὸ θηρίον, ὃ καλοῦσι καλὸν καὶ ὡραῖον, τοσούτῳ δεινότερόν ἐστι τῶν φαλαγγίων, ὅσῳ ἐκεῖνα μὲν ἁψάμενα, τοῦτο δὲ οὐδ' ἁπτόμενον, ἐάν τις αὐτὸ θεᾶται, ἐνίησί τι καὶ πάνυ πρόσωθεν τοιοῦτον, ὥστε μαίνεσθαι ποιεῖν), citado en Stob. 4.20.62.20-1, o de los novelistas griegos, en quienes el enamoramiento suele ser por flechazo y a primera vista[44]. Compárese e.g. Ach. Tat. 1.4.4 ὡς δὲ εἶδον, εὐθὺς ἀπωλώλειν· κάλλος γὰρ ὀξύτερον τιτρώσκει βέλους καὶ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν εἰς τὴν ψυχὴν καταρρεῖ· ὀφθαλμὸς γὰρ ὁδὸς ἐρωτικῷ τραύματι.

Nótese que el tópico de "el amor entra por los ojos" se repite en la adaptación que hizo ʿUnṣurī de la novela *Metíoco y Parténope* (*Tāmiq u ʾAdhrā* 90)[45].

Una última modalidad de enamoramiento es el que se produce tras un largo trato y amistad (capítulo VI, "Sobre quien no se enamora sino con el largo trato"): "Gentes hay que no pueden amar de veras sino después de un largo trato, de mucho verse y de una dilatada convivencia" (p. 136). El enamoramiento es, en este caso, progresivo, insidioso e insensible (*amoris gutta*)[46]. El elemento predominante en este tipo de amor es el carácter y las cualidades morales o intelectuales del ser amado, las semejanzas y valores compartidos con

42 D. H. GARRISON, *Mild Frenzy. A reading of the Hellenistic Love Epigram,* Wiesbaden, Steiner, 1978, 26, 51-52, E. CALDERÓN, "Los tópicos eróticos en el περὶ ποταμῶν de Ps. Plutarco", en C. SCHRADER-V. RAMÓN-J. VELA (eds.), *Plutarco y la Historia*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza-Departamento de Ciencias de la Antigüedad, 1997, 110-111.

43 e.g. A. *Supp.* 1004, *Ag.* 742, E. *Hipp.* 525, Pl. *Phaedr.* 251a-d, A.P. 5.153, 12.101, Ach. Tat. 1.4, 4, Mus. 42-54, 86-108, Nonn. *Dion.* 11.375-376. Véase además P. FEDELI, "Sesto Properzio", *o. c.*, 64-65, A. WALKER, "Eros and the Eye in the Love Letters of Philostratus", en *PCPhS*, 38 (1992), 138-139.

44 P. FEDELI, "Sesto Properzio", *o. c.*, 6.

45 T. HÄGG – B. UTAS, "The Virgin", *o. c.*, 223.

46 Pl. *Phaedr.* 255a-e, Bion fr. 15 Edmonds, Ach. Tat. 1.9.6, Aristaen.1.6, 11, 16, 17, 2.7, Mus. 87-88, 108.

el amante, el roce y la convivencia constantes[47]. Este motivo parece asimismo en la novela, e.g. en Ach. Tat. 1.9.5 ἐγὼ δέ σοι καὶ τὸ ἔργον ἔσεσθαι ταχὺ μαντεύομαι. μέγιστον γάρ ἐστιν ἐφόδιον εἰς πειθὼ συνεχὴς πρὸς ἐρωμένην ὁμιλία. ὀφθαλμὸς γὰρ φιλίας πρόξενος καὶ τὸ σύνηθες τῆς κοινωνίας εἰς χάριν ἀνυσιμώτερον.

4. Sueños de amor

En el capítulo XXV "Sobre la conformidad", Ibn Hazm explica que algunos amantes buscan consuelo de su alejamiento o del desdén sufrido a manos del ser amado en los sueños: "Otra muestra de conformidad consiste en darse por contento con ver en sueños la imagen del amado y saludar su espectro nocturno" (p. 240). Ibn Hazm procede a explicar las cuatro categorías en las que el amante es visitado en sueños por el amado y, con respecto a la primera de ellas, escribe: "La primera es la del amante deseñado, cuya tortura ha sido muy intensa. Cuando ve éste en sueños que su amado se une con él, se alegra y regocija; pero luego, al despertar, se entristece y aflige, por comprender que en lo sucedido intervinieron los deseos y sugestiones de su alma" (p. 241).

Precisamente este mismo motivo aparece con una función y forma comparable en un epigrama griego de Meleagro (12.125): buscar un sustituto en el mundo de los sueños palía los efectos de la ausencia de la pareja[48].

Ἠδύ τί μοι διὰ νυκτὸς ἐνύπνιον ἁβρὰ γελῶντος
ὀκτωκαιδεκέτους παιδὸς ἔτ' ἐν χλαμύδι
ἤγαγ' Ἔρως ὑπὸ χλαῖναν· ἐγὼ δ' ἁπαλῷ περὶ χρωτὶ
στέρνα βαλὼν κενεὰς ἐλπίδας ἐδρεπόμαν.
καί μ' ἔτι νῦν θάλπει μνήμης πόθος· ὄμμασι δ' ὕπνον
ἀγρευτὴν πτηνοῦ φάσματος αἰὲν ἔχω.
ὦ δύσερως ψυχή, παῦσαί ποτε καὶ δι' ὀνείρων
εἰδώλοις κάλλευς κωφὰ χλιαινομένη.

Como era de esperar, este tópico está documentado asimismo en la novela griega: Ach. Tat. 1.6.5 ἀλλ' οὐδὲ τότε μου τῆς ψυχῆς ἀπελθεῖν ἤθελεν ἡ

47 Pl. *Smp* 183e, Arist. *E.N.* VIII 4, 2, Men. fr. 571 K., *Sam.* 623-5, A.P. 5.89, 12.139, Plu. *Am.* 749D, Ach. Tat. 1.9.5, 3.14.3, Aristaen. 2.12. Léase especialmente Lucr. 4.1278-1283 *nec divinitus interdum Venerisque sagittis / deteriore fit ut forma muliercula ametur, / nam facit ipsa suis interdum femina factis / morigerisque modis et munde corpore culto / ut facile insuescat secum vir degere vitam. / quod superest, consuetudo concinnat amatorem*. Véase además R. D. Brown, "Lucretius", *o. c.*, 374, 376-379.

48 A. *Ag.* 414-426, Theoc. 11.23-24, A.P. 5.2, 166, 232, 243, 12.125, 127, Plu. *Am.* 759C, Luc. *Am.* 15, Aristaen. 2.10, 11, 13, Hor. *Carm.* 4.1.37-40 *nocturnis ego somnis / iam captum teneo, iam volucrem sequor, / te per gramina Martii / campi, te per aquas, dure, volubiles*. Véase además D. H. Garrison, "Mild Frenzy", *o. c.*, 78-79.

κόρη· πάντα γὰρ ἦν μοι Λευκίππη τὰ ἐνύπνια· διελεγόμην αὐτῇ, συνέπαιζον, συνεδείπνουν, ἡπτόμην, πλείονα εἶχον ἀγαθὰ τῆς ἡμέρας· καὶ γὰρ κατεφίλησα, καὶ ἦν τὸ φίλημα ἀληθινόν· ὥστε ἐπειδή με ἤγειρεν ὁ οἰκέτης, ἐλοιδορούμην αὐτῷ τῆς ἀκαιρίας, ἀπολέσας ὄνειρον οὕτω γλυκύν.

5. FIDELIDAD MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

Ibn Hazm en el capítulo XXVIII, "Sobre la muerte", deja testimonio de las palabras con las que ʻĀtika, cuñada del poeta, se consolaba de la muerte de su marido: "La sola cosa que me da fuerzas para resistir y me conserva el aliento para poder seguir en el mundo más de una sola hora después de su muerte es la alegría que me da estar cierta de que ningún lecho podrá jamás reunirlo con otra mujer. Ahora segura estoy de eso, que era lo único que temía, y no abrigo mayor deseo que juntarme con él" (p. 268). Este comentario recuerda a un famoso pasaje de la poesía latina, perteneciente a la celebérrima elegía 4.7 de Propercio: el fantasma de Cintia, la amada del poeta, visita a éste y se consuela con la idea de que, una vez que Propercio se reúna con ella en el Hades, ninguna mujer podrá arrebatarlo de su lado: *nunc te possideant aliae: mox sola tenebo: / mecum eris, et mixtis ossibus ossa teram* (93-94).

6. ALGUNAS RESONANCIAS DE LUCRECIO

Pese a que no hay constancia directa de que existiera una traducción árabe de *De rerum natura* de Lucrecio, en *El collar de la paloma* se pueden rastrear algunos sorprendentes ecos que recuerdan a famosos pasajes lucrecianos:

6.1. Sed de amor y futilidad de la unión sexual

Las disquisiciones y diatribas éticas de los filósofos griegos solían comparar el amor con otras necesidades físicas como la sed y el hambre[49]. Los poetas grecolatinos aprovecharon este concepto: amar es padecer el suplicio de Tántalo, la más extrema de las torturas lentas y continuadas, es decir, morir de hambre y de sed ante la vista del amado inalcanzable[50]. En el capítulo XX, "Sobre la unión amorosa", Ibn Hazm compara el deseo de los amantes con una sed que no se puede saciar porque la posesión física no es más que un consuelo temporal: "De mí sé decirte que jamás he bebido del agua de la unión sin que se

49 R. D. BROWN, "Lucretius", *o. c.*, 231-232.

50 e.g. Xen. *Hier.* 1.30, A.P. 5.171, 235, 236, 12.133, Plu. *Am.* 750D, Luc. *Am.* 53. Véase D. H. GARRISON, "Mild Frenzy", *o. c.*, 80-82.

me acreciera la sed. Tal es la ley del que se medicina con su propio mal, aunque sienta en ello algún consuelo. He llegado en la posesión de la persona amada a los últimos límites, tras de los cuales ya no es posible que el hombre consiga más, y siempre me ha sabido a poco" (pp. 192-193).

Estas palabras del poeta cordobés recuerdan a Lucr. 4.1097-1119. Lucrecio observa la violencia con la que el amante enloquecido por la sed del amor trata de llenar el hueco abismal que siente, sin lograrlo nunca:

> ut bibere in somnis sitiens quom quaerit et umor
> non datur, ardorem qui membris extinguere possit,
> sed laticum simulacra petit frustraque laborat
> in medioque sitit torrenti flumine potans,
> sic in amore Venus simulacris ludit amantis,
> nec satiare queunt spectando corpora coram
> nec maninus quicquam teneris abradere membris
> possunt errantes incerti corpore toto
> ...
>
> nequiquam, quoniam nihil inde abradere possunt
> nec penetrare et abire in corpus corpore toto;
> nam facere interdum velle et certare videtur.
> ...
> tandem ubu se erupit nervis conlecta cupido,
> parva fit ardoris violenti pausa parumper.
> inde redit rabies eadem et furor ille revisit
> cum sibi quid cupiant ipsi contingere quaerunt
> nec reperire malum id possunt quae machina vincat.

En primera instancia, las semejanzas entre los versos de Lucrecio y las palabras de Ibn Hazm son lo suficientemente llamativas como para postular una alusión. Sin embargo, hay otras posibles fuentes que deben considerarse antes de decidir que Ibn Hazm pudo haber tenido contacto directo o indirecto con el poema lucreciano:

(a) Ibn Hazm pudo tomar este motivo de Lucrecio no directamente, sino de la fuente de inspiración del propio poeta latino: el famoso 'mito del andrógino', esto es, el pasaje del *Banquete* platónico en el que 'Aristófanes' describe la situación de las almas esféricas partidas en dos[51]:

> Pl. *Smp.* 191d-192e. ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην. ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὑτοῦ ἕκαστος σύμβολον... πάντως μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος παιδεραστής

51 R. D. Brown, "Lucretius", *o. c.*, 131.

> τε καὶ φιλεραστὴς γίγνεται, ἀεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος. ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντύχῃ τῷ αὐτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστὴς καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον. καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου οὗτοί εἰσιν, οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι. οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνὼν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· "Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι;" καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· "Ἆρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε·ἀλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε καὶ ἐξαρκεῖ ὑμῖν ἂν τούτου τύχητε·" ταῦτ' ἀκούσας ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἷς ἐξαρνηθείη οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανείη βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνῶς οἴοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακεὶς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι.

Recuérdese que Ibn Hazm había mencionado el mito del andrógino precisamente al principio de su obra ("Pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad ibn Dāwūd ... cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que 'son las almas esferas partidas'..."c. I, p. 110), por lo que es concebible que se inspirara en él en este caso.

(b) La concepción de que el amor es como una sed que nunca llega a saciarse aparece asimismo en novelistas como Aquiles Tacio:

> Ach. Tat. 2.35.4-5 "Πῶς δριμύτερον," ἔφην, "ὅ τι παρακῦψαν μόνον οἴχεται καὶ οὐκ ἀπολαῦσαι δίδωσι τῷ φιλοῦντι, ἀλλ' ἔοικε τῷ τοῦ Ταντάλου πόματι; πολλάκις γὰρ ἐν ᾧ πίνεται πέφευγε, καὶ ἀπῆλθεν ὁ ἐραστὴς οὐχ εὑρὼν πιεῖν· τὸ δὲ ἔτι πινόμενον ἁρπάζεται πρὶν ὁ πίνων κορεσθῆ. καὶ οὐκ ἔστιν ἀπὸ παιδὸς ἀπελθεῖν ἐραστὴν ἄλυπον ἔχοντα τὴν ἡδονήν· καταλείπει γὰρ ἔτι διψῶντα."

(c) Como se sabe, Lucrecio estaba adscrito a la escuela de Epicuro. Por otro lado, otra posible fuente de Ibn Hazm en su idea de que el deseo es una sed que no se puede calmar con la unión física es precisamente la refutación de los principios epicúreos que encontramos en uno de los filósofos griegos traducidos al árabe, Plutarco, más concretamente en su tratado antiepicúreo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1089b: ἀλλὰ σκιά τις ὑπολείπεται καὶ ὄναρ ἐν τῇ ψυχῇ τῆς ἡδονῆς ἀποπταμένης, οἷον ὑπέκκαυμα τῶν ἐπιθυμιῶν, ὥσπερ ἐν ὕπνοις διψῶντος ἢ ἐρῶντος ἀτελεῖς ἡδοναὶ καὶ ἀπολαύσεις δριμύτερον ἐγείρουσι τὸ ἀκόλαστον.

Que la satisfacción de los apetitos físicos del amante como la sed, el hambre y el deseo sexual es efímera aparece asimismo en otro pasaje de inspiración atomista, Demócrito DK 68.B235, conservado precisamente en el antologista Estobeo 3.18.35:

> ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πᾶσιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαί τε καὶ δι' ὀλίγου γίνονται, ὁκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσιν ἢ πίνωσιν, αἱ δὲ λῦπαι πολλαί.τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμεῖν ἀεὶ τῶν αὐτῶν πάρεστι καὶ ὁκόταν γένηται ὁκοίων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἡ ἡδονὴ παροίχεται, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτοῖσι χρηστόν ἐστιν ἄλλ' ἢ τέρψις βραχεῖα, καὶ αὖθις τῶν αὐτῶν δεῖ.

Así pues, no es necesario postular una dependencia directa de Lucrecio en este caso: Ibn Hazm, o su fuente, pudo haberse inspirado en novelas, antologías y refutaciones antiepicúreas a cargo de filósofos griegos traducidos al árabe o siríaco.

6.2. Herida de amor como lesión física

En el pensamiento grecolatino, Eros y Afrodita están armados con flechas homicidas: enamorarse equivale a recibir una herida (ἕλκος) incurable en el corazón que se diferencia en poco de un daño real[52]. En páginas posteriores (capítulo XXV, "Sobre la conformidad") el poeta cordobés describe la herida producida por el amor en los siguientes términos: "Dícenme: '¿Es que te ha herido quien tú amas?'. / Les contesto: '¡A fe mía! No me ha herido. / Es que estaba tan cerca, que mi sangre / sin poder reprimirse hacia ella salta" (p. 238). Ibn Hazm, al parecer, glosó con estos versos el accidente sufrido por uno de sus amigos, a quien la persona que amaba había herido con un cuchillo.

Compárese este pasaje con la siguiente descripción que hace Lucrecio (4.1045-1056) del deseo:

> inritata tument loca semine fitque voluntas
> eicere id quo se contendit dira lubido,
> idque petit corpus, mens unde est saucia amore.
> namque omnes plerumque cadunt in vulnus et illam
> emicat in partem sanguis unde icimur ictu
> sic igitur Veneris qui telis accipit ictus,
> ...
> unde feritur, eo tendit gestitque coire
> et iacere umorem in corpus de corpore ductum.

52 e.g. E. *Hipp*. 392, Men. fr. 568.8 K., A. R. 3.286-287, Theoc. 11.15, 30.10, Bion 1.17, A.P. 5.162.

Lo que tienen en común Ibn Hazm y Lucrecio aquí no es el trillado motivo del amor como una herida metafórica, sino el hecho de presentarlo como una herida real, con dimensión física y concreta, y no sólo como una imagen o concepto mental. La herida de amor descrita por Lucrecio y por Ibn Hazm despide chorros de sangre que saltan en dirección de la persona deseada. El carácter físico y real de la herida de amor es una innovación de Lucrecio, es decir, no un motivo tradicional[53]. Sin embargo, hay un pasaje anterior razonablemente parecido como Men. fr. 568.8 K. (καιρός ἐστιν <ἡ> νόσος / ψυχῆς· ὁ πληγεὶς δ' εἴσω δὴ τιτρώσκεται). Menandro se interroga sobre las causas del enamoramiento y decide que el amor actúa sobre quien está previamente herido y quien ya tiene el alma dispuesta para la enfermedad. ¿Es factible proponer que Menandro, comediógrafo del s. IV a.C., sería una fuente más accesible que Lucrecio, máxime considerando que la civilización islámica no tenía conocimiento de la comedia griega? Estos dos versos de Menandro en concreto pudieron llegar fácilmente a los autores árabes por una doble vía: en primer lugar, porque son citados en una disquisición sobre el amor de Plutarco (*Am.* 763B), uno de los filósofos traducidos en Bagdad, y porque el entero pasaje de Plutarco es repetido y antologizado en Stob. 4.20.34.

6.3. Delirio y locura de amor

Para la concepción grecolatina, Amor como fuerza degenerativa hurta y enajena la mente y la conciencia de uno mismo[54]. El extremo de este proceso de expropiación y enajenación es la locura de amor[55]. La herida incisa provocada por las flechas de Eros, cuando es reciente y está fresca (τραῦμα), es todavía cosa de poca importancia, como un pinchazo (A.P. 5.162). Así, la herida del amor, inicialmente limpia y de fácil curación, empieza, con la falta de atención y remedio, a infectarse y a supurar, hasta que degenera en ἕλκος, úlcera (véase *supra* apartado III.6.2)[56]. La herida rezumante causada por el amor se convierte en gangrena del alma y la mente, y la gangrena en fiebre, delirio y locura, si no se buscan remedios drásticos[57].

53 R. D. BROWN, "Lucretius", *o. c.*, 133.

54 e.g. Arch. fr. 191 W., Sapph. fr. 96, 16-17 V., A.P. 12.52, 73, 117, 166. 175. Véase D. H. GARRISON, "Mild Frenzy", *o. c.*, 67-68, 76-77, B. THORNTON, "Eros", *o. c.*, 7-23.

55 G. GIANGRANDE, "Los tópicos", *o. c.*, 6; B. THORNTON, "Eros", *o. c.*, 17-23, 33-35.

56 R. D. BROWN, "Lucretius", *o. c.*, 208-210. e.g. Verg. *Aen.* 4.67, Hor. *Epist.*1.18, 72, Ov. *Rem.* 613-616, *Met.* 9.540-541, *Fast.* 3.681-682, Sen. *Phaedr.* 101-102, 134, 282, Mart. 11.60.2, Apul. *Met*. 10.2.5, Plu. fr. 137.

57 e.g. Verg. *Aen*. 4.1-2, Ov. *Her.* 4.20, Sen. *Phaedr.* 279-282, Long. 1.14.1. Véase A. LA PENNA, "Note sul linguaggio", *o. c.*, 206-208, R. D. BROWN, "Lucretius", *o. c.*, 133-134, 212.

En el capítulo XXVI, "Sobre la enfermedad", Ibn Hazm explica las bases fisiológicas que se esconden tras los tópicos de enfermedad y locura de amor: "Todo amante, cuyo amor sea sincero y que no pueda gozar de la unión amorosa ... ha de llegar por fuerza a las fronteras de la enfermedad y estar extenuado y macilento, lo cual a veces le obliga a guardar cama ... A veces, la dolencia del amante puede llegar a hacerle perder del todo la razón, a trastornar su inteligencia y a obsesionarle ... Cuando el pensamiento está obseso, y el humor melancólico se adueña del sujeto, sale el negocio de los límites del amor para caer en los del desvarío y la locura. Y si se descuida al principio el tratamiento que ha de ayudar al paciente, hácese la dolencia tan recia, que ya no queda otro remedio que la unión" (p. 248, 250-251. Ibn Hazm explica el remedio que algunos buscan para atajar una inclinación naciente en el capítulo VI, "Sobre quien no se enamora sino con el largo trato": "Algunos que, al notar en su alma un afecto naciente o al advertir en sus gustos determinada inclinación por ciertas imágenes, recurren a la huida y a cortar toda visita, para que sus sentimientos no aumenten, y para que el negocio no se les escape de las manos y acaben por hallarse entre la espada y la pared" (p. 136). Compárese con los consejos que da Lucrecio (4.1063-1064, 1068-1071): es conveniente huir del amor cuando está en sus comienzos, arrancarlo de la mente y dirigir la atención a otros asuntos. En caso contrario, la herida crece y se encona, se convierte el locura y enfermedad si no se cura con la unión sexual:

> sed fugitare decet simulacra et pabula amoris
> absterrere sibi atque alio convertere mentem
> ...
> ulcus enim vivescit et inveterascit alendo,
> inque dies gliscit furor atque aerumna gravescit
> si non prima novis conturbes volnera plagis
> volgivagaque vagus Venere ante recentia cures.

Tanto Lucrecio como Ibn Hazm se sirven del vocabulario médico y de la conexión entre herida, infección, delirio y finalmente locura como medio diagnóstico del amor, dotando a los síntomas y a los motivos tradicionales de herida de amor y locura de amor de una realidad física, tangible y diagnosticable en términos médicos, y no metafórica[58]. El pasaje de Ibn Hazm se parece razonablemente a la anécdota sobre el médico heleno Paladio transmitida por el filósofo y místico árabe al-Dailamī (IX-X): "Le preguntaron a Paladio el médico qué era el amor y respondió: 'El amor es una enfermedad que se genera en el cerebro cuando los pensamientos están constantemente fijos en una sola

58 R. D. Brown, "Lucretius", *o. c.*, 138, 208-209.

cosa y el ser amado está siempre presente en la mente y la mirada está siempre detenida en él" (véase *supra* apartado II.1).

El concepto filosófico del amor como locura parte, como se sabe, de Platón (*Phaedr*. 265B), quien lo transmite a los filósofos y poetas helenísticos[59]. Las semejanzas conceptuales entre el pasaje de al-Dailamī e Ibn Hazm parecen apuntar a una fuente común de inspiración atomística o epicúrea una vez más, toda vez que Lucrecio, en los versos supracitados, alude a Epicuro *SV* 18 Ἀφαιρουμένης προσόψεως καὶ ὁμιλίας καὶ συναναστροφῆς ἐκλύεται τὸ ἐρωτικὸν πάθος. Puesto que esta cita de Epicuro ha sido transmitida por un comentarista neoplatónico tardío, Hermias (*in* Pl. *Phaedr.* p. 33), es factible concluir que la concepción reflejada en el pasaje de Ibn Hazm no se debe a un contacto directo con el poema de Lucrecio, sino a una fuente común, como puede ser una doxografía sobre las opiniones relativas al amor sostenidas por las diversas escuelas filosóficas. Rastros de esta doxografía aparecen en Hermias precisamente. Recuérdese que la definición del amor como un tipo de delirio o locura que asalta la mente del amante es un cliché filosófico y médico que aparece constantemente en la lírica, el drama, la filosofía griegas, como puede comprobarse acudiendo a la colección de pasajes reunidos por Estobeo sobre este asunto[60].

Algún apoyo a mi hipótesis de que la fuente indirecta de Ibn Hazm en este punto no es Lucrecio, sino una doxografía sobre la definición del amor en las distintas sectas filosóficas griegas puede estribar en el hecho de que el consejo de huir del amor antes de que eche raíces en el alma, bien conocido gracias a Ov. *Rem.* 79-82, está anticipado en Xen. *Mem.* 3.13:

> οὐκ οἶσθα ὅτι τοῦτο τὸ θηρίον, ὃ καλοῦσι καλὸν καὶ ὡραῖον, τοσούτῳ δεινότερόν ἐστι τῶν φαλαγγίων, ὅσῳ ἐκεῖνα μὲν ἁψάμενα, τοῦτο δὲ οὐδ' ἁπτόμενον, ἐάν τις αὐτὸ θεᾶται, ἐνίησί τι καὶ πάνυ πρόσωθεν τοιοῦτον, ὥστε μαίνεσθαι ποιεῖν; ἴσως δὲ καὶ οἱ ἔρωτες τοξόται διὰ τοῦτο καλοῦνται, ὅτι καὶ πόρρωθεν οἱ καλοὶ τιτρώσκουσιν. Ἀλλὰ ξυμβουλεύω σοι, ὦ Ξενοφῶν, ὁπόταν ἴδῃς τινὰ καλόν, φεύγειν προτροπάδην.

Este pasaje de Jenofonte es citado en Estobeo 4.20.62 y reaparece en Plu. fr. 136, un fragmento perteneciente a su tratado perdido "Sobre el amor", conservado precisamente en la antología de Estobeo (4.20.68):

> διὸ κράτιστον μὲν ἐξ ἀρχῆς τοιούτου πάθους σπέρμα μὴ παραδέχεσθαι μηδ' ἀρχήν· ἂν δ' ἐγγένηται, ἴθι ἐπὶ ἀποτροπαίων βωμοὺς θεῶν κατὰ τὸν Πλάτωνα ἴθι ἐπὶ τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν συνουσίας, ἐξέλασον αὑτοῦ τὸ θηρίον πρὶν

59 G. GIANGRANDE, "Los tópicos", *o. c.*, 6, 11.

60 En particular, Stob. 4.20.6.5 (=S. fr. 855.5 R.), 4.20.38 (=E. fr. 38 K.), 4.20.45 (=Arch. fr. 103 B), 4.20.46 (=S. fr. 153 K.), 4.20.65 (=Pródico fr. 7 D.).

> ὄνυχας φῦσαι καὶ ὀδόντας· εἰ δὲ μή, μαχέσῃ τελείῳ κακῷ, τὸ παιδίον τοῦτο καὶ νήπιον ἐναγκαλιζόμενος.

La exhortación a huir del amor en sus principios es un motivo de origen filosófico especialmente querido por los filósofos estoicos[61]. Reaparece, además, en la adaptación que hizo ʿUnṣurī de la novela *Metíoco y Parténope* (*Tāmiq u ʾAdhrā* 110-111).

Así pues, no es obligatorio postular que Lucrecio es la fuente de la que Ibn Hazm tomó la idea de huir del amor en sus principios, sino que como en los casos anteriores es más plausible proponer textos doxográficos o antologías como posibles modelos. Por otra parte, que la unión sexual es la única medicina posible para la locura de amor es un concepto que aparece, además de en Lucrecio, en la novela griega: Long. 2.7.7 Ἔρωτος γὰρ οὐδὲν φάρμακον, οὐ πινόμενον, οὐκ ἐσθιόμενον, οὐκ ἐν ᾠδαῖς λαλούμενον, ὅτι μὴ φίλημα καὶ περιβολὴ καὶ συγκατακλιθῆναι γυμνοῖς σώμασι, Ach. Tat. 5.27.2. καὶ ὅτι οὐδὲ γάμος ἔτι τὸ πραττόμενον ἦν, ἀλλὰ φάρμακον ὥσπερ ψυχῆς νοσούσης.

6.4. Ceguera de amor

En ocasiones, según la teoría aristotélica de la *vicinitas* (Arist. *Rh.* 1367a), el amante no se enamora de las cualidades de la persona que captura sus interés, sino de sus defectos, que transmuta en virtudes[62]. Dice Ibn Hazm en el capítulo XIII ("Sobre la divulgación del secreto"): "La pasión amorosa llega a todos límites y a tener un dominio tan fuerte sobre la razón, que presenta lo bello con la imagen de lo feo y lo feo con forma de lo bello; en tal situación lo bueno se ve malo y los malo, bueno" (p. 159).

Este pasaje recuerda sorprendentemente a los famosísimos versos lucrecianos (4.1153-1169) en los que, para demostrar que el amor ataca el raciocinio, se recurre a la ceguera del amante, que ve como bellezas lo que no son sino defectos.

> nam faciunt homines plerumque cupidine caeci
> et tribuunt ea quae non sunt his commoda vere.
> multimodis igitur pravas turpisque videmus
> esse in deliciis summoque in honore vigere.
> atque alios alii inrident Veneremque suadent
> ut placent, quoniam foedo adflictentur amore,
> nec sua respiciunt miseri mala maxima saepe.

61 A. J. Boyle, *Seneca. Phaedra*, Leeds, Francis Cairns, 1987, 145.

62 Pl. *Resp*. 474 d-e, *Lg.* 731e5-6, Theoc. 6.18-19, 10.19-20, 26-27, A.P. 5.210, 12.51, 198. Véase G. Luck, *The Latin Love Elegy*, London-Totowa-New Jersey, Methuen/Rowman & Littlefield, 1969, 94 n.1, 171-172, 178, R. D. Brown, "Lucretius", *o. c.*, 78-79.

> nigra melichrus est, inmunda et fetida acosmos,
> caesia Palladium, nervosa et lignea dorcas,
> parvula, pumilio, chariton mia, tota merum sal,
> magna atque inmanis cataplexis plenaque honoris.
> balba loqui non quit, traulizi, muta pudens est;
> at flagrans, odiosa, loquacula Lampadium fit.
> ischnon eromenion tum fit, cum vivere non quit
> prae macie; rhadine verost iam mortua tussi.
> at nimia et mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho,
> simula Silena ac Saturast, labeosa philema.

Sin embargo, es igualmente cierto que Lucrecio se inspiró en Pl. *Resp.* 474d, un pasaje no menos famoso, cuya influencia en la literatura griega posterior es difícil de exagerar[63]:

> ἀνδρὶ δ' ἐρωτικῷ οὐ πρέπει ἀμνημονεῖν ὅτι πάντες οἱ ἐν ὥρᾳ τὸν φιλόπαιδα καὶ ἐρωτικὸν ἁμῇ γέ πῃ δάκνουσί τε καὶ κινοῦσι, δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι. ἢ οὐχ οὕτω ποιεῖτε πρὸς τοὺς καλούς; ὁ μέν, ὅτι σιμός, ἐπίχαρις κληθεὶς ἐπαινεθήσεται ὑφ' ὑμῶν, τοῦ δὲ τὸ γρυπὸν βασιλικόν φατε εἶναι, τὸν δὲ δὴ διὰ μέσου τούτων ἐμμετρώτατα ἔχειν, μέλανας δὲ ἀνδρικοὺς ἰδεῖν, λευκοὺς δὲ θεῶν παῖδας εἶναι· μελιχλώρους δὲ καὶ τοὔνομα οἴει τινὸς ἄλλου ποίημα εἶναι ἢ ἐραστοῦ ὑποκοριζομένου τε καὶ εὐχερῶς φέροντος τὴν ὠχρότητα, ἐὰν ἐπὶ ὥρᾳ ᾖ.

* * *

Para resumir los hallazgos del apartado III.6, todos los casos de coincidencias entre Ibn Hazm y Lucrecio (quien, como no se debe olvidar, pertenecía a la escuela epicúrea) se pueden explicar como dependencia de aquellas fuentes comunes que sabemos que estaban a disposición de los filósofos islámicos en traducción al árabe: Platón, comentaristas platónicos tardíos, doxógrafos, novelistas y antologistas de opiniones médicas, fundamentalmente en el contexto de la polémica antiepicúrea sostenida por el platonismo medio y el neoplatonismo. La única excepción que no se ajusta a este modelo de explicación es el motivo de la herida de amor como herida física y no metafórica (véase *supra* III.6.2). Propongo que la semejanza entre los versos de Lucrecio y los de Ibn Hazm puede deberse a una coincidencia: Lucrecio está muy interesado en la descripción física de los síntomas del amor; en el pasaje en cuestión utiliza con profusión léxico estrictamente médico que reaparece en las descripciones de auténticas heridas y úlceras conservadas en la literatura médica latina[64]. Es plausible que Ibn Hazm, quien estaba tan interesado en el amor como patología médica como el propio Lucrecio, llegara independientemente al mismo concepto desde

63 R. D. BROWN, "Lucretius", *o. c.*, 280-281.
64 *Ib.*, 208-216.

un mismo punto de partida: el léxico médico al servicio del diagnóstico de la pasión.

Dicho esto, sin embargo, permanece la sensación de que es más fácil postular una única fuente que dé sentido a todos los ecos lucrecianos en Ibn Hazm que proponer una multiplicidad de autores. Tal vez habría que indagar en la posibilidad de que hubiera cierto grado de transmisión de la obra de Lucrecio en el Islam[65].

IV. CONCLUSIÓN

Del panorama trazado en los apartados I a III no es descabellado concluir que Ibn Hazm pudo tener cierto grado de contacto indirecto con el sistema de motivos amatorios que aparece en la poesía elegíaca y epigramática y en la novela grecolatinas. Dicho contacto pudo producirse de forma mediata gracias a autores árabes anteriores y fundamentalmente a través de tres vehículos: (a) antologías, doxografías y comentarios de filósofos griegos traducidos al árabe; (b) textos médicos griegos; (c) traducciones, adaptaciones y refundiciones de novelas griegas.

65 El problema de la existencia o inexistencia de traducciones de autores latinos al árabe en Al Ándalus es todavía demasiado complejo y discutido para permitir ninguna afirmación a este respecto (I. Toral-Niehoff, "The Arabic-Islamic", *o. c.*, 204).

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 191-213, ISSN: 1886-4945

APROXIMACIÓN A LA ARQUITECTURA DE LOS TEMPLOS CRISTIANOS Y MUSULMANES DESDE SUS ORÍGENES HASTA FINALES DEL SIGLO XV. SEMEJANZAS, DIFERENCIAS Y EVOLUCIÓN

M.ª del Carmen Díez González
Universidad de Extremadura

Resumen

El artículo supone una retrospectiva –aproximación– a la arquitectura cristiana y musulmana desde sus orígenes. Se van señalando las características generales de las etapas fundamentales como el paleocristianismo, la época bizantina, el inicio del Islam…, un recorrido interesante donde semejanzas y espíritu propio se recrean en el territorio de al-Andalus.

Palabras clave: arquitectura, arte, gótico, mezquita, mudéjar, románico, templo.

Abstract

The article looks back into the history of Christian and Muslim architecture from its origins. It is an overview of the general features of its main stages, such as Paleochristian art, Byzantine times and the beginning of Islamism. It is an interesting outline where similarities and an idiosyncratic spirit take pleasure in al-Andalus territory.

Key words: architecture, art, Gothic art, mosque, Mudejar art, Romanesque, temple.

Para comprender los dos tipos de arquitectura religiosa desde el punto de vista espacial parto, a modo de introducción, de algunas consideraciones básicas.

Ni Cristo ni Mahoma implantaron una fórmula de construcción. El primero establece la práctica de la Eucaristía en asamblea, el segundo la oración de los viernes también en comunidad.

Para orar, los cristianos provenientes del judaísmo utilizaban la sinagoga, pero tanto estos como los que procedían de los "gentiles" se reunían al principio en cualquier sitio para celebrar la Eucaristía, incluso al aire libre, pero podía servir también una casa o incluso un apartado en la misma cárcel si estaban presos.

La palabra "ecclesia", con la que hoy designamos los templos, en origen aludía a la asamblea que formaban los cristianos para consagrar el pan y el nombre de la "reunión" pasó a designar el receptáculo donde tenía lugar; lo mismo que hoy designamos como el Senado al edificio donde se reúne la asamblea denominada "Senado". Incluso los primeros Padres de la Iglesia no llamaban al templo "casa de Dios", como era su equivalente en el mundo greco-latino, sino "casa de oración"[1].

Tampoco en los primeros tiempos del Islam, ni el Profeta Mahoma ni sus seguidores tenían una concepción arquitectónica ni estética del lugar de reunión que luego se concretaría en la "mezquita". La palabra árabe *masyid,* a la que se remontan los distintos nombres de la mezquita significa "lugar de postración"[2], que representa el principal ritual religioso cotidiano del mahometano. No designa ningún tipo particular de edificio. Podía ser una simple casa o una explanada marcada con piedras.

Pero hay una diferencia esencial entre ambas religiones. Para un cristiano el auténtico templo o albergue de Dios deber ser el hombre santificado por el cumplimiento de los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, que, como señaló Cristo, pueden resumirse en "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo" (Lc 10, 27-28). La opción por el hombre supone para el cristiano una radicalidad. El culto al Dios cristiano no se concibe sin la dimensión humana. Por ello, Cristo, no tiene reparos en curar en la jornada del Sábado y señala "Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda"

1 J. Plazaola, *Arte e Iglesia. Veinte siglos de arquitectura y pintura cristiana*, Hondarribia (Guipúzcoa), Nerea, 2001, 15.

2 O. Grabar, "Arte y cultura en el mundo islámico", en M. Hattstein y P. Delius (eds.), *Islam. Arte y arquitectura,* Köln, Könemann, 2004, 40.

(MT 23-24). San Pablo lo ratifica en la Carta a los Corintios "Si no tengo amor, de nada me vale cuanto haga" (1Cor. 13, 3). No puede haber verdadero amor al Padre si no lo hay hacia el prójimo.

La preocupación por el prójimo en el Islam es una importante práctica de piedad, con igual categoría que la obligación de la oración diaria; es cuestión de escuelas teológicas e interpretación.

Ambas religiones concretan inicialmente el lugar de culto a gran escala en edificios, pero cuando las mezquitas surgen en el Islam los cristianos llevan más de siete siglos construyendo iglesias y a lo largo de este periodo se han sucedido dos etapas artísticas: el paleocristiano y el bizantino.

I. PALEOCRISTIANO

En la arquitectura paleocristiana aparecen desarrolladas dos tipologías de plantas que van a predominar en el mundo cristiano: longitudinales y centrales. La basílica define el plan longitudinal, el más utilizado para el culto multitudinario. El central se empleará para determinadas ceremonias, como los baptisterios y los lugares que conmemoran el enterramiento de un santo, que pueden adquirir una forma circular, octogonal o de cruz griega.

En las primeras iglesias predominaba el carácter doméstico[3], pero tras el Edicto de Milán (313) comienzan a surgir, en todo el imperio romano, edificios especiales consagrados al culto, denominados "basílicas". Los investigadores no se ponen de acuerdo en el precedente, si bien la opinión más generalizada es aquella que ve el prototipo original en la basílica romana, donde se impartía justicia. El modelo tenía la ventaja de no haber pertenecido a ninguna religión pagana y de este modo no cabía la evocación a ningún rito de tipo mistérico, si bien la relación entre el celebrante y el pueblo se distancia.

La basílica cristiana es el lugar donde se celebra la misa ante una congregación que se reúne bajo la presidencia del obispo y los presbíteros. Se precisa, pues un gran espacio interior, que, además de permitir la reunión, exprese el alto rango que la nueva religión ha alcanzado dentro del Estado. En el interior de la basílica, fieles y clero comparten la liturgia.

En la basílica cristiana se distingue el interior con las naves y el presbiterio, y el exterior con el atrio y el nártex, pórtico previo a la puerta de ingreso. El atrio preservaba la limpieza del interior. Dentro, el espacio se subdivide en tres o cinco naves, separadas por columnas, para acoger a los fieles y se cubre con

3 J. Plazaola, "Arte e Iglesia", *o. c.,* 21.

madera, siendo la central más ancha y alta que las laterales, permitiendo abrir ventanas en la parte superior. En la nave central, más cerca del público, se colocan los ambones. El de la izquierda, que corresponde a la derecha del oficiante, representa la luz de Cristo y desde él se lee el Evangelio, y el de la derecha se reserva para la lectura de las Epístolas. Con el tiempo surgirá el crucero como nave trasversal, que permite al pueblo acercarse al presbiterio para intervenir más activamente en el culto, y dos estancias a uno y otro lado (pastoforias) como espacios auxiliares.

El presbiterio, reservado para el clero, es la zona donde se sitúa el altar mayor. También recibe el nombre de ábside por su forma semicircular. Se separa de las naves por unas gradas con barandillas o reja y un arco de medio punto, concebido como arco del triunfo de la Iglesia, a semejanza de los conmemorativos romanos. Esta parte del templo se orienta al este, como los templos paganos, pero ahora considerado el sol como símbolo de Cristo ("Yo soy la luz del mundo") y determina el eje del edificio. El sacerdote da la espalda a los fieles, así todos miran en la misma dirección.

En el centro del ábside y contra la pared se encuentra la cátedra del obispo, como presidente de la asamblea, y a sus lados los asientos del clero mayor, pues el menor ocupa el "coro", un pequeño espacio acotado en la nave frente al altar mayor. Si un templo conserva los restos de un santo, estos se guardan en la cripta, bajo el presbiterio.

La basílica cristiana mantiene los conceptos romanos de centro y recorrido, pero los interpreta de otro modo. La planta rectangular incluye un eje longitudinal simbólico con dos puntos de referencia: la entrada en el lado menor opuesto al presbiterio, como punto de partida, y el ábside en frente de ella, como destino. Por el contrario el ábside, donde se celebra la Eucaristía, permite la comunión con Cristo, y actúa como centro dominante, por lo que se refiere al cielo. El interior está focalizado hacia el altar y todos los elementos dirigen la atención a él, desde las columnas a los arcos, que dispuestos simétricamente, se detienen ante él. La decoración de mosaicos, con los que se adornaron las paredes, también concurre a este efecto de camino. La basílica contribuye a presentar un espacio trascendente, que se corresponde con la eterna ciudad de Dios.

Ejemplos importantes que se conservan en la actualidad son San Juan de Letrán y Santa María la Mayor, ambas en Roma. Característica sobresaliente de las primeras basílicas de época imperial será la monumentalidad y el aspecto de ligereza.

El plan centralizado se generalizó en Oriente (Asia Menor, Siria, Egipto,...). Estos edificios de forma concéntrica, octogonal o de cruz griega, se coronaron con cúpula. Seguían algunos modelos de la Roma pagana (Panteón, templo de

Vesta). Un ejemplo es Santa Constanza de Roma, alzada para cobijar los restos de la hija del emperador, y otro San Lorenzo en Milán. También escogió esta planta la catedral de Antioquia y la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén.

En época imperial la arquitectura cristiana pasó de golpe de la simplicidad y la pobreza a la suntuosidad y el esplendor, siguiendo los dictados del emperador Constantino. La iglesia dejó de ser un sencillo y acogedor espacio para trasformarse en "templo y palacio del emperador Celeste"[4]. Si bien la mayor parte de estos edificios mantienen, al contrario que los templos paganos austeridad en el exterior y boato en el interior.

Los cristianos se apropiaron también del boato palaciego del emperador, desarrollándose entonces las ceremonias, insignias, aclamaciones, música, vestimenta y toda una riqueza escenográfica difícil de digerir por la sensibilidad del cristiano del siglo XXI, pero como señala Plazaola "en el clima religioso-político del siglo IV y V el pueblo visualizaba así la divinidad, pues era de este modo como contemplaba diariamente a la máxima dignidad terrena: la imperial"[5].

En esta etapa comienza a designarse la iglesia como "casa de Dios". Entre tanto en oriente comienza destacar el carácter "santo y terrible" del santuario, acentuando la sacralidad de todas las ceremonias, con lo que el pueblo se convierte en mero espectador.

II. ETAPA BIZANTINA

Constantino, para afianzar la unidad política, escogió un enclave envidiable situado en el límite entre Asia y Europa: Bizancio, que se transformaría en importante foco económico y cultural, pero produjo el efecto de disgregación, pues el año 395 Teodosio divide el imperio entre sus hijos, con lo que el mundo griego se separa del latino. Mientras que las provincias occidentales se desintegran con las invasiones germánicas, las orientales sobreviven la misma embestida y permanecen como herederas del legado cultural romano que se funde con el helenismo. Aquí la antigüedad clásica pervivirá durante largo tiempo y el arte evolucionará menos que en occidente.

El Imperio bizantino se concibe como reflejo del mundo celestial: así como sólo hay un Dios, también sólo hay una autoridad, que es el emperador, quien además de afirmar su soberanía tiene que defender y propagar la fe. La división política del Imperio y la pujanza de Oriente condujo a la división de la unidad

4 *Ib.*, 30.
5 *Ib.*, 31.

cristiana en dos Iglesias: la oriental ortodoxa y la occidental católica, fiel al papa de Roma.

La máxima expansión y estabilidad de Bizancio se consigue con el reinado de Justiniano (482-565). A partir del siglo VII se reducirán sus posesiones territoriales, mas no su pujanza cultural, hasta que en 1453 Constantinopla sea tomada por los turcos.

La construcción de iglesias bizantinas adopta las mismas funciones que las paleocristianas, pero los satisface con estructuras nuevas. La basílica continuó siendo la principal tipología de templo, mas irá adaptándose a una mayor complicación del culto. La principal novedad es la adopción de la planta central con varias naves y cúpula. Corresponde a la necesidad de reservar mayor espacio para el clero. En oriente se desarrolla el edificio a partir de un centro con varias naves, destinada la central a los sacerdotes. Las naves laterales y las tribunas sobre estas son para los fieles. A partir de este esquema básico las soluciones pueden variar: un rectángulo con tres naves, y un cuadrado en el centro, como es el caso de Santa Sofía de Constantinopla, o una cruz griega con tres naves como en San Marcos de Venecia, o un octógono con galería, como en San Vital de Rávena.

La planta central se cubre con cúpula alzada en ladrillo, que por su menor peso se asienta sobre pechinas (triángulos curvilíneos), y permiten el paso del espacio –cuadrado en planta al circular de la bóveda– a través de cuatro arcos. El peso se trasmite desde las pechinas a cuatro gruesos pilares, que los distribuyen en otras cúpulas secundarias y, desde estas, a otras más pequeñas, colocadas en diagonal, que descansan en los muros, lo cuales pueden o no reforzarse con contrafuertes. La transmisión de fuerzas permiten adelgazar los muros, perforarlos con ventanas e, incluso, adoptar formas curvas o prescindir de ellos. El espacio interior se rompe óptimamente y se torna misterioso y etéreo, a lo que contribuye el revestimiento de mosaicos con teselas de vidrio, oro y plata.

En Oriente el esquema expresa directa y completamente el hecho de la redención como algo cósmico. Por ello el templo bizantino es la imagen del universo: mientras las partes inferiores representan la tierra, la cúpula equivale al cielo, por ser la zona más alta, más iluminada gracias a las ventanas que se abren en ella y que irradian la luz divina (del sol) hacia abajo.

Este espacio compartimentado y esplendoroso causará un fuente impacto en toda la arquitectura coetánea pero especialmente en los primeros templos del Islam.

En occidente, fragmentado por las invasiones bárbaras, las innovaciones hay que buscarlas en el norte europeo. Son construcciones intimistas, cerradas y oscuras, con el espacio muy compartimentado, totalmente alejadas de la dia-

fanidad y ligereza de la arquitectura paleocristiana. Así San Pedro de la Nave (Zamora) o Santa Comba de Bande (Orense) en Hispania, ambas obra de los visigodos. También entre los merovingios y francos aparecen otros pequeños templos como la iglesia palatina de Aquisgrán.

III. EL ISLAM

Entre los siglos VI y VII se formó en Oriente una nueva civilización que tuvo su origen y su razón de ser en el Islam, la religión predicada por el profeta Mahoma (571-632).

Islam, significa literalmente "entrega a Dios", un único Dios, Alá. Es musulmán quien practica esta religión y se somete a la voluntad de Alá. La fe en Alá como único Dios y en el profeta Mahoma como su enviado, a través del cual trasmitió su mensaje a la humanidad, tal como se enseña en el Corán, une a los musulmanes de todo el mundo. Es la religión universal más reciente, aunque ella misma se considera la restitución de una antigua religión monoteísta que ya existía en tiempos primitivos. Recogió constantemente elementos de las culturas conquistadas. También tuvo cismas, el de mayor consecuencia la división entre sunníes y chiítas[6].

Mahoma comenzó a predicar en La Meca, su ciudad natal, la nueva fe, en la que se mezclan prácticas de las primeras tribus árabes con elementos diversos de raíz cristiana y judía. Su expulsión de la Meca y la huída a Yazrib (la futura Medina) en 622, constituye la llamada *Hégira*, y es el punto de partida de la cronología musulmana.

En poco tiempo, Mahoma pasó de tener sólo poder religioso a adquirir el político, como jefe soberano de Arabia. A su muerte sus sucesores, los califas, dieron paso a un estado teocrático que se extendió a través de sus conquistas.

El Islam, espacialmente, se extiende entre el Magreb al oeste, partes de China y del sudeste asiático al este, toda la zona árabe y persa y partes del norte de África al sur. Su presencia en Europa actualmente es cada vez más importante. De este modo la cultura islámica constituye un conglomerado de uniformidades y particularidades que la mantienen dinámica y viva y le concede un lugar significado entre las religiones y culturas del mundo[7].

6 M. Hattstein., "El islam: religión universal y civilización" en M. Hattstein y P. Delius (eds.), "Islam", *o. c.*, 9.

7 *L. c.*

El arte islámico estuvo muy marcado por todas las culturas, formas y estilos de los países por donde se extendió[8] realizando con todos ellos una síntesis.

1. La mezquita

Señala Grabar que en tan solo dos o tres generaciones desde el origen del Islam las funciones básicas y la tipología de la mezquita de reunión estaban ya completamente establecidas. En origen se remontan a la casa que el Profeta habitaba en Medina. El edificio consistía en un patio de planta cuadrada cercado por un amplio muro de ladrillos de adobe. Las viviendas de las esposas se encontraban en la parte este del patio y su número se ampliaba con cada nueva esposa, hasta alcanzar el número de nueve. En ellas recibía Mahoma a sus invitados, cuyos camellos descasaban en el patio. Poco a poco el patio se convirtió en el lugar especial donde se reunían para rezar. Las galerías protegían a los fieles del sol y la lluvia. A su muerte se convirtió en mezquita. La mezquita de Medina es el tercer santuario panislámico recomendado en la peregrinación obligatoria a la Meca.

La mezquita se articula como espacio de oración, en especial la del viernes, obligación colectiva de todo musulmán, y lugar también de erudición y notificaciones de todas las clases. Como primer requisito debía, teóricamente, tener capacidad suficiente para todos los varones musulmanes de una comunidad. De este modo se construyen las primeras mezquitas como salas de columnas, que responden al tipo de mezquita hispóstila. Un muro, la *quibla,* debía señalar la dirección de la Meca, lugar hacia donde se orienta el edificio y recuerda la presencia ideal del profeta entre sus discípulos. Para distinguir la *quibla* del resto de los muros se dispuso un pequeño nicho o ábside: el *mihrab,* que se instaló en la mezquita de Medina y fue en principio rechazado por los más ortodoxos. Además en el interior, se añadió una silla alta de tres escalones que con el tiempo se transformó en una superficie plana cubierta por un baldaquín, dando lugar al *mimbar* o púlpito, desde el que el imán (guía religioso) dirige la oración de los viernes y pronuncia su sermón. Su origen se remonta a la época del Profeta. Ante el mihrab se dispuso la "maqsura", habitación o espacio acotado reservada al soberano y sus representantes, a veces con varias plataformas para dirigir la oración. Muy pronto se añadió un espacio acotado como patio. En los primeros tiempos el tesoro de la comunidad era custodiado en la mezquita. Algunos de estos tesoros se han conservado, por ejemplo en Damasco, donde se halla un octógono cubierto con cúpula que se apoya en columnas. Por sentido

8 J. Soleer Llopis y M. Masafret Seoane, "El Islam", en AA. VV., *El románico,* Barcelona, Larousse, 2006, 116.

práctico, la necesidad del lavado ritual antes de la oración llevó a la construcción de pozos en el patio o a los lados de la mezquita. Por último, un alminar señala la existencia de un templo[9]. Lugar desde el cual el almuecín llama a los fieles a orar.

Este tipo de mezquita corresponde al periodo Omeya (650-660), y se extendió con el nombre de mezquita de reunión o de campamento y tiene muchas variantes. Predomina hasta hoy en los países árabes, y se recupera donde el mandatario quiere preservar las bases ideológicas y de costumbres de los orígenes (sudeste de Asia).

Durante la dinastía Omeya se alzaron edificios claves en el simbolismo de la religión islámica como los dos grandes santuarios: el *Haram*, "recinto sagrado" de la Meca, donde se encuentra la Kaaba, y La Cúpula de la Roca, el *Haram* al-Sahrif, "santuario majestuoso" de Jerusalén.

2. La Kaaba

Es el principal recinto sagrado del Islam. Se trata de un edificio de piedra gris, donde sólo se permite la entrada a los musulmanes. Kaaba significa "dado", nombre que refleja la forma del edificio. Está cubierto por un velo negro de seda y algodón, que durante el tiempo de las peregrinaciones es reemplazado por uno blanco. Los fieles deben peregrinar al menos una vez en la vida hacia él y dar siete vueltas a su alrededor.

En su interior se encuentra la piedra negra, que según la tradición fue entregada por el ángel Gabriel a Abraham, considerado el primer musulmán y el primero en construir este templo. Mahoma vio en este profeta el origen de su credo en la Tierra, por lo que hacia este punto se orientan las demás mezquitas.

3. La Cúpula de la Roca

Constituye la primera gran edificación musulmana. Fue construida por el califa Abd al-Malik a finales del siglo VII y sus características formales nos remiten al arte bizantino. Se trata de un edificio de planta octogonal con dos deambulatorios, para el ritual de circunvalación, cubierto con una gran cúpula central bajo la cual se encuentra el monte Morih, o roca en el que Abraham, patriarca judío y musulmán, debía sacrificar a su hijo, Isaac, según la tradición

9 Surgió en época abasí, ya destronados los Omeyas. Cfr. S. Blair y J. Bloom, "Irak, Irán y Egipto: los abasíes y sus sucesores. La unidad cultural y arquitectónica durante el gran imperio abasí", en M. Hattstein y P. Delius (eds.), "Islam", *o. c.*, 94.

judía (Ismael según la árabe islámica). También se relaciona con el *miradj*, lugar donde Mahoma se elevó a los cielos dejando una huella aún visible.

La decoración de la Cúpula de la Roca corresponde en todos sus detalles a las formas habituales del arte cristiano de Siria y Palestina. Y lo mismo ocurre con su arquitectura, que sigue el modelo cristiano de planta central[10]. Muy próximo a ella se alza la iglesia del Santo Sepulcro erigida por Constantino y la de la Ascensión que según la tradición se conservaban las huellas de Jesucristo antes de ascender al Cielo, por lo que existe un cierto paralelismo entre una y otra construcción. También se le relaciona con la paleocristiana Catedral de Bosra, en el sur de Siria, construida entre 512-513. La gran cúpula esta recubierta con planchas de cobre dorado, influencia de Bizancio, presente también no sólo en la arquitectura sino en la fastuosa decoración interior. Al exterior los basamentos de los muros con motivos geométricos es típico de la decoración bizantina, no así el resto del muro que se redecoró en época otomana.

Al sur, en los inicios del siglo VII se construyó la mezquita de al-Aqsa, muy reconstruida que apenas conserva elementos de la construcción original.

Del periodo Omeya es también la Gran Mezquita de Damasco, sobre la antigua iglesia de San Juan Bautista. El perímetro lo señaló la medida del recinto sagrado en torno al antiguo templo de Júpiter, fijando una superficie de 100 por 157,5 metros. Cuatro torres de vigilancia situadas en las esquinas fueron utilizadas como alminares para llamar a la oración. Frente a la quibla se dispusieron tres naves con cubierta de madera sobre hileras de grandes arcos apoyados en columnas que soportan a su vez otra arquería menor, incrementando notablemente la altura. Recuerda las iglesias paleocristianas con la cubierta de madera, pero la disposición de las naves varía. Mientras que en las basílicas las naves están orientadas en sentido longitudinal culminando en el ábside, en la mezquita las hileras de columnas se disponen paralelas a la pared de la quibla y los fieles se colocan también paralelamente a ellas.

Destaca también la alternancia de los soportes en el patio, donde se conjuga el ritmo de dos columna y un pilar, característico del bizantino, en tanto que la decoración de mosaicos remiten a las basílicas paleocristianas por su amplia variedad cromática.

Una característica de contraste frente al estilo propio romano, paleocristiano o bizantino, que tiene la arquitectura árabe es la ausencia de perdurabilidad, y la tendencia a dar poca altura a los edificios. Motivada en parte por la elección de materiales frágiles: mampuesto, ladrillo o tapial, para las estructu-

10 V. Enderlein, "Siria y Palestina: el califato de los Omeyas. Arquitectura", en M. Hattstein y P. Delius (eds.), "Islam", *o. c.*, 64.

ras y cubiertas de madera. Para decorar se recurre al yeso y se emplea tanto en zócalos, suelos o cubiertas, junto con la cerámica vidriada (azulejos, alicatados). Sin embargo este tipo de construcción resulta armonioso con el entorno.

4. Los abasíes y sus sucesores

Después de la desaparición de la dinastía Omeya (750) se instauraron en el poder los abasíes (750-1258), dinastía fundada por Abu-l-'Abbas 'Abd Allah. La capital se traslada de Damasco a Bagdad en 762 y desde entonces comienza la influencia de tradición mesopotámica y, especialmente, sasánida (persa). En las construcciones se prefiere el adobe o el ladrillo ante la piedra y el estuco para la decoración arquitectónica; el pilar sustituye a la columna, se generalizan las cúpulas sobre trompas y no sobre pechinas, y se extiende la utilización de la bóveda de cañón.

En las mezquitas (también en los palacios) se añade el *iwan*, una sala rectangular cubierta por tres de sus lados y el cuarto abierto al exterior.

En la época del Profeta y sus inmediatos sucesores, la mezquita había reunido muchas funciones: lugar de oración, centro social y político de la comunidad musulmana. A partir del dominio abasí sus funciones se reducen a la de una institución religiosa.

Ejemplo muy significativo fue la mezquita de Samarra (849-852), actualmente semidestruida, cuyo alminar recuerda los antiguos zigurats mesopotámicos. La construcción se rodeó de una amplia muralla reforzada con poderosas torres semicirculares. El minarete de unos 55 metros de altura, llamado Malawiya, es de planta circular con rampa helicoidal realizada con ladrillo cocido.

A partir del siglo IX empieza la desintegración del la civilización islámica como unidad. Los territorios conquistados se van independizando, como Al-Andalus, el norte de África o las zonas ocupadas en la India.

La mezquita típica de época abasí era un edificio rectangular en cuyo centro había un patio de la misma forma. El patio estaba rodeado de pórticos con numerosas columnas de piedra y pilares de ladrillo que sostenían un techo de madera plano. En el muro de la quibla dirigida hacia La Meca, los pórticos eran más profundos, y en el centro había un nicho de oración, el mihrab, destacado por una cúpula en los tramos delanteros o por una nave ancha que se dirigía hacia allí desde el patio. A la derecha del mihrab había un púlpito en forma de escalera, desde el que el imán (director de la oración), recitaba el sermón de los viernes. Mientras que en la época de los Omeyas era el propio califa el que

dirigía el sermón, en la época abasí apenas visitaba la mezquita, y confiaba el sermón a un ulema (doctor de la ley mahometana).

Otra característica de los abasíes es el tipo de decoración de estuco, muy peculiar. Combinaba los motivos mediterráneos de la antigüedad tardía con los materiales y las técnicas habituales del Irán sasánida. Permitió ocultar construcciones poco atractivas con una cobertura lujosa pero de bajo coste. De esta novedad práctica surgió una innovación estética. Se conocen tres estilos diferentes, que se diferenciaban por la estilización menor o mayor de los motivos vegetales. Surge ahora el empleo del arco apuntado de origen romano-sirio.

IV. PRERROMÁNICO

Entre tanto en Europa, entre el siglo VIII y IX, se desarrollan diversos ensayos constructivos denominados "Prerrománico", que anuncian lo que será el primer gran estilo. Coinciden en ejecutar pequeños templos con diferentes soluciones de abovedamiento. Es el resultado de diversos componentes: el legado romano, el de las tribus bárbaras y el de la Iglesia.

A mediados del siglo VIII la unión de la Iglesia y una familia principesca franca, con importante prestigio militar que arrancaba en Carlos Martel, vencedor de la batalla de Poitiers frente a los musulmanes, cristaliza en el primer imperio cristiano de la Europa Occidental: el Imperio de Carlomagno. De la órbita carolingia escapaban sólo las Islas Británicas y el reino Astur.

En la época carolingia se gesta la imagen convencional de la iglesia de fachada longitudinal y cuerpo flanqueado por torres, una especie de fortaleza que nos recuerda la concepción amurallada de la Jerusalén apocalíptica con sus doce puertas, imagen que se materializa en la Abadía de Corvey y que coincide con la fortificación de las mezquitas como la de Samarra.

Sin embargo será la Capilla Palatina de Aquisgrán (inspirada en San Vital de Rávena) el referente mítico de su época, los constructores no escatimaron la calidad de los materiales: mármol, mosaicos, bronces, etc. El edificio de planta central: un octógono circundado por un exadecágono materializaba la forma de edificios relicarios, que en este caso contendría los restos del emperador Carlomagno y su legado espiritual.

El reino astur reivindicaba a su vez el esplendor de la Toledo visigoda[11]. Bajo Alfonso II legitimaron su ascendencia con la extinguida estirpe de don Rodrigo, el último monarca godo. De este modo las basílicas asturianas fueron

11 , I. Bango Torviso, *El arte de la Alta Edad Media,* Madrid, Anaya, 1989 ([2]1998), 24.

un fiel trasunto de las visigodas. El aparejo de sillarejo o mampostería y los arcos sustentantes de medio punto, soportados por pilares en vez de columnas, desarrollaban generalmente tres naves.

En Santa María del Naranco aparece por primera vez las arquerías ciegas de tipo decorativo como un recurso pictórico claroscurista que se utilizará a partir el siglo XI. Igualmente la Iglesia de Valdediós adelanta en dos siglos la cubierta de bóveda de cañón sobre las naves que se utilizará en el románico.

En el siglo siguiente, conforme avanza la Reconquista hispana, comienzan a aparecer en el valle del Duero un tipo de iglesias denominadas mozárabes. Pese a que el historiador Gómez Moreno denomine este tipo de arte como mozárabe, Isidro Bango Torviso considera que se trata de un arte que surge sobre una zona con abundancia de restos antiguos, de los que muchos son restaurados[12]. Se imbrican en ellos elementos visigodos, tardorromanos y árabes. Un ejemplo puede ser San Miguel de Escalada (León), donde aparece la clásica disposición basilical con sus acusados tres volúmenes al exterior y un pórtico lateral, que sigue modelos hispanos del siglo VI, donde la cubierta monta sobre arcos de herradura apeados en finas columnas. En este caso los soportes del pórtico y su ventana geminada nos remiten claramente al mundo árabe.

De planta central son las iglesias de Santiago de Peñalba y San Baudilio de Berlanga (Soria), esta última con un sorprendente cuerpo cúbico que más semeja en el alzado una torre que una iglesia. Un minúsculo ábside sobresale al este. Al norte ostenta una pequeña puerta de arco de herradura y otra más al sur de medio punto. El interior se organiza a través de una enorme columna central desde la que se abren varios nervios, como una palmera, para sustentar la bóveda. El arranque de los nervios recuerda las primeras construcciones omeyas. La mitad del espacio lo ocupa una tribuna que dispone de su propio altar y se sustenta sobre rudas columnas y arcos califales. Se ignora la causa de esta extraña repartición del espacio y la función de un pequeño edículo ciego (como un escondite) situado bajo la cubierta y encima de la columna.

Toda la arquitectura prerrománica se caracteriza por sus reducidas dimensiones, las cubiertas de piedra y el anhelo de ampliar el espacio en altura. En ellas se palpa la dificultad que los constructores tuvieron para sustituir las cubiertas lígneas (frecuentemente devoradas por el fuego), por las de piedra, y articular el espacio de modo que los muros pudieran soportar el peso de las bóvedas.

Hasta el siglo X la cultura cristiana dio las bases de la arquitectura árabe a través de sus monumentos en oriente. Después, acogerá algunas formas deco-

12 *Ib.*, 40.

rativas de los omeyas y abasíes. El nexo de unión tuvo lugar en tierra hispana donde a lo largo de los siglos X al XV, primero el mozárabe y después el mudéjar fusionarán numerosos elementos constructivos y de decoración del mundo árabe a la tradición romana y goda.

V. EL ROMÁNICO

Surge en Europa en el siglo X y culmina en los siglos XI y XII. Es el primer estilo internacional. Se funda sobre una técnica particular de construcción, un cierto tipo de decoración y un desarrollo lógico de las estructuras abovedadas que cubren los edificios[13]. Algunos historiadores lo consideran también una genial síntesis de elementos inspirada en Roma, Bizancio y los pueblos del norte[14]. Dicha síntesis fue factible gracias a la convergencia sincrónica de diversos factores;

- De orden político militar: pacto de los normandos, conversión de los húngaros, freno a los árabes en Hispania y retroceso de los musulmanes en el mar.
- De orden económico-social: notable crecimiento demográfico, aparición de una civilización urbana, artesanal y mercantil que sustituye a otra rural y campesina.
- De orden religioso y humano: aparición de excepcionales personalidades e instituciones religiosas como la reforma de Cluny o la Paz y Tregua de Dios[15].

Dos fenómenos determinantes para la formación y expansión del Románico serán el monaquismo y las peregrinaciones[16]. La gran abadía de Cluny se volverá el foco aglutinante y difusor de un estilo. En él se funden tradiciones regionales y locales del continente europeo con las aportaciones del arte bizantino, del arte germánico y del arte anglosajón y celta.

La iglesia románica se desarrolla a partir de la paleocristiana pero recuperando estructuras básicamente romanas, como el abovedamiento, logrando una concepción espacial y un significado nuevo.

13 *Ib*., 51.

14 J. Plazaola, "Arte e Iglesia", *o. c.,* 48.

15 De todos estos factores habla J. L. Martín Rodríguez, "El entorno europeo y norteafricano", en "Historia de España, 4. Una sociedad en Guerra", *Historia 16,* extra XVI (diciembre 1980), 7-14. Cf. G. Duby, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200),* Madrid, Ed. Siglo XXI, 1972.

16 Mª P. De la Peña Gómez, *Manual básico de Historia del Arte,* Cáceres, Universidad de Extremadura, 2006, 54.

Es generalmente de planta de cruz latina, con tres o cinco naves, ábside semicircular y transepto. Al generalizarse y aplicarse sobre grandes dimensiones –tanto a lo largo, a lo alto y a lo ancho– la cubierta de piedra fue una gran innovación que creó estilo. A través de numerosas experiencias se fueron tomando soluciones para abovedar con piedra todo el edificio: bóveda de cañón, bóveda de cañón con arcos de refuerzo o fajones, con bóvedas de arista (fruto del cruce de dos bóvedas de cañón), y finalmente con bóvedas de crucería, es decir, sustentadas sobre el cruce en diagonal de dos arcos, que desembocará en el estilo gótico. La descarga de las bóvedas se efectúa sobre columnas cilíndricas con basa y capitel, o a pilares de sección cruciforme en el interior y estribos en el exterior en forma de contrafuertes, que irán posibilitando el aligeramiento de los muros y el incremento de la iluminación.

Muchos historiadores consideran que el románico se originó en la Lombardía y Cataluña. Desde estos puntos se irradió a Francia y a toda Europa, siendo muy importantes en su difusión la práctica de las peregrinaciones que se generalizaron en todo el continente. En Francia adquirió gran desarrollo y diversificación, apareciendo iglesias sin tribunas (muy frecuentes en la Borgoña) con tribunas, llamadas también iglesias de peregrinación, por situarse sobre el "Camino de Santiago", y con cúpulas (muy frecuentes en Quercy, Augumois y Perigord).

En el mundo anglosajón adquiere gran desarrollo la altura. Derivan del románico normando, un germen del gótico. Presentan la particularidad de mantener durante mucho tiempo las cubiertas de madera.

En Italia septentrional, la cuna del románico lombardo, aparece una decoración peculiar a base de pequeños arquillos ciegos, de escaso relieve, en las cornisas, arquerías que decoran la parte alta de los muros exteriores y bandas poco salientes que recorren verticalmente el muro. Así mismo los ingresos se adornan con pórticos resaltados sobre columnas, que descansan en animales o atlantes. Otra característica de las iglesias románicas italianas es la tendencia a la horizontalidad, de herencia clásica. Destaca las iglesias de San Ambrosio de Milán. Otro templo de gran belleza es la catedral de Pisa, es la mayor iglesia románica de la Toscana, forrada de mármol blanco con incrustaciones de otras piedras duras de variado color.

Un ejemplo espectacular de la herencia bizantina es la iglesia de San Marcos de Venecia (segunda *Edad de Oro* bizantina), inscrita en el antiguo exarcado de Rávena. La riqueza interior de sus mosaicos nos ilustra de la que debieron tener otras construcciones de la metrópoli.

En Alemania, las iglesias románicas destacan por la belleza y amplitud de sus volúmenes, como la majestuosa catedral de Espira.

En España, el románico se difunde a partir de Cataluña y por el camino de Santiago. Entre las primeras construcciones destacan San Pedro de Roda y la abadía de Ripol en Gerona. Le siguen después un sin fin de monumentos como el Monasterio de Leire, San Martín de Frómista, San Isidoro de León, mausoleo de los reyes astur-leoneses, catedrales como las de Zamora o la "vieja" de Salamanca y finalmente la de Santiago de Compostela, considerada la "joya del románico español".

La catedral compostelana surgió en una de las rutas más importantes de la Edad Media. Por ello surgió la necesidad de construir un templo capaz de dar cabida a todos los peregrinos que llegaban a Santiago para venerar el sepulcro del apóstol. Las obras se iniciaron hacia 1075, en el reinado de Alfonso VI, bajo el auspicio del obispo don Diego Peláez. Con algunas interrupciones se consagró la catedral (1105) en tiempos del obispo Diego Gelmírez. A su muerte en 1140, estaba prácticamente terminada. Pese a que trabajaron en ella varios maestros, el edificio presenta unidad constructiva. El resultado fue un magnifico ejemplo al estilo de las iglesias de peregrinación francesas. Dispone de una planta de cruz latina con tres naves, tanto en el ancho crucero como en el eje longitudinal -cubiertas la central con cañón y las laterales de crucería- que se prolongan en la cabecera, circundada por una amplia girola y cinco capillas radiales, que junto con las del transepto o crucero suman un total de nueve. Esta disposición permitía el tránsito fluido de los peregrinos y la celebración paralela de actos litúrgicos. Por encima de las naves se desarrolla una tribuna abierta al espacio central de la catedral mediante un "triforio" o serie de ventanas. Las grandes dimensiones del edificio constituye una novedad. Mide casi cien metros de longitud, tiene veintidós de alto por unos ocho de ancho, y cuenta con elementos como arcos peraltados, es decir sobreelevados, que resaltan la verticalidad. La iluminación del edificio se concentra en el triforio de modo que el nivel inferior permanece en la penumbra. También resulta novedosa y de gran calidad la decoración escultórica, principalmente la del pórtico de la Gloria de finales del siglo XII, obra del maestro Mateo, donde destaca, además de la volumetría clásica, la gran expresividad de sus figuras. La temática se remite al Apocalipsis.

En el espacio de la iglesia románica la simbología esta presente como lo demuestra Honorio Augustodunensis, escritor de la primera mitad del siglo XII:

> "El templo... simboliza en piedra reales, el tempo de gloria construido en la Jerusalén Celeste, en el que la Iglesia exulta en constante paz... Las iglesias se orientan hacia el este, donde el sol se levanta, porque en ellas se venera el Sol de justicia y en el este se anuncia el paraíso, nuestra patria. Así pues, en la iglesia se representa a la Iglesia, congregada allí para el servicio de Dios. Esta casa está colocada sobre piedra y la Iglesia esta fundada sobre la segura roca de Cristo.

> Una se levanta a lo alto sobre cuatro muros; y la Iglesia crece en virtud hacia lo alto a causa de los cuatro Evangelios. Esta casa está construida de duras piedras, y la Iglesia reúne conjuntamente la fuerza de aquellas en la fe y en las obras. Las piedras se mantienen unidas con mortero y los fieles se unen con los lazos de amor... Las columnas que sostienen la iglesia son los obispos, sobre los que se apoya la estructura de la Iglesia por la rectitud de vida. Las vigas que mantienen la casa son los príncipes seculares que proporcionan su protección a la Iglesia. Las tejas de la cubierta al impedir el paso de la humedad a la casa son los soldados que protegen a la iglesia de paganos y enemigos"[17].

La iglesia románica surge para ofrecer al hombre seguridad. Con su estructura cerrada y consistente, igual que un castillo feudal, revela la interiorización por la que el creyente debe acercarse a Dios, pensamiento cristiano vigente en la época, que, con raíces platónicas, parte de lo inmaterial (lo perfecto, lo ideal) y termina en lo material (lo sensible y degradado)[18].

VI. LOS SELYÚCIDAS

A partir de la segunda mitad del siglo XI, el califato pasó a ser gobernado por la dinastía turca de los selyúcidas, a la par que otras dinastías también turcas se hicieron con el poder en otras zonas orientales, como Afganistán y parte de Irán. Los selyúcidas del Rum se asentaron en Turquía desde fines del siglo XI al XIV. Por otra parte los ayyubíes (1171-1250), de origen kurdo, como Saladino, conquistaron Egipto y Siria.

Los selyúcidas que tomaron Bagdad se convierten en los herederos y protectores del califa abasí que pasará a tener función exclusivamente religiosa.

Las nuevas dinastías turcas continuarán utilizando las formas y estilos ya establecidos de influencia persa, pero enriquecidos de tal modo que ganarán en suntuosidad y brillantez. Son característicos de esta etapa los alminares cilíndricos independientes, el revestimiento cerámico y la decoración con mocárabes, que puede aplicarse en bóvedas y capiteles. Los mocárabes son un conjunto de prismas colgantes que, unos junto a otros y con un sentido vertical, terminan en un estrechamiento también prismático, cuya pared interior también es cóncava, por lo que recuerdan a las estactitas.

Se difunde entonces una nueva estructura constructiva: el patio de cuatro iwanes, que se utilizará en mezquitas y madrazas (las escuelas religiosas del Islam). El cambio arquitectónico consiste simplemente en disponer cuatro

17 Texto tomado de J. Yarza Luyaces, *Fuentes de la Historia del Arte,* I, Madrid, Historia 16, 1997, 219-220.

18 Mª P. De la Peña Gómez, "Manual", *o. c.,* 58.

iwanes en planta de cruz alrededor de un patio central, lo cual dio lugar a nuevas disposiciones de las disntintas dependencias. La mezquita del Viernes de Isfahan, en Irán, es el primer ejemplo de mezquita-madraza, combinación que llega hasta la actualidad. El modelo se extenderá rápidamente por todo el territorio islámico.

En la Península Ibérica el elemento decisivo para el desarrollo de al-Andalus y su arte fue la creación del califato independiente de Córdoba (910-1035). Abd-al-Rajman III (910-961) reunifica al-Andalus sometiendo las sublevaciones internas, frena la expansión de los reinos cristianos del norte y la de los fatimíes en el norte de África. El año 929 se proclama califa y, por tanto, jefe político y espiritual de los musulmanes hispanos. Coincide este hecho con la mayor riqueza y esplendor de al-Andalus, gracias al incremento del comercio de diversos productos y manufacturas y a la expansión de la población. Es entonces cuando se lleva a cabo una de las más importantes ampliaciones de la mezquita de Córdoba, construida por su antecesor Abd-al-Rahman I.

La mezquita de Córdoba es, sin lugar a dudas, la obra más sobresaliente del arte hispanomusulmán. Este monumento influirá en la arquitectura tanto dentro como fuera de España. En ella se conjugan las formas y estilos del territorio, como los arcos de herradura visigodos o los muros de sillería de despiece hispanorromano (a soga y tizón), con la concepción artística y arquitectónica del islámica. Su construcción fue iniciada por Abd-al-Rahman I (756-788), hacia el año 785 en la capital del recién proclamado emirato de Córdoba. Se alza sobre la antigua iglesia de San Vicente de la que se aprovecharon muchos materiales constructivos. Sigue la tipología de mezquita con sala de oración hipóstila e influencias de las mezquitas de Damasco y de al-Aqsa en Jerusalén. Es un recinto acotado de forma rectangular, con un patio descubierto (*shan*) y una sala de oración (*haram*), que se articula con once naves, perpendiculares al muro de la quibla, y separadas por arquerías. De forma excepcional, la quibla en lugar de dirigirse hacia La Meca se orientó hacia el sur. La utilización del material reaprovechado fue seguramente el origen de una de las grandes peculiaridades de este edificio. Las columnas de las que disponían eran demasiado bajas para las dimensiones de la sala de oración, por ello se optó por situar sobre una primera arquería de columnas, capiteles corintios y arcos de herradura, un segundo piso con pilares y arcos de medio punto, y para ganar anchura se utilizaron los modillones de rollos (piezas intermedias entre el capitel y el entablamento). Todo este entramado resulta novedoso en el mundo islámico, auque era conocido en el hispanorromano, como vemos en el acueducto de los Milagros de Mérida. También se relaciona con este monumento la alternancia de piedra y ladrillo. En el patio descubierto la ordenación de los naranjos imita la sala de columnas. El recinto se acota con muros rematados en almenas dentadas, similares a las de la

mezquita de Damasco, siguiendo la moda de la época tanto en el mundo cristiano como en el musulmán. A la muerte del emir su hijo, Hisam I, completó las obras del patio edificando una fuente de abluciones y el primer alminar. Tras él sus sucesores ampliaron la mezquita por la sala de oración y el patio. Al-hakam II derribó la quibla y alargó unos doce tramos la sala de oración, situando entre el antiguo mihrab y el nuevo una serie de cúpulas, y otra novedad fue la incorporación de arcos polilobulados entrecruzados, que dan un aspecto de encaje. El nuevo mihrab se abría bajo una puerta de herradura adornada con materiales ricos, mosaicos de tipo bizantino, pinturas, mármoles, inscripciones, celosías y yeserías. La última ampliación (987-990) fue obra de Almanzor y con ella el mihrab quedo desplazado del eje central. En el siglo XVI la mezquita se transformó en catedral cristiana ocupando esta la parte central del templo musulmán.

A partir del siglo XIII el mundo islámico tomará un nuevo rumbo. En 1258 los mongoles conquistan y destruyen Bagdad, expulsan a los turcos estos tendrá que replegarse en Anatolia, donde fundarán entre el 1300 y 1660 el poderoso Imperio otomano. Cuando los turcos toman Constantinopla (1454) adoptan en sus mezquitas la forma de esta basílica.

VII. ARQUITECTURA CISTERCIENSE

El Cister surgió de una reacción frente al lujo que habían adoptado los monasterios cluniacenses. La reforma fue promovida por Roberto de Molesmes en 1098, y se difundió mucho con la figura de San Bernardo de Claraval. El estilo corresponde a una etapa de transición entre el Románico y el Gótico.

La iglesia mantiene la planta de cruz latina con cabecera plana y está construida mediante muros de gran austeridad que soportan bóvedas de cañón apuntado reforzado con fajones. Dieron gran importancia a la luz, que asimilaban a la presencia divina y de aquí que sus edificios resulten luminosos, las ventanas que abrieron eran alargadas rematando también en arcos ojivales y no se cubrían de vidrieras. Destacan los monasterios de Citeaux y Fontenai en Francia. En España la orden se extendió desde la Provenza francesa y dio lugar a los monasterios de Poblet, Moreruela y Alcobaça, este último en Portugal.

VIII. EL GÓTICO

El arte gótico se gesta en el siglo XII, y alcanza su máximo desarrollo en los siglos XIII, XIV y XV. El declive del feudalismo y el auge de las ciudades están íntimamente relacionados con este estilo.

Es necesario destacar la novedad de la arquitectura gótica frente a su predecesora la románica. Pero ninguno de los elementos que conformaron esta arquitectura era nuevo. Las plantas se habían utilizado en las llamadas iglesias de peregrinación; el arco apuntado y la bóveda eran de origen antiguo y se habían utilizado ya en las iglesias normandas. Tampoco era nueva la teoría de la luz que se relaciona con Suger, porque ya estaba presente en los textos neoplatónicos, especialmente del Pseudo-Dionisio el Areopagita, y en la apreciación de ciertos edificios, como Santa Sofía de Constantinopla, que fue descrita por Procopio (*De Aedificis* I, 1, hacia mediados del siglo VI), quien al referirse a la luminosidad y brillo interiores, decía: "... Y así, la mente del visitante se eleva hacia Dios y flota en las alturas, pensando que Él no puede estar lejos, sino que debe amar el habitar en este lugar que El mismo ha escogido...". Incluso podríamos decir que dos de los aspectos esenciales del edificio gótico, la luminosidad y la proporción o medida, es decir, la consonancia de las partes, que impuso prácticas geométricas en la proyección de los edificios, fueron elementos que determinaron la idea de belleza desde los inicios de lo que conocemos como estética medieval hasta pensadores como Hugo de San Víctor o Santo Tomás de Aquino.

Sin embargo la conjunción de estos elementos entre sí dio como resultado un tipo de edificio nuevo, con proporciones claramente diferentes, mucho más esbeltas pero también más sobrehumanas y sobrenaturales que las del edificio románico.

Desde el punto de vista técnico la transformación se operó a través de la bóveda de crucería, que concentraba los pesos de la bóveda en puntos concretos, y la utilización del arco apuntado, que al asociarse con la bóveda de crucería permitió abovedar superficies de cualquier anchura y trazado. En los primeros edificios góticos se generalizó la bóveda sexpartita o de seis paños (Sens, Laón, París, ...) pero con el tiempo se sustituyó por la cuatripartita (Chartres, Reims, Amiens, ...). Gracias a ello el edificio gótico sustituyó las pesadas estructuras del románico por otras más ligeras y dinámicas, cuya tendencia ascendente era propiciada por el arco apuntado y ayudaba simbólicamente a la elevación del espíritu. El muro dejo de ser soporte para pasar a ser de cerramiento, sustituido en el interior por pilares y columnas adosadas que recibían los pesos angulares de las bóvedas (como un dosel o baldaquino), y en los exteriores la carga se transmitía por los contrafuertes. Entre medias de tales soportes podía situarse cristal en lugar de piedra para cerrar el templo. Ello determinó una iluminación diferente de la que se daba a los monumentos románicos. Las vidrieras estaban muy saturadas de color y a través de ellas la luz cambiaba y trasformaba el espacio interior que quedaba desmaterializado. Esta transformación facilitaba la identificación simbólica del espacio interior con la Jerusalén Celeste y su luz interior

con la luz divina, de acuerdo con la analogía entre luz física y luz divina, propia de la teoría neoplatónica, constante en la Edad Media y retomada en los escritos de Suger de Saint-Denis. Los neoplatónicos identificaban la belleza con la luz y la luz con la divinidad y verdad, debido a que la luz era considerada como el más noble fenómeno y el que más se acercaba a la forma pura, por estar más distante de la materia (Plotino). En definitiva, la catedral gótica podía ser interpretada como un espacio trascendente a través de la luz[19], como una imagen del reino de Dios en la Tierra. Todo ello gracias al neoplatonismo de la época subyacente en la Escuela de Chartres y la mentalidad de Suger de Saint Denis.

El puesto principal de la arquitectura gótica lo ocupa la catedral. En un sentido urbanístico este monumento constituye el centro de la ciudad, completamente visible por su volumen y verticalidad.

Se mantiene la planta de cruz latina con varias naves (hasta cinco e incluso siete), pero se distinguen netamente los brazos del crucero y la cabecera, ya que esa crece de manera excesiva, hasta tener dos deambulatorios o girolas en un ábside, y ya no es semicircular sino poligonal. La nave principal se corta al disponer en su centro el coro, que se cierra por la parte posterior y se abre hacia el altar cerrado por una reja.

En su alzado, la catedral gótica tiene tres niveles: las arquerías, el triforio o galería alta sobre las naves y los ventanales. El triforio sustituye a la tribuna de las iglesias de peregrinación románicas, al hacerse más estrecho. La división tripartita, en altura, se traduce al exterior de la fachada principal, que es la occidental.

El espacio gótico es vertical y abierto. El eje longitudinal sigue existiendo, lo que implica un movimiento en profundidad, pero ya no es dominante, pues ya no se busca a Dios, presente a través de la luz. La luz deja de ser natural para convertirse en trascendental una vez que es tamizada por los tonos predominantemente rojos, azules y amarillos de los cristales.

Edificios góticos famosos son las catedrales de París, Chartres, Amiens, Magdeburgo, Gloucester o León entre otras muchas.

IX. LOS REINOS DE TAIFAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA Y SU INFLUENCIA

Con la muerte del Almanzor en 1031 el califato cordobés se desmorona acabando con la unidad política de Al-Andalus, disgregada en numerosos reinos de "taifas". Destacaron los reinos de Sevilla, Granada, Zaragoza, Badajoz y

19 V. Nieto Alcaide, *La vidriera española. Del gótico al siglo XXI,* San Sebastián, Fundación BSCH- Ed. Nerea, 2001, 23-24.

Toledo. En el ámbito artístico no hay restos destacados de mezquitas, pero sí de elementos decorativos como el arco mixtilíneo o lobulado y los estucos de yeso que recubrían las paredes de material pobre. Cuando el avance cristiano hizo peligrar los taifas, estos solicitaron ayuda del los pueblos del norte de África. Llegaron así los almorávides, que impusieron elementos decorativos como los mocárabes, el arco cortina, el alfiz, moldura en forma de marco rectangular que rodea los arcos, bóvedas con finas nervaduras y los pilares. Pero la influencia fue recíproca, pues también penetraron en el norte de África los arcos de herradura, los lobulados, el Salmer (primer sillar o dovela que forma el arco) y las bóvedas con nervaduras que no se cruzan en el centro.

Uno de los monumentos más significativos fue la mezquita de Tremecén (Argelia) con influencias cordobesas, como bóvedas de nervios que no se cruzan en el centro.

En el siglo XII los almohades un grupo ortodoxo islámico, invaden la Península. Consiguen derrotar y expulsar a los almorávides y reunificar la zona islámica. Los almohades continuaron las formas almorávides en la arquitectura añadiéndole una rica decoración que llegaba a ocultar la estructura misma del edificio con paños de "sebka", composición basada en redes de rombos. Abundan los arcos de herradura apuntados (arcos túmidos) y enmarcados en alfiz. De esta etapa es el alminar de la mezquita de Sevilla: la Giralda.

Tras la derrota de las Navas de Tolosa (1212) se debilitó el poder de los almohades, que acaba fragmentándose en pequeños reinos. El más importante de ellos fue el de Granada.

X. EL MUDÉJAR

Conforme los reinos cristianos avanzaron sobre los islámicos en la Península mucha población musulmana fue englobada en los territorios conquistados. La convivencia de la sociedad cristiana con la musulmana supuso una síntesis de elementos constructivos que darán una configuración especial a los edificios llamados mudéjares, término que deriva de *mudâyyan*, y en árabe significa "aquel a quien le ha sido permitido quedarse".

El arte mudéjar no sólo se esta presente en construcciones religiosas sino que abarca todo tipo de edificaciones. Constituye un arte exclusivamente español.

En el ámbito de la arquitectura religiosa los edificios mantienen en general la forma estructural de los edificios cristianos a los que se les añade decoración y materiales utilizados en Al-Andalus. Desaparece la sillería de piedra, las complicaciones de las bóvedas y la decoración escultórica de las fachadas. Abundan

así el ladrillo en muros y pilastras, los alfices enmarcando las puertas, la madera en los techos y el yeso con como base de una ornamentación geométrica, los arcos ciegos, frisos de ladrillo en esquinilla y una profusa decoración de sebka, cerámica vidriada, composiciones geométricas con lacerías rombos y estrellas.

Desde el punto de vista cronológico se extiende desde el siglo XI al XVI. Pero se suele diferenciar dos fases, una románico-mudéjar o mudéjar del románico y otra románico-gótica o mudéjar del gótico, esta última a partir del siglo XIII. Destacan las ciudades de Toledo, Castilla la Vieja, las tierras aragonesas y Extremadura, donde podemos encontrar uno de los más bellos ejemplos de mudéjar de época gótica en el Monasterio de Guadalupe.

En la arquitectura religiosa los musulmanes comenzaron imitando templos cristianos, para luego racionalizar su propio espacio. Se separaron así las dos tipologías, centrada la cristiana sobre el esquema de cruz latina preferentemente y la musulmana en formas rectangulares que se fueron complicando. Hubo no obstante influencias decorativas especialmente en zonas fronterizas como Hispania o Italia. Sin embargo las diferencias siguieron adelante. Los templos musulmanes evolucionaron menos que los cristianos entre los siglos XVI al XIX. Habrá que esperar al XX para ver las nuevas características de las mezquitas que llegan a acoger en su ámbito la madrasa (escuela islámica) y centros culturales. Entre los edificios cristianos se evoluciona de la forma de templo clásico hacia otras mucho más libres en el siglo XX.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 215-224, ISSN: 1886-4945

LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

Omar Merzoug
Docteur en philosophie (Sorbonne, Paris IV)

Resumen

En este artículo se muestran ciertos ejemplos extraídos de la producción filosófica musulmana con el fin de intentar dilucidar hasta qué punto podemos hablar de filosofía musulmana, cuestión que presupone una cierta posición ante la filosofía. El ejercicio de la razón filosófica por parte de los autores musulmanes muestra un quehacer propio que sabe responder a la dialéctica fe-razón y que como cristianos y judíos supone un gran ejercicio y un reto intelectual.

Palabras clave: Averroes, Filosofía islámica, Zakariyya Rhazî.

Abstract

This paper contains some examples taken from the Muslim philosophical output which aim to explain the extent to which we can talk about Muslim philosophy. This question assumes a particular position before philosophy. The exercise of philosophical reason practised by Muslim authors shows a task that is able to answer to the faith-reason dialectics and that, as Christians and Jews, entails a big effort and an intellectual challenge

Key words: Averroes, Islamic philosophy, Zakariyya Rhazî.

L'expression de "philosophie islamique" est couramment employée par les historiens de la philosophie médiévale pour désigner cette période entre le VIIIe et le XIIIe siècle qui a vu fleurir sous la plume de "philosophes musulmans" un

certain nombre d'œuvres de qualité inégale et qui ont joué un certain rôle dans la pensée et les écrits d'auteurs médiévaux chrétiens dont le plus célèbre est sans doute saint Thomas d'Aquin. Henri Corbin n'hésite pas à l'utiliser et à en justifier l'usage, Badawi l'emploie également, Walzer évoque une "islamic philosophy", Majid Fakhry parle de philosophie islamique et Gilson fait usage du terme de "philosophie árabe ". Le philosophe marocain Al-Jabirî aussi emploie cette expression qui ne renvoie pas seulement à la période ou à l'origine orientale ou confessionnelle des auteurs, elle est usitée pour signifier que ces œuvres que l'on qualifie de philosophiques se situent dans la postérité de la philosophie grecque et surtout d'Aristote et de Plotin, c'est-à-dire d'auteurs païens qui, quel que soit l'effort de la philosophie grecque, sont restés dans les limites du paganisme.

Pourtant au philosophe traditionnel, pareille formule paraît pour le moins paradoxale, à moins qu'elle n'enferme une contradiction. La philosophie, au sens obvie du terme, et pour largement simplifier, se réclame d'un exercice de la raison, un exercice profane de la "lumière naturelle". Le philosophe examine, recherche, interroge tout et tout devra être passé au crible de l'esprit, un esprit cela va sans dire, critique pour atteindre la vérité et asseoir sur cette vérité les principes d'une sagesse.

Le meilleur exemple de philosophe est sans doute Socrate dont l'activité se résumait à la critique des notions communément admises,. Il tentait de montrer que ces notions n'allaient pas du tout de soi, que cette analyse critique des concepts est l'œuvre de la raison devant qui tout devient objet de recherche, même le fait religieux ou la croyance religieuse.

Or, dans la formule dont nous nous occupons, il y a le qualificatif islamique. Lequel renvoie à une religion apparue, au VIIe siècle de l'ère chrétienne, en Arabie. C'est un fait très connu que Islam signifie "soumission à Dieu", une attitude en apparence contraire à celle qui anime l'esprit du philosophe se caractérisant, nous venons de le préciser, par sa capacité à interroger de manière critique les objets qui s'offrent à sa pensée. Comme d'autres religions, l'Islam est une religion, un corps de dogmes et de croyances, révélée. Le Livre sacré des Musulmans, le Coran, contient la parole de Dieu dictée par l'Ange Gabriel, et recueillie par Le Prophète Muhammad dans sa retraite des environs de La Mecque. Dieu y nomme un certain nombre de choses, prescrit, admoneste, sermonne, menace et raconte à des fins d'édification, les faits des peuples passés punis pour leur impiété. Il y est question de Dieu, de sa nature, de la création du monde, de l'immortalité de l'âme, du Jugement dernier, du châtiment ou de la rétribution. Dieu révèle à l'homme son existence, son unicité, sa nature, qu'il a créé le monde et comment etc.

Par voie de conséquence, nous avons d'une part liés dans une même formule le terme de philosophie qui renvoie à un exercice profane et critique de la raison et un qualificatif qui réfère au fait de la Révélation, laquelle relève du surnaturel et fait sens pour le croyant. Cette formule pose en fait un problème philosophique sérieux, celui de savoir si nous n'avons pas affaire avec cette expression de philosophie islamique à un concept contradictoire qui se détruit lui-même, et de surcroît, si le référent d'une telle formule renvoie à une réalité historique objective.

On répondra que l'Histoire atteste qu'un certain nombre de doctrines été rangées dans la rubrique "philosophies islamiques", œuvre de ceux que Badawi appelle les "philosophes purs"et Corbin "les philosophes hellénisants". Mais toute la question est de savoir si cette philosophie hellénisante qui, empruntant ses termes, ses concepts, ses problématiques, ses thèmes et sa logique à la philosophie des Platon, Aristote et Plotin, cherche à l'harmoniser avec les dogmes de l'Islam n'est pas un habit d'Arlequin où des fragments de théologie sont plaqués sur des développements philosophiques. En d'autres termes, ces scolastiques spéculatives, dont le but avoué est de défendre par des arguments rationnels et si nécessaire philosophiques, le corps doctrinal de l'Islam, peuvent recevoir le nom de philosophie. Ne s'agirait-il pas en l'occurrence d'une "escroquerie d'étiquette"?

Dès lors, Le philosophe se voit acculé à un dilemme : soit soumettre sa raison à des dogmes qui sont l'objet d'une Révélation et y adhérer, soit assumer sa fonction critique et notamment soumettre les dogmes, fussent-ils révélés et dût-on les admettre comme tels, à l'examen de la raison. Ainsi posé, l'expression de "philosophie islamique" paraît des plus problématiques. Si d'excellents esprits l'ont utilisée, c'est sans doute qu'ils entendaient signifier par là qu'il existait des musulmans philosophes, et partant ils ont appelé l'œuvre de ces musulmans qui philosophait des philosophies islamiques. Qu'il y eut des Musulmans qui philosophèrent, nul ne le conteste, mais toute la question est de savoir s'il y eut, s'il peut y avoir une philosophie islamique.

Le rationalisme de Zakariyya Rhazî (IXe) est le prototype de la philosophie qui prétend se passer de révélation religieuse ou d'intuition mystique[1]. Par sa raison, l'homme est à même de distinguer le bien du mal et donc de fonder une morale, par sa raison, l'homme se rend compte que les religions sont un tissu de contradictions, que les paroles des prophètes s'opposent les unes aux autres alors qu'ils se disent les ministres d'un seul et même Dieu. Condamnant toute démarche ésotérique, et partant toute philosophie qui se donnerait pour prophétique et suprarationnelle, Rhazi répudie tout surnaturel et jette au rebut

1 Kitâb al-ilm al-ilâhî

l'irrationnalisme au nom de la raison, critère de vérité et guide pour l'action. Son Dieu est le Dieu des philosophes et des savants, non le Dieu des Ecritures, du Coran et des prophètes. On ne trahirait certes pas la pensée de Rhazi en disant qu'il parie intégralement sur la raison, que sur ce point il est antipascalien, et qu'entre la foi révélée et la raison, il n'est pas de commune mesure, pas de terrain d'entente, comme il ne saurait être question d'accord entre la vérité et l'erreur, entre la certitude et le surnaturel. Il ne saurait y avoir deux domaines, mais un seul, celui de la raison, outil qui nous permet de pénétrer l'essence des choses et d'arpenter tout le champ du connaissable.

La société secrète de philosophes qui a connu la renommée sous le nom des "Ikhwân As-Safâ" (traduit plus ou moins heureusement par les Frères de la Pureté) se situe de ce point de vue sur la même ligne que Rhazi. Les philosophes, qui la composent, considèrent que la philosophie est supérieure à la révélation, que la révélation s'adresse au commun des mortels, auquel on envoie les prophètes comme on envoie le médecin aux gens malades. Le philosophe, entendu au sens néoplatonicien, n'a que faire de cette médecine, l'exercice de sa raison naturelle suffit pour comprendre les réalités, guider son action et trouver l'ataraxie.

Pour des raisons inverses, des raisons religieuses et théologiques, Ibn Taymiyya s'élève contre la prétention de la philosophie à atteindre la certitude. Partant, il rejette la philosophie grecque dans son ensemble et y est très hostile. La philosophie platonico-aristotélicienne n'atteint pas le fond de l'être, Ibn Taymiyya très subtilement l'attaque en son maillon le plus intéressant, la logique, pour Aristote, la science c'est la démonstration par syllogismes. Or, Ibn Taymiyya note que la logique formelle, et pour cause, ne s'intéresse qu'à la forme du syllogisme et non à sa matière. Sans matière, le raisonnement tourne à vide. Or, prétend Ibn Taymiyya, la matière est plus intéressante que la forme qui est indifférente à l'expérience. Adoptant un point de vue que n'eurent pas renié Locke ou Hume, Ibn Taymiyya affirme que l'expérience fonde toute science véritable, la science part de l'expérience. Il donne l'exemple du feu qui brûle qui n'est pas un concept ou une idée, mais dont l'idée est tirée d'une expérience concrète. Dans la connaissance on procède du particulier au général et non inversement contrairement à ce que prétend Aristote pour qui il n'y a de science que du général. Nous savons que les hommes sont mortels, avons-nous besoin de former un syllogisme pour le savoir ?. Cette critique est *a priori* étonnante puisque Aristote a critiqué Platon en disant que Platon a construit sa science en partant des conditions logiques auquel répondait l'idée de science, en allant du concept de science à son objet, mais Aristote objecte que "la science ne doit pas se construire elle-même son objet propre sans se demander si cet objet coincide

ou non avec le monde donné. Car le monde réel reste toujours le seul objet d'une science qui se veut réelle, comme le voulait le Stagirite

Aux yeux d'Ibn Taymiyya, la syllogistique d'Aristote est scientifiquement stérile. L'accusation qui pèse sur Aristote d'avoir bloqué le progrès du savoir pendant des siècles eût trouvé en Ibn Taymiyya un partisan sans doute zélé. Pour des raisons différentes, Ibn Khaldûn affirme que la philosophie est une discipline vaine : elle est le lieu géométrique des questions métaphysiques, c'est-à-dire le lieu du verbiage et de la phraséologie. Il n'est pas plus indulgent avec les musulmans comme Ibn Sîna, Farâbi ou Ibn Rochd qui croient pouvoir prouver les dogmes religieux par la raison. En quoi ils se trompent lourdement. La raison humaine a des limites et ne peut s'élever au rang des vérités révélées, si la raison pouvait prouver le dogme, la révélation serait sans objet. La Loi révélée est supérieure à la raison et la comprend et la renferme, lui enseignant des vérités auxquelles la raison ne peut parvenir par ses propres moyens, lui évitant ainsi d'errer.

Esprit longtemps tourmenté, en proie à un doute qui l'a profondément affecté, doute existentiel et non pas doute purement intellectuel comme celui de Descartes. (A ce titre, Ghazâli est plus proche du tourment et de l'interrogation pascalienne que de Descartes), Ghazâli à la recherche de la certitude, explore les philosophies et les théologies constituées à son époque, les Mu'tazila, les philosophes dont il expose les thèses dans son essai *Les Intentions des Philosophes*. Il a lui-même raconté dans *Le Préservateur de l'Erreur* son parcours à la recherche de la certitude. Touchant la philosophie qui est essentiellement dans la postérité arabe d'Aristote à la fois une logique et une métaphysique. Dans *Le Préservateur de l'Erreur*, il classe les philosophes du point de vue de l'incroyance, et il les divise en trois, les matérialistes (Dahriyyûn), les naturalistes (tabi'iyyun) et les déistes (Ilahiyyûn). Dans le premier cas, il songe sans doute aux atomistes, aux Démocrite et Epicure, qui se passent de l'hypothèse d'un Dieu unique, du Dieu des religions monothéistes, créateur, Gazali conclut à l'incroyance (zandaqa), les seconds, sont aussi des incroyants (zanâdiqa) et quant aux derniers, les Socrate, Platon, Aristote, il précise qu'ils ont réfuté les matérialistes et les naturalistes. En gros, conclut Ghazâli, ce que les déistes grecs ont transmis et ce qui a été repris par les musulmans Farâbi et Ibn Sîna, doit être pour une part être excommunié, une autre part doit être l'objet d'une "innovation blâmable" et une dernière part ne doit pas être totalement rejetée.

Il s'est donc trouvé des philosophes pour nier l'existence d'une philosophie islamique. Car soit la philosophie se trouvera instrumentalisée pour "prouver" les dogmes et l'on confondra la philosophie et la religion, soit on parlera d'une philosophie islamique pour dire qu'elle est la philosophie vraie, et on ne voit pas pourquoi cette philosophie serait l'apanage des Musulmans.

Enfin, on prétendra qu'il faut et qu'il suffit que cette philosophie ne s'inscrive pas en faux contre les enseignements de l'islam, et voila la philosophie captive, et comme mise en demeure de se conformer au credo, et de nouveau nous retombons dans la théologie. La philosophie ne saurait être islamique pas plus qu'elle n'est juive ou chrétienne, la raison, outil du philosophe, est universelle et c'est cette "lumière naturelle"qu'il utilise de manière critique pour se débarrasser des préjugés, des notions confuses et fausses, pour acquérir la vraie science qui n'est pas celle des théologiens. Nous sommes au rouet : le concept contradictoire d'une philosophie qui serait religieuse, c'est-à-dire d'un exercice de la raison "lumière naturelle" qui se soumettrait aux données surnaturelle de la révélation.

Plus sensible que Rhazî au fait que la raison divise plus qu'elle n'unit les positions, ou bien divise autant qu'elle unit, Ghazâli remarque que les philosophes anciens, bataillant tous sous la bannière de la raison, ont professé des doctrines qui se contredisaient les unes les autres. Il note les divergences profondes et les positions irréconciliables entre les matérialistes de l'Antiquité, les Démocrite et Epicure, avec les platoniciens. Il souligne le fait que Platon a critiqué ses prédécesseurs et qu'ils (Socrate et Platon) ont été réfutés par Aristote. Les postcartésiens que furent Spinoza, Malebranche et Leibniz invoquaient la même raison, et au nom de cette rationalité, ils ont construit des systèmes métaphysiques antinomiques. Il suffit de se reporter à la *Critique de la Raison Pure* pour voir Kant administrer la preuve qu'au nom de la même raison on peut rigoureusement prouver des thèses adverses. Il n'y a donc pas que la religion qui divise, la raison aussi provoque des schismes, et croire qu'il suffit de démonstrations pour amener l'humanité à un "accord des entendements", selon la formule de Spinoza, est une belle et dangereuse chimère.

Pourquoi conserver une formule, un concept, une expression que tous semblent rejeter, pour des raisons différentes, voire opposées ? Car Ghazâli ne propose en somme de conserver de la philosophie que la logique qui lui paraît indolore pour la foi, toute la métaphysique des philosophes ne pouvant conduire qu'à l'athéisme. Ibn Taymiyya va plus loin et porte l'estocade, nous venons de le voir, même la logique lui paraît sans intérêt puisqu'elle ne fait rien connaître. Elle ne saurait donc être cet organon que célèbrent les aristotéliciens. Ibn Khaldûn veut bien de la logique, mais à condition qu'elle soit accessible à ceux qu'une foi solide, doublée d'une forte formation théologique, a prémuni contre les possibles errements. L'unanimité semble se faire contre la philosophie, sentie comme discipline allogène qui ne trouve pas prise, de sol où s'enraciner dans l'humus de l'islam.

Or il est un fait indéniable : les philosophies issues de la Grèce, mais aussi les sagesses de l'Iran ancien et de l'Inde se sont trouvées en contact avec

l'Islam, religion nouvellement révélée. Ces contacts ont tantôt pris la forme d'une confrontation, de rejet et tantôt de tentatives d'harmonisation devant ce fait étonnant, ressenti comme tel par les philosophes hellénisants. La raison ne peut être qu'une, et la raison est un don du Seigneur, comme la foi, de sorte qu'il leur est apparu pour le moins anormal que la vérité de la foi et la vérité de la philosophie pussent se contredire, et qu'on aille jusqu'à utiliser l'une contre l'autre, ou exclure l'une du champ de l'autre. C'est un autre fait que Kindi, Farabi, Ibn Sîna, Ibn Roschd, des philosophes et des savants éminents, ont tenté de concilier philosophie et religion. De sorte qu'on peut légitimement se demander comment ces musulmans qui ne se montrèrent pas rétifs à la philosophie, issue des Grecs, ont pensé les rapports de la philosophie et de la religion.

De ce point de vue, l'averroïsme s'offre comme un terrain de choix pour l'étude de ces rapports. D'une part, parce qu'il leur a consacré un essai exclusif, et qu'il reprend la question dans son grand livre *La Destruction de la Destruction* et dans d'autres textes plus courts.

Dans le *Fasl al-Maqal*, Ibn Roschd prend bien soin de préciser qu'à ses yeux "philosopher n'est rien autre chose que de la considération, la méditation sur les êtres par où ces êtres sont signes de l'existence de l'Artisan, je veux dire par où elles sont créées...". Il ajoute que ce genre de spéculation est autorisée par la Loi religieuse et qu'il y a dans le Coran des versets innombrables qui l'accréditent.

Ceux qui s'opposent à la philosophie au motif que des pareilles recherches sont une innovation blâmable, que la première génération de Musulmans a fort bien ignoré la logique d'Aristote et s'en est parfaitement porté, Ibn Roschd réplique en disant qu'il y a d'autres innovations inconnues des premiers musulmans et qui ont été retenues, comme par ex le raisonnement juridique.

Par conséquent, il ne faut pas hésiter à se lancer dans la recherche philosophique, en utilisant les instruments de la vraie science, celle de la logique et de la démonstration syllogistique. Ibn Roschd affirme dans ce traité qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre la foi et la raison, car les aboutissants de la démonstration syllogistique dans la mesure où ils sont la vérité même ne sauraient contredire cette autre vérité révélée par Dieu à ses prophètes. La vraie philosophie concorde avec la vraie foi : C'est la position de principe qu'adoptera plus tard Malebranche. Ce n'est pas en cautionnant une foi paresseuse, en faisant intervenir les dogmes comme un *deus ex machina* que Ibn Roschd entent faire coïncider foi et raison, mais, au contraire, en suivant un chemin plus escarpé, plus périlleux, celui de la démonstration, qu'il entend prouver de la manière la plus claire l'accord essentiel de la foi et de la raison. Et la forme la plus élevée, la plus rigoureuse du savoir démonstratif, ce sont les syllogismes hérités d'Aristote. C'est donc par la conception purement aristoté-

licienne de la science qu'il entend parvenir à l'accord de la foi et de la raison. Si l'on y réussit, la foi y gagne, car elle se verra confortée par les résultats d'une démarche purement rationnelle que ses vérités viendraient couronner.

L'argumentation d'Ibn Roschd est facilitée par deux faisceaux de faits: d'abord les injonctions du Coran aux êtres humains à se servir de leur raison pour connaître entre autres le Seigneur des Cieux et de la terre, et secondement la théorie aristotélicienne de la science. (Aristote ne va comme Platon de l'idée de la science à l'objet, mais tente de déterminer à quelles conditions le monde réel est susceptible de science rationnelle). Par conséquent, quand le Coran demande aux hommes, aux croyants de considérer, de méditer les signes naturels, les objets naturels, le monde et ses merveilles, ses beautés, ses commodités etc…, cet Aristoteles redivivus qu'est Averroès ne se sent pas en exil, il est chez lui. Et pour que la conciliation de la foi et de la raison soit possible, Ibn Roschd se voit contraint de proposer une classification aristocratique de ceux à qui s'adresse le Livre. Il y a d'abord le peuple à qui il faut proposer la foi du charbonnier et qui ne comprend rien aux spéculations philosophiques. De ce point de vue, rien n'est plus étranger à Ibn Roschd que le "rendre la philosophie populaire" de Diderot. Rendre la philosophie populaire, c'est pour le vulgaire faciliter les divisions et favoriser les schismes, provoquer des guerres religieuses et des conflits politiques. Les hommes sont en effet différents, le peuple n'est sensible qu'aux arguments oratoires ; les théologiens, eux, sont sensibles aux arguments dialectiques, au sens aristotélicien du terme. Enfin la classe des philosophes qui eux sont gens d'herméneutique, de démonstration.

Il n'y a donc pas comme beaucoup l'ont pensé une double vérité, mais une expression multiple et différente d'une seule et même vérité selon la capacité des gens à l'appréhender. Un peu à la manière de la substance spinoziste qui est unique mais que chacun de ses modes reflète fidèlement. Le plus intéressant est que cette façon de voir peut se renforcer par des versets coraniques : "Appelle à la voie de ton Seigneur par la sagesse et les exhortations courtoises, Dispute avec eux de la manière la plus convenable" (*Coran*, XVI, 126). La disparité des esprits et des facultés font que les vérités philosophiques ne doivent pas lancées sur la place publique et c'est à cette condition que philosophie et religion peuvent se concilier.

Le second faisceau est le caractère rationnel du Coran. Plus que toute autre livre révélé, le Coran enjoint aux croyants d'étudier, de faire preuve de raison, d'utiliser ce don que Dieu leur a fait et qui les élève au rang d'hommes en leur donnant sur les autres êtres animés une évidente supériorité. Il y a donc un appel dans le texte coranique à pratiquer la spéculation, à étudier les phénomènes de la nature, animaux, astres, etc. Et d'autre part, les premières sourates

révélées sont empreintes d'un caractère métaphysique qui a frappé nombre de spécialistes et d'orientalistes.

Il serait par ailleurs tout à fait exagéré, voire fallacieux de prétendre que les penseurs de l'Islam n'aient pas trouvé dans le Coran de quoi susciter, nourrir et accompagner leurs métaphysiques. L'idée de l'Etre unique ne leur vient certainement pas des Grecs qui, c'est une vérité fort connue, ne se sont jamais élevés à cette idée. "On ne voit aucun système philosophique grec qui ait réservé le nom de Dieu à un être unique et ait suspendu à l'idée de ce Dieu le système entier de l'Univers "[2]. Tout au long de sa prédication, Muhammad, le prophète de l'Islam, a prêché l'Unicité de Dieu (*Tawhîd*) et il n'a jamais transigé sur ce point. Toute la métaphysique de l'Islam procède de cette unicité de l'Etre premier. Chez Al-Ash'arî (874/935), il y a la formulation de la preuve de Dieu par l'idée de la Perfection. En s'appuyant sur des versets coraniques (LVI, 59/60) et surtout celui-ci : "Nous avons créé l'Homme d'un morceau d'argile. Puis nous l'avons fait éjaculation dans un réceptacle solide, puis Nous avons fait l'éjaculation adhérence. Nous avons fait l'adhérence matière flasque. Nous avons fait la masse flasque ossature et Nous avons revêtu de chair l'ossature. Ensuite nous instituâmes une seconde créature. Béni soit Allah, le meilleur des Créateurs 2 (*Coran*, XXIII, 12-14), Al Ash'arî entend démontrer l'existence du Créateur par l'imperfection foncière de la créature. La faiblesse ontologique de l'homme renvoie à l'idée d'une perfection supérieure. Ainsi que le dira plus tard Descartes : "Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite et dépendante d'autrui…mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu ". La réflexion sur la contingence des êtres créées, qui n'ont pas leur cause en eux-mêmes, qui ne se sont pas donné l'être, conduira à conceptualiser la distinction de l'Etre nécessaire et de l'Etre contingent qu'on trouve au fondement de la philosophe d'un al-Farâbî[3] ou d'un Ibn Sîna. On y reconnaît l'une des preuves de l'existence de Dieu, la preuve par la contingence de l'homme (*contingentia hominis*). Plus tard, Descartes partira bien de la contingence, non du monde, mais de l'homme pour rencontrer Dieu : "Si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même

2 Etienne Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, p.40, Vrin, Paris, 1944
3 Notamment dans " Les opinions des habitants de la Cité vertueuse ".

toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu". D'où il appert que Dieu est bien le dispensateur d'existence.

Ces quelques exemples qu'on peut à l'envi multiplier montrent que les Musulmans ne pouvaient, quelque héritiers des Grecs que le furent les averroïstes par exemple, philosopher à la manière des Grecs qui, eux, n'étaient pas captifs du dilemme Raison/Révélation. C'est à l'aune de cette difficulté qu'il faut juger les penseurs chrétiens, juifs ou musulmans qui eurent, sur ce point précis, plus de mérite que les Grecs.

Cristianismo e Islam: génesis y actualidad

Parte 2: Actualidad

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 227-247, ISSN: 1886-4945

EL ISLAM EN LA VIDA DE LA MUJER A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS

M.ª Ángeles Pérez Álvarez
M.ª José Rebollo Ávalos
Universidad de Extremadura

Resumen

Las autoras abordan el problema de la mujer musulmana a lo largo del tiempo hasta la actualidad, asunto complicado por la heterogeneidad de la población femenina de todos los países de religión musulmana, y por la diferente situación social y política imperante en cada uno de ellos, donde aún hoy conviven estructuras familiares cuasi tribales y patriarcales con otras modernizadas. Mujeres del ámbito rural y mujeres ciudadanas son dos realidades bien distintas. Se puede decir que en la mayoría de los países conviven la tradición y la modernidad. Aún con esta dificultad aparece una nueva mujer musulmana que empezó a emerger con fuerza a mediados del siglo XX en países islámicos como Egipto, Líbano, Turquía, Siria, Túnez o Marruecos e incluso países más integristas y severos en el cumplimiento de los preceptos religiosos como Arabia Saudí o Irán no se ajusta a la imagen estática y sumisa que se les ha atribuido desde la aparición del Islam.

Palabras clave: Feminismo, Islam, Mujer.

Abstract

The authors raise the problem of Muslim women throughout the centuries up until today, which is indeed a difficult task due to the diversity of the female population in Muslim countries along with their social status and the dominant policy in each of these countries, where nowadays there are still tribal and patriarchal families who coexist with modernized ones. Women from rural areas and women living in cities belong to

very different realities. It could be said that in most countries both tradition and modernity live together. Even in such difficulty there comes out the new Muslim woman, the new model that started to come strongly into existence in the mid-XX century in Islamic countries such as Egypt, Lebanon, Turkey, Syria, Tunisia or Morocco, and even in more fundamentalist countries such as Saudi Arabia or Iran. The new women do not exactly adjust to the static and submissive image that has been attributed to them since Islamism appeared.

Key words: Feminism, Islamism, woman.

Hablar de la mujer no es un tema propio y único del Islam. Cuando este credo religioso se extiende, la humanidad lleva muchos siglos de andadura por la tierra y las mujeres, a pesar de las diferencias físicas con el varón y de la escasa o nula consideración que habían tenido en el seno de algunas sociedades, habían contribuido con generosidad a que el género humano se expandiera y conservara. En un pueblo semita muy próximo a la cuna judeocristiana aparece la nueva fe. La Península Arábiga tenía condiciones geográficas y humanas difíciles en aquella época, pues suponía un gran obstáculo natural entre los países bañados por el Mediterráneo y las tierras de la India y el lejano oriente. Estaba compuesta por extensos arenales y un clima extremo. En aquellos momentos, (s. VII), existían algunos núcleos sedentarios a lo largo de la costa del mar Rojo, La Meca, Yatrib, Taif, San´a, etc., puntos de parada o salida de caravanas comerciales; la parte sur, Yemen, donde existieron desde antiguo también reinos sedentarios, como el reino de Saba y después el reino de Himyar, era más fértil que el resto y era conocida como la Arabia Feliz. Y por último, circulaba una serie de tribus nómadas en lucha constante con la naturaleza hostil por su supervivencia[4].

En este marco vivió y predicó su mensaje el Profeta Muḥammad y una nueva ordenación de la vida y del estado veía la luz. Para el Profeta, las mujeres fueron muy importantes y marcaron en gran medida su vida. Su madre era viuda y con pocos recursos, pues él fue hijo póstumo. Entre sus esposas destaca Jadiŷa, la primera, y fiel seguidora del nuevo credo; mientras ella vivió no tomó ninguna otra. ʻAīša fue organizadora del estado junto con su padre Abū Bakr, y tuvo otras esposas que no sobresalieron tanto pero que son conocidas por la

4 Cf. "Geohistoria de la Península Árábiga", en M. Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica,* Madrid, Cátedra, 2002, 13-20. F. Corriente, *Las Muʻallaqāt: antología y panorama de la Arabia preislámica,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1974, 45 y ss.

tradición[5]. A través de sus hijas tuvo descendientes, ya que sus hijos varones murieron pequeños. Por ello, las mujeres están tan presentes en la naciente doctrina.

El tema de la mujer en el Islam es muy amplio. El estado de la cuestión hoy, trece siglos después, es aceptable. Los estudios sobre las mujeres en el Islam despiertan gran interés, son muy variados y están en auge desde hace algunas décadas. Se pueden agrupar en una doble vertiente:

1.- Estudios que se hacen en occidente sobre múltiples aspectos de la mujer islámica, en cualquier época y lugar y por todo tipo de orientalistas y arabistas. Algunos conocidos trabajos realizados en España son por ejemplo: el libro de Mª Jesús Viguera titulado *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, (UAM, 1989) que forma parte de la colección del Seminario de Estudios de la mujer. Esta colección ya contaba en 1983 con otro estudio sobre *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas,* (Madrid 1983), donde también se incluyen artículos sobre la mujer árabe de al-Andalus. También dedicado a las mujeres andalusíes es el trabajo de Gloria López de la Plaza, cuyo epígrafe es *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión (*Universidad de Granada, Atenea, 1992). Más reciente y en la misma línea se encuentra el volumen *Mujeres y sociedad islámica, una visión plural*, coordinado por M. Isabel Calero Secall (Estudios sobre la Mujer, Universidad de Málaga 2006), en el que todas las investigaciones las han llevado a cabo mujeres. Anterior es la obra de Manuela Marín denominada *Mujeres en al-Andalus* (CSIC, Madrid 2000). La misma autora ha editado *Tejer y vestir: de la antigüedad al Islam* (Ed. Manuela Marín, Madrid, 2001).

De época contemporánea y sobre las mujeres en el norte de África es la edición de Gema Martín Muñoz titulada *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb* (Madrid 1995); y la ed. de Mercedes del Amo, *El imaginario, la diferencia y la referencia: siete estudios a cerca de la mujer árabe* (Granada 1997). En esta hay un estudio de Carmelo Pérez Beltrán que analiza los problemas femeninos en el ámbito de la educación y el trabajo. Encontramos asimismo la edición de Ana Torres y Rocío Velasco de Castro titulada *El Magreb hoy. Estudios sobre historia sociedad y cultura* (Sevilla, Alfar-Ixbilia, 2004), en el que se incluyen artículos de Mª Dolores López Enamorado y Mercedes Jiménez Álvarez sobre la situación social y laboral de la mujer marroquí en la actualidad**.** Es posible consultar también los dos volúmenes de bibliografía

5 La reconocida escritora marroquí Fátima Mernissi en su obra titulada *El Harén político. El profeta y las mujeres,* Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999, desvela el importante papel de las mujeres del Profeta, al tiempo que hace una reflexión histórica sobre la misoginia en el Islam a través de la manipulación de los exegetas del mensaje coránico.

que publicó Caridad Ruiz-Almodovar *La mujer musulmana* (Universidad de Granada, 1994) que constituyen una minuciosa compilación de la bibliografía existente sobre el tema desde el año 1980 hasta el 1994. Recoge referencias a la vida privada y social de la mujer árabe en la época contemporánea, en concreto, se citan entradas bibliográficas concernientes a biografías, nacionalismo, sociedad en general y sexualidad. La misma autora ha ido recogiendo y traduciendo los códigos de estatuto personal o *Mudawwana* de los distintos países árabes actuales en distintas publicaciones que recientemente ha reunido en un solo volumen titulado *El derecho privado en los países árabes: Códigos de Estatuto Personal*, (Granada 2005), donde se pueden constatar todas las reformas llevadas a cabo en los países árabes con la consiguiente mejora o avance en temas femeninos. También en el verano del 2007 la Universidad de Alicante ha celebrado un curso sobre el tema "La mujer y el Islam. Una visión plural", en el que intervinieron destacados profesores de Universidades españolas y egipcias, así como la conocida Fadela Amara, de origen argelino, fundadora en Francia de la asociación feminista "Ni putes ni soumisses", que ha desempeñado diversos cargos públicos y que recientemente ha sido nombrada Secretaria de Estado ante el Ministro de Vivienda y de la Ciudad. Se abordaron temas como la poligamia, el concubinato, el repudio y el adulterio a través de los textos y la literatura en siglos pasados y en la actualidad.

Más allá de nuestras fronteras podemos consultar los trabajos de los prestigiosos arabistas europeos: P. Guichard, *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente* (Barcelona, 1976); H. Pérès, *Esplendor de al-Andalus* (trad. de M. G. Arenal, Madrid 1983); Pellat, *Etudes sur l´histoire socio-culturelle de l´Islam (VIIe- XVe siecles)* (Londres 1976). Existen trabajos más recientes sobre feminismo en el Islam, como los de la profesora americana Margot Badran, *Feminist, Islam and Natión: Gender and the making of Modern Egypt (*Princeton University Press, 1995) e "Islamic Feminism: What's in a Name?" http://weekly.ahram.org.

2.- La segunda vertiente son los estudios realizados en los países donde la mayoría de la población son de religión islámica. Como no podía ser de otro modo, siempre ha habido autores preocupados por la posición y actividad de la mujer, o que simplemente nos informan del estado de ésta en un lugar o momento determinado. En esta línea está el trabajo de H. Lutfi titulado "Al-Sakhāwī`s Kitāb al-nisā`", *The muslim world* LXXI (1981), que extracta la participación social de la mujer egipcia del s. XV, que se dedicaba al cultivo de la tradición musulmana y otras ciencias afines. El pensador egipcio ´Abbās Maḥmūd. al-´Aqqad, en *La mujer en el Corán* (*al- Mar'a fī l- Qur'ān*, El Cairo, s.a.) también nos ofrece sus opiniones. Desde finales del siglo XIX, ha habido escritores que denunciaron en sus obras situaciones de injusticia y opresión

intentando promover un cambio para la mujer. Podríamos considerar como punto de partida la dos obras del egipcio Qāsim Amīn (1865-1908): *La Liberación de la mujer (Taḥrīr al-mar'a*), publicada en 1899, y dos años más tarde *La mujer nueva* (*al- Mar`a al-yadida*, 5ª ed. El Cairo 1928). Reclama mayor libertad para la mujer y arguye "… sorprende a algunos que yo reclame la libertad de la mujer y replican: ¿es que llevan argolla de esclavos? Si entendieran lo que es la libertad nada habrían objetado"[6].

Desde la literatura, además de los trabajos de investigación, actualmente en el mundo árabe se oyen multitud de voces cuyo tema es la mujer. Y entre ellas destacan nítidamente las de las propias mujeres musulmanas en todos los países. Ellas se han preocupado, desde finales del siglo XIX, por abordar temas relacionados con sus derechos y deberes a través de la narrativa (novelas y ensayos) y de la poesía. Se denuncian situaciones de inferioridad e intolerancia. Muy actuales y a modo de ejemplo podemos citar los ensayos de la marroquí Fátima Mernissi[7]. Las novelas de la libanesa Hannan al-Shaykh son igualmente interesantes, pues en *Mujeres de arena y mirra*[8] las protagonistas son mujeres recluidas en un orden social que concede privilegios al hombre y en el que ellas son condenadas a llevar una vida supeditada al elemento masculino. *Historia de Zahra*[9] fue prohibida en algunos países árabes por su crudeza al hablar de la opresión sexual de la mujer. En la faceta literaria sobresalen los poemas de la autora palestina Sulafa[10] y de otras escritoras sobre las que trataremos más adelante.

Cualquier trabajo sobre la mujer como elemento social se podría estructurar según épocas, países, clases sociales, ámbito rural o urbano etc, aspectos múltiples que son imposibles de abordar en un sólo análisis. Antes de entrar en

6 Apud. Mª. J. Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales,* Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Madrid-Sevilla, UAM-Andaluzas Unidas, D.L., 1989, n. 67, 27.

7 La trayectoria literaria de Fátima Mernissi es extensa y conocida fuera de su país, pues sus obras se han traducido a varios idiomas. En castellano podemos consultar entre otras, además de la ya citada en n. 2, el cuento para adultos, *Aixa y el hijo del rey o ¿quién puede más el hombre o la mujer?,* Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1990; *Las sultanas olvidadas*, Barcelona, Aleph Editores, 1997, en la que a través de quince siglos rescata del olvido a varias reinas del Islam, *Marruecos a través de sus mujeres,* Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2000. En la misma línea, pero de publicación más reciente, está *El hilo de Penélope,* Barcelona, Lumen, 2005. A través de las mujeres explora la confluencia entre tradición y modernidad en Marruecos. Los mitos literarios y pictóricos del mundo musulmán en relación al ideal de belleza femenina son desgranados en *El Harén en Occidente,* Madrid, Espasa Calpe, 2001. Otros trabajos son: la autobiografía *Sueños en el umbral,* subtitulada *Memorias de una niña del harén,* Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002 y *El miedo a la modernidad,* Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2007.

8 Trad. Del inglés de Pau Todó y Lluís Mª Todó, Barcelona, Ediciones del Bronce, 1996.

9 Trad. De Antonio Padilla, Barcelona, Ediciones del Bronce, 1999.

10 *Una voz palestina,* Introducción, traducción y selección por Ingrid Bejarano, Madrid, Letrúmero, 1998.

cualquier otra materia relacionada con la mujer islámica, veremos cuáles son los principios por los que se ha regido y guiado su actividad a lo largo de los siglos; por ello hablaremos de la mujer en el Corán y en la antigüedad. Después haremos un breve repaso por la situación actual.

Sin refutar que en el Corán, a pesar de situar a todos los creyentes sin distinción de sexo en el mismo plano ante Dios, se da preferencia al hombre sobre la mujer, el estado de inferioridad que sufre se cimentó sobre todo en otros factores, que envueltos en una aureola religiosa, establecieron claramente la diferencia de estatus para ambos sexos. La mujer islámica, aún hoy, se encuentra en medio de esta contradictoria dualidad –igualdad teológica y desigualdad social- cuyas consecuencias han marcado su imagen de forma negativa en las sociedades occidentales. El repetido perfil femenino que se ha extendido en la mentalidad occidental deriva de la consideración del estatus social de la mujer musulmana según estrictos criterios islámicos, pero es necesario advertir y puntualizar, tal y como vamos a hacer a continuación, que algunos de ellos han sido manipulados a lo largo de los siglos. Esa imagen se corresponde con el perfil de una mujer relegada a un papel secundario y dependiente en todos los niveles.

El Corán revelado por Dios y el ḥadīṯ, que contiene los dichos y hechos del profeta Muḥammad, es decir la tradición o *sunna* establecida por él como ejemplo que guíe la conducta del creyente, son las dos bases fundamentales en la configuración del "orden ideal islámico"[11]. En el Corán encontramos la sura o capítulo IV titulada *al-Nisā'* (Las mujeres), por ser la temática principal que la compone. Esta sura consta de 176 aleyas o versículos, -es una de las más largas del texto-, y aborda asimismo cuestiones referentes a los huérfanos, la herencia, y pasajes contra los infieles. Aunque sobre el matrimonio no es éste el único sitio donde se trata, en la aleya 3 dice: "si teméis no ser justos con los huérfanos, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, casaos con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitareis mejor el obrar mal". En la primera parte de la aleya se permite la poligamia simultánea, pero en la segunda algunos modernistas ven una prescripción implícita de la monogamia, porque ningún hombre es capaz de tratar con imparcialidad a sus esposas[12], y así se recoge en la aleya 128: "No podéis ser equitativos con vuestras mujeres aunque queráis".

La poligamia era una costumbre que se practicaba en la mayoría de los pueblos orientales de la antigüedad, pero no existía ningún tipo de regulación legal a este respecto. El número de esposas era ilimitado y la mujer era una

11 I. Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz", en Mª. J. Viguera (ed.), "La mujer", *o. c.*, 35.

12 J. Cortes, *El Corán,* Madrid, Editora Nacional, 1979, n. 3, 150.

posesión más del marido con el mismo rango que cualquier otro bien material. Por ello, el Islam lo reguló como una mejora en la condición social femenina, y limitó el número de esposas a cuatro, tal y como se recoge en la aleya citada. Prescribe también esta sura la dote que debe recibir (aleya 4), la herencia de sus padres o del marido (aleya 7), ahora pasa de ser objeto heredado a heredera, etc. También, junto al matrimonio, el Islam permite el repudio o el derecho unilateral del hombre a disolver el lazo matrimonial de modo inmediato e irrevocable. Se asumió esta práctica preislámica, pero se la definió como "el acto permitido más odiado por Dios". Se instó pues al hombre y se le recomendó la reconciliación, y se exige la figura de dos árbitros para mediar entre la pareja. Pero a pesar de estas novedosas condiciones, la desigualdad es evidente, pues sólo atribuye al varón la decisión del repudio[13].

Sobre el trato a las mujeres, que está explicado especialmente entre las aleyas de la 15 a la 43 y de la 127 a la 135, podemos detenernos en una cuestión que tiene y ha tenido repercusión en occidente y es la de golpear a la mujer. La aleya 15 dice: "llamad a cuatro testigos contra aquellas de vuestras mujeres que cometan deshonestidad. Si atestiguan, recluidlas en casa hasta que mueran o hasta que Dios les procure una salida". Con la salida se refiere a una solución que les evite la reclusión perpetua, en definitiva el arrepentimiento (Cortés: 153). En IV, 34, dice: "¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen no os metáis más con ellas…" Al parecer, esta rebelión se refiere a la infidelidad o deshonestidad como en la aleya anterior, aunque no todas las escuelas jurídicas están de acuerdo en que ése sea el tema de la rebelión (Cortés:156) y de ahí que se puedan cometer abusos golpeándolas por otros motivos; pero el texto coránico es más explícito sobre este asunto, en XXIV, 2, leemos: "Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno…" Aquí no se dirige única y exclusivamente a las mujeres, sino a los dos sexos por igual, pero nunca en la prensa hemos oído hablar de los azotes o la condena de ningún hombre por este tema, sí de castigos, mucho más duros que el prescrito por el Corán, a mujeres. Este puede ser un ejemplo de cómo se ha abusado en nombre de la religión.

El texto sagrado contiene otras referencias a cuestiones femeninas. En II, 221-242, se habla del matrimonio, la menstruación, la cópula y el repudio o acerca del derecho unilateral del hombre a disolver el lazo matrimonial. En II, 233, se trata sobre el cuidado de los hijos; en LXV, 6, se habla del mantenimiento económico de las madres y otras alusiones o mandatos a las mujeres junto con los hombres. En el Corán está contenida expresamente también la

13 C. Ruiz de Almodóvar, *Historia del movimiento feminista egipcio,* Granada, Universidad de Granada, 1989, 19-20.

dualidad existente en la vida de la mujer: igualdad espiritual y moral con el varón e inferioridad femenina en el plano social y jurídico, porque "los hombres están un grado o *darayŷa* por encima de las mujeres"[14]. Teológicamente no hay ninguna diferencia con el varón, les corresponde por igual la misma recompensa en el otro mundo si han cumplido con los preceptos expresados en la revelación. Podemos ilustrarlo con algunas aleyas, aunque no se refieren a la mujer de forma individualizada, sino que se menciona a hombres y mujeres juntos, como en XXXIII, 35, que dice:

> "Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios".

Al mismo tiempo, es una especie de guía espiritual de los actos que se han de realizar para obtener la recompensa divina. En la misma línea está la aleya 73 de la misma sura y en IV, 124, podemos leer: "El creyente, varón o hembra, que obre bien entrará en el Jardín y no será tratado injustamente lo más mínimo". En otras ocasiones se menciona qué clase de obras son necesarias a los creyentes para entrar en el paraíso; algunas repiten lo dicho anteriormente, en XIII, 22-24, leemos:

> "quienes tienen paciencia por deseo de agradar a su Señor, hacen la azalá, dan limosna, en secreto o en público, de lo que le hemos concedido y repelen el mal con el bien, estos tendrán la Morada Postrera, /los jardines del Edén en que entrarán junto con aquellos de sus padres, esposas y descendientes que fueron buenos…"

La inferioridad de la mujer en el plano social y jurídico se manifiesta en otros momentos, como en la aleya: "…los hombres están un grado por encima de ellas" de II, 228; también en IV, 34, dice: "los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan (en sus mujeres)". De estas dos controvertidas aleyas se deduce una sustancial diferencia de estatus derivada del reparto de los diferentes papeles que ambos sexos desempeñaban en la sociedad, y en el que el hombre salía favorecido. Pero esto no es una exclusividad, ni tampoco un invento de la sociedad islámica. De un modo simple, pero claro, la mujer por tradición se dedicaba a labores domésticas y al cuidado de los hijos, mientras que el hombre aportaba el sustento económico a la unidad familiar[15]. El pro-

14 Corán, II, 228.
15 C. Ruiz de Almodóvar, "Historia", *o. c.*, 15-16.

blema surge cuando se toma al pie de la letra el contenido y poco a poco se va ampliando, fortaleciendo y haciendo valer la superioridad masculina, al tiempo que se consolida la condición inferior de la mujer. Llega a ser el sujeto de comentarios como el de Averroes, que arguye que las mujeres están relegadas al servicio de sus maridos y especializadas en la procreación, la crianza y la lactancia; de esta forma, sus aptitudes se ven anuladas y por ello su vida transcurre a menudo como la de las plantas. Doblan a los hombres en número y constituyen una pesada carga para ellos, que son quienes las alimentan; tan sólo cuando la necesidad lo exige, se ven obligadas a hilar y tejer para ganarse la vida[16].

Para la herencia de los padres, los hijos varones están por delante de las mujeres. Se dice en II, 11: "Dios ha ordenado lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras…" La superioridad en este y en otros ámbitos es explicada por los exegetas de distintas formas, "unos dicen que el privilegio del hombre sobre la mujer es el derecho al repudio puesto por Allāh en su mano, otros atribuyen esa superioridad a la fortuna y los medios de vida y por último otros lo achacan al testimonio, ya que el del varón es más completo que el de la mujer, el de ésta sólo vale la mitad que el del hombre"[17]. En el texto sagrado queda clara también la exclusión de la mujer de los asuntos públicos en IV, 34; en XXXIII, 33, 53, 55 y 59 donde se recomienda a las mujeres el ocultamiento de varones que no tienen un parentesco cercano; la sura XXIV, 31 dice:

> "Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adornos que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros y a sus propios hijos…".

El uso del velo, más que un precepto religioso, era un convencionalismo social considerado un símbolo de honestidad, castidad y honor, y un signo de distinción que en su momento diferenciaba y separaba a las mujeres libres de los grandes palacios y a las esclavas que libremente se movían por la calle. Esta costumbre fue implantada por la refinada corte de los abbasíes en el siglo VIII, y ni siquiera entonces era una costumbre propia, sino que fue imitada de otras culturas, pues era una práctica social muy extendida en el próximo oriente desde la antigüedad[18]. Los exegetas interpretaron este pasaje asegurando que el Islam ordenaba y decretaba el uso del velo que cubría la cara de la mujer.

16 M. Marín, *Mujeres en al-Andalus,* Estudios onomásticos-biográficos de al-Andalus XI, Madrid, CSIC, 2000, 253.

17 I. Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz" en Mª. J. Viguera (ed.), "La mujer", *o. c.*, 35-36.

18 C. Ruiz de Almodóvar, "Historia", *o. c.*, 32-36.

Esta costumbre social quedó así asimilada por la sociedad como un precepto islámico en los primeros tiempos del Islam y fue perdiendo su carácter de distinción social.

En el Hadiz, segundo pilar que regula el orden social ideal mencionado, transmitido por Abū Sa´īd al-Judrī, el Profeta presenta a la mujer como un ser defectuoso, pues "el hecho de que su testimonio valga la mitad que el de un hombre demuestra que su inteligencia es defectuosa y que algunas de sus prácticas religiosas, como la oración, el ayuno y la peregrinación, queden sin valor por causa de la menstruación es prueba de una religiosidad defectuosa"[19]. En un hadiz se dice que tiene los defectos de la costilla de donde fue creada, ya que como ésta está torcida en su parte superior y si se la intenta enderezar se rompe, así de torcida es la mujer. Si la costilla no se toca, siempre permanece torcida, lo que quiere decir que los defectos de la mujer son imposibles de superar[20]. De esta forma y con interpretaciones y normas ofrecidas por sabios musulmanes a lo largo de los tiempos, se trató de excluir a las mujeres de la religiosidad y de los cultos públicos. Pero fue imposible conseguirlo, porque siempre las mujeres encontraron un resquicio. Ya dice el historiador Roy Mottahedeh que "el hecho de identificar las creencias religiosas de una sociedad concreta no quiere decir en absoluto que esas creencias determinen paso a paso la conducta de quienes las aceptan formalmente"[21]. Por ello, en la historia de las sociedades islámicas ha habido siempre una constante tensión entre las creencias y las prácticas sociales.

Han existido autores que han recogido biografías de mujeres piadosas, y hasta santas, que nos ofrecen las pautas necesarias para la inserción de la mujer, pública y privadamente, en el núcleo de la religión. En primer lugar podemos citar las biografías de las esposas de Muḥammad, sobre las que hay revelaciones recogidas en el Corán, XXX, 28-34, son consideradas como "madres de los creyentes" y con una discriminación positiva que las diferencia del resto de las musulmanas. Nos sirven de pauta para saber qué prácticas religiosas son las más frecuentes y mejor aceptadas entre las mujeres: son el ayuno y la limosna[22]. La caridad, aunque es un precepto que obliga a ambos sexos, se convirtió con el correr de los años en la devoción más acorde con el sexo femenino, sobre todo de las mujeres de nivel económico alto que destinaron grandes sumas de dinero a construcciones de mezquitas, cementerios, hospitales y fundaciones para viu-

19 Passim. I. Fierro, "La mujer ", *o. c.*, 36.

20 *L. c.*

21 M. Marín, "Cercanas a Dios: la religiosidad de las mujeres en algunas sociedades islámicas pre-modernas" en Mª I. Calero Secall (Coord.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural,* Universidad de Málaga, Atenea, Estudios sobre la mujer, 2006, 44.

22 *Ib.*, 47-48.

das y huérfanos. Muchas de ellas son conocidas en oriente y occidente islámico porque llevaron el nombre de la benefactora.

Se tienen noticias de que mujeres andalusíes de alta posición social, esposas o concubinas de emires, califas y reyes, mandaron levantar mezquitas, cementerios, leproserías e incluso fuentes públicas como Subh, la concubina del califa cordobés al-Hakam II[23]. En El Cairo de los mamelucos, M. Marín destaca a la viuda de un emir llamada Kalīla al-Tatarīyya, que creó fundaciones para mujeres desamparadas. Las mujeres de la familia de los otomanos dejaron en todo el imperio huellas de su piadosa generosidad: por ejemplo, la hija de Sulaymān el Magnífico construyó en Istambul un complejo compuesto por mezquita, madrasa, escuela primaria, hospital y cocina que repartía comida entre los pobres[24]. Existe algún que otro caso más, aunque la gran mayoría permanece en el anonimato. El período mejor documentado es el otomano y se sabe que mujeres de posiciones menos elevadas también se entregaron a actividades benéficas. La creación de fundaciones pías está relacionada con la propiedad, lo que demuestra que a ricas y a menos solventes les fue posible la práctica de la caridad y la donación de limosnas, porque la ley islámica las reconoce como legales propietarias de sus bienes, de los que pueden disponer libremente. A pesar de todo, esto no es un hecho continuo sino una lista de casos excepcionales.

No le está negado a la mujer instruirse en la ley religiosa. Al contrario, pues al parecer, el Profeta deseaba que estuvieran tan bien instruidas como los hombres. Destacan, desde los comienzos del Islam, ʻAīša y su hermana y algunas integrantes del círculo de los primeros califas. Se conocen nombres de otras mujeres de los siglos posteriores que se hicieron notar por su erudición. Sin embargo no se les permite, desde un primer momento, la participación en la guerra santa, aunque pueden ser auxiliares y enfermeras. Se las excluye del poder político, en virtud de un hadiz que dice así: "no prosperará un pueblo que ha puesto a una mujer al frente de sus asuntos", al parecer propagado por los enemigos de ʻAīša. Otras mujeres ejercieron también el poder en momentos determinados, según Fátima Mernissi las cita en su obra *Las sultanas olvidadas*[25].

La labor fundamental de la mayoría de las mujeres fue el cuidado de la casa, del esposo y de los hijos. Dentro del hogar sobresale su papel como madre. También están obligadas, según el derecho malikí, a los servicios de la

23 G. López de la Plaza, *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión,* Málaga, Universidad de Málaga, 1992, 68, ofrece una relación de fundaciones pías femeninas en al-Andalus.

24 M. Marín, "Cercanas", *o. c.*, 49.

25 Cf. n.2

casa, como hacer el pan, barrer, cocinar, cuidar de los enseres, etc, actividades que pueden ser realizadas por sirvientes en las familias de clase alta. Hay otras actividades que las mujeres pueden desempeñar, algunas remuneradas, que el hadiz se encarga de aprobar o reprobar. Una muy estimada porque se podía realizar en la intimidad del hogar es la de hilar; así dice el hadiz: "las mejores entre vosotras son las que tienen más habilidad para hilar". La actividad fue muy importante en la Edad Media; hay documentadas mujeres que mantuvieron a sus familiares con su trabajo, así Zaynab, la hermana del Mahdí almohade Ibn Turmart[26]. Otras actividades remuneradas eran la de nodriza (Corán II, 233), que además crea todo un problema de afinidad entre las personas implicadas en dicho acto (Corán IV, 23), o la labor de las sirvientas.

Por las fuentes históricas conocemos, tanto en oriente como en occidente, a ciertas mujeres en función del protagonismo social del hombre. En las cortes se llama por su nombre propio a madres, esposas, concubinas, hijas, abuelas, nietas, hermanas y algunas esclavas; así ocurre en la corte de los omeyas de Córdoba, donde conocemos sus antropónimos por algún hecho determinado. Pero si atendemos a todo lo que hemos dicho hasta el momento, vemos que la mayoría de las que se asoman en los textos escritos son mujeres de clases sociales altas. El resto está relegado al hogar y al anonimato.

Expuesto esto, hay que advertir que en las sociedades medievales en las que nació y se extendió el Islam, imperaba ya un régimen patriarcal, dominante en la época en otras sociedades. Por lo tanto, su sistema de valores ya daba preferencia al hombre sobre la mujer, por lo que no se puede considerar que ello fuera una norma de comportamiento impuesta por el Islam. Antes de la predicación de Muḥammad, la mujer ya estaba sometida desde su nacimiento y a lo largo de su vida a la autoridad masculina, primero del padre y luego del esposo, o de su dueño en el caso de las esclavas. Lo que se desconoce, y es una ignorancia casi generalizada, es que el Islam en el contexto histórico y social en el que surgió, otorgó y reconoció a la mujer derechos de los que esta carecía en la etapa preislámica, pues permitió, prohibió y estableció determinadas cuestiones que en cualquier caso elevaron la condición femenina: el Islam permitió la poligamia y el repudio, ambos con limitaciones; el Islam prohibió el infanticidio cuando algunas sociedades limítrofes enterraban vivas a las niñas recién nacidas; también prohibió considerar a la mujer un bien más que se transmitía como herencia; el Islam concedió a la mujer el derecho a heredar, a la propiedad privada, a la educación, al trabajo y a la libertad de expresión (Corán LVIII, 1[27]).

26 A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, Tetuán, Marroquí, 1957, I, 26.
27 Cf. M. Sobh, "Historia", *o. c.*, 192-194.

Pero, en definitiva, estas circunstancias están fundamentadas en la estructura familiar árabe que reposa en el sistema patriarcal, manipulado por el varón durante siglos y todavía imperante en esa cultura. La arabista Caridad Ruiz escribe:

> "Una vez establecida socialmente la diferencia entre ambos sexos y recogida en el Corán, al hombre le fue fácil en las distintas épocas mantener su estatus preferencial, gracias a la inigualable ayuda prestada por el Islam, que con un sistema integrador de religión y sociedad, se encargó de impedir cualquier intento de variar este sistema social"

Sigue diciendo la autora:

> "de esta estructura familiar que paradójicamente fue conservada y mantenida por las madres y demás miembros femeninos, resultan los nuevos déspotas machistas y las nuevas sumisas, que reproducirán las pautas de comportamiento tradicionales establecidas y perpetuarán, generación tras generación, el estatuto de inferioridad de la mujer"[28].

La reflexión que podría incluso aplicarse no sólo a sociedades islámicas, refleja la situación de una parte de las mujeres orientales apalancadas sobre un sistema patriarcal y dominadas por el varón.

Hoy ya no debemos limitar la visión de la mujer en el Islam a las normas de comportamiento religioso y social establecidas en el Corán y la sunna. Factores sociales imbricados con la religión han perpetuado el estado de inferioridad y desigualdad civil y legal de la mujer musulmana. El culpable no es en sí, ni únicamente, el Islam, pues en determinadas cuestiones son los propios musulmanes los que han convertido en preceptos religiosos las leyes e imposiciones de los hombres[29]. Ello ha marcado al Islam con la impronta del estancamiento y, lo que es más grave, se ha privado a la mujer de los derechos que su religión les había otorgado.

En el siglo XVIII, en Europa los movimientos por la libertad e igualdad de los sexos fueron erosionando el sistema patriarcal. En las sociedades islámicas la vinculación entre religión e identidad cultural propició la permanencia por más tiempo de esta organización familiar, pero no ha impedido que el contacto con occidente favoreciera la creación de movimientos a favor de la liberación de la mujer. Pioneros en este terreno, en el siglo XIX, fueron un grupo de intelectuales egipcios, que tras su estancia de estudios en Europa, consideraron seriamente la posibilidad de adaptación de su credo a la modernidad, conscientes de que para ello había que dar grandes pasos en el desarrollo social y los

28 C. Ruiz de Almodóvar, "Historia", *o. c.*, 36-37.
29 M. Marín, "Cercanas", *o. c.*, 46.

derechos civiles para que la mujer fuera un sujeto activo, ya que su enclaustramiento ponía freno a cualquier progreso social. Pensaban que el Islam no se podía oponer a ello, ya que el texto coránico, en su origen, otorgó a la mujer derechos que otras sociedades tardaron siglos en conseguir.

Coincidiendo con la colonización europea de los países árabes, el citado Qāsim Amīn, abanderado feminista egipcio, escribió a finales del siglo XIX, dos libros claves sobre este asunto que citamos al comienzo de este artículo. La importancia de ambos estriba en que en ese momento emergen con fuerza los movimientos nacionalistas árabes en enfrentamiento directo con el colonialismo europeo. Él consideró que la base del desarrollo social para conseguir la independencia política debía pasar por una reforma de la sociedad y para ello era necesaria la participación de todos los individuos, y aseguró: "la mujer es un requisito esencial para el desarrollo nacional". Movimientos con las mismas intenciones, pero encabezados por mujeres, surgen sucesivamente en este y otros países: en Egipto la Unión feminista Árabe (1919), la Liga de mujeres del Líbano (1943), en Marruecos el Partido Unión Nacional de Fuerzas Populares o en Túnez la Unión Nacional de Mujeres Tunecinas (1955). Al tiempo, un valiente grupo de mujeres en cada país, con educación universitaria, comienza una intensa y activa labor social en defensa de los derechos, de la igualdad y de la libertad de la mujer en los países de religión islámica. Sin duda, todo esto es difícil por la gran implicación de la religión en la organización social[30].

De todas formas, abordar el problema de la mujer musulmana en la actualidad no es menos complicado que en la época medieval, por la heterogeneidad de la población femenina de todos los países de religión musulmana, y por la diferente situación social y política imperante en cada uno de ellos, donde aún hoy conviven estructuras familiares cuasi tribales y patriarcales con otras modernizadas. Mujeres del ámbito rural y mujeres ciudadanas son dos realidades bien distintas. Se puede decir que en la mayoría de los países conviven la tradición y la modernidad. Las mujeres ciudadanas que participan de la modernidad son mujeres cultas, profesoras de universidad, periodistas, escritoras, psicólogas, sociólogas corresponsales de periódicos en el extranjero etc. En muchos casos no han renunciado a sus creencias religiosas, pero someten al Islam a una revisión constante y defienden que con su vida son ejemplo de independencia femenina y protagonistas de primer orden del movimiento feminista musulmán.

Podemos citar a la egipcia Rawda Ashour (60 años), profesora de la Universidad del Cairo y conferenciante asidua en nuestro país, autora de una trilo-

30 G. Martín Muñoz (ed.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb,* Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1995, 9-10.

gía sobre Granada, (en la que por cierto critica duramente a nuestros reyes Católicos). La libanesa Nadal Dallal (51 años) directora de un proyecto financiado por la UNESCO para la difusión de la literatura árabe, prácticamente ignorada por la población occidental, más aún si hablamos de literatura femenina. Mucho mejor conocida en círculos españoles es Fátima Mernissi, socióloga y escritora marroquí, galardonada en el año 2003 con el premio Príncipe de Asturias de las Letras. Sin renunciar a sus creencias religiosas, se ha labrado un currículum envidiable: licenciada en Ciencias Políticas en su país, se doctoró en la Sorbona en Sociología y es una autoridad reconocida en estudios coránicos. Es asesora de la UNESCO sobre la situación de la mujer en las sociedades islámicas. Vive entre oriente y occidente, pues en su país es profesora de la Universidad de Rabat y a occidente viaja con frecuencia por asuntos de trabajo y se esfuerza por ofrecer una imagen del Islam más real y actual. En su extensa producción, traducida a varios idiomas, nos ofrece fundamentalmente la problemática de las mujeres marroquíes con gran realismo, hasta el punto de que algunas de sus obras han sido criticadas duramente por sus compatriotas e incluso prohibidas.

Entre ellas destacan: *Marruecos a través de sus mujeres*, en la que entrevista a una serie de mujeres marroquíes de distinta condición social, con los problemas que aportan sobre todo las trabajadoras de estamentos sociales más bajos como las tejedoras de alfombras. *El harem político, el Miedo a la modernidad* o *Las sultanas olvidadas,* son otros libros donde nos quiere demostrar que en todos los tiempos del Islam ha habido mujeres arrojadas que han sobresalido, en este caso por su actividad política. *Sexo, ideología e Islam*, contiene algunos pensamientos que han sido muy criticados; parte de esas críticas se pueden leer en Internet. Ha escrito también *Aixa y el hijo del rey o ¿quién puede más el hombre o la mujer*, *El harem de occidente y Sueños en el umbral*. *Memorias de una niña del harem*. Esta última es autobiográfica y nos expone los puntos de vista distintos de las mujeres con las que ha convivido en su infancia y juventud: su abuela, su madre, tías, primas y las mujeres que trabajan en la casa familiar. Unas viven asfixiadas por la educación recibida y con ansias de escapar; otras, por el contrario, se mantienen firmes en los principios en los que han sido educadas sin reaccionar ante la desigualdad y la falta de libertad. En definitiva, su amplio y profundo conocimiento del texto coránico, así como de las ciencias religiosas, le ha permitido denunciar los excesos del Islam y al mismo tiempo resaltar sus valores, pero todo en función de los problemas que afectan a la mujer musulmana, todavía hoy relegada en los ámbitos económico, legal, político, social y también familiar. Hay otras escritoras marroquíes en la misma línea.

Evidentemente la rígida tradición islámica persiste en algunos países más severamente que en otros. Así, Badrya al-Bishur, de Arabia Saudí, reconoce la

existencia de una marcada separación de sexos en su país, hasta tal punto que hombres y mujeres no pueden pasear juntos por la calle, pero nos cuenta cómo los jóvenes solucionan hoy día este problema a través del Chat o los mensajes de los móviles. Destacamos el caso de las libanesas Hanan Shaykh (n. 1944), cuyas obras han estado prohibidas en su país por denunciar con gran crudeza la opresión sexual de las mujeres. Fue la primera mujer que realizó personalmente una gira por diferentes ciudades de EEUU para dar a conocer el movimiento feminista libanés. Ella constata un hecho que coincide en parte con el pensamiento de F. Mernissi. Asegura H. Shaykh: "Las audiencias occidentales, supuestamente muy cultas e informadas, revelan una ignorancia casi total de nuestro modo de vivir y de ver, y los estereotipos creados se resisten a morir"[31]. Siguen las mujeres musulmanas saliendo de su mundo para mostrar a occidente que están tan capacitadas como el resto para trabajar y poco a poco ir cambiando la realidad de las que no son tan afortunadas. Artículos relacionados con la mujer actual en el Islam son cada vez más frecuentes. En la revista divulgativa marroquí *Version Homme*, el nº30, correspondiente al mes de marzo de 2005, dedica su portada y varios reportajes a la actividad de las mujeres en todos los frentes, político, cultural, social, etc. En el 2006, la palestina Sana Aranki, la marroquí Asma Lamrabet y la libanesa Khatoun Haidar expusieron sus puntos de vista sobre el peso de la tradición islámica en la mujer en las Jornadas *Mujeres islámicas y derechos civiles*, organizadas por el Instituto de la Mujer y el Movimiento por la Paz celebradas en el mes de octubre en Madrid. Asimismo existen suplementos semanales de periódicos españoles que abren sus páginas temas femeninos relacionados con el Islam, como por ejemplo *Mujer hoy*, cuyo número del 19 de Enero incluye un artículo sobre el uso del velo.

Al-Bishur, Mernisi, Ashour, Shaykh y otras como ellas utilizan las letras como vehículo de expresión y de opinión, dada su dimensión internacional, para denunciar la situación de la mujer condenada a cumplir con arraigadas tradiciones que fuera de su ámbito propio tienen aún menos sentido. Es el caso de la autora Marie Thérèse Cuny, conocida como Leila, en cuya obra autobiográfica titulada *Casada a la fuerza*[32] presenta el problema de una joven marroquí con nacionalidad francesa y educada en occidente, forzada a someterse a una ley no escrita que la obliga a casarse con un desconocido.

Una situación parecida recoge la ópera prima, titulada *Cérémonie,* de la antropóloga marroquí Yasmine Chami (1967), que nació en Casablanca y pasó su infancia en Marruecos, pero al iniciar sus estudios secundarios se trasladó

31 Entrevista "Occidente revela una ignorancia total del mundo árabe", www.puntog.com.mx

32 Leila, *Casada a la fuerza. Una mujer nacida en Occidente sometida a la tradición musulmana,* Editorial Martínez Roca, 2005.

a París, donde reside actualmente. *Cérémonie* es hasta el momento su única obra[33]. La protagonista es Khadiya, una arquitecto que vive en París y que tras su separación matrimonial regresa a su casa de Marruecos con motivo de la boda de un familiar. Allí coincide con una prima suya, Malica, casada por amor pero con la pesada losa de ser una mujer estéril. Este encuentro se convierte en un motivo para recordar el pasado de la familia en analepsis. En esos recuerdos está latente el sufrimiento y la rebelión de la mujer marroquí atrapada por las tradiciones en el ámbito familiar y doméstico. Chami indaga en los gozos y las sombras de la mujer en Marruecos y en la influencia del universo cultural y social islámico en la vida afectiva y en las relaciones familiares y amorosas.

Pero el trabajo para favorecer la situación de la mujer no está única y exclusivamente en manos de escritoras o periodistas. En los países de religión islámica se ha llevado a cabo una serie de reformas del derecho privado, reformas de los Códigos de Estatuto Personal. El derecho de familia o los Códigos del Estatuto Personal, vigentes en las países árabes, es lo que menos ha evolucionado y que menos modificaciones ha sufrido a lo largo del tiempo. Ello supone el mayor escollo para la equiparación del hombre y la mujer en el Islam hoy. Pero precisamente ahora la reforma de estos estatutos conocidos como *Mudawwana* supone un cambio revolucionario cuyos abanderados son precisamente mujeres musulmanas.

En los países islámicos, las relaciones familiares están reguladas por sus propios códigos de estatuto personal, que se basan en el derecho islámico, y éste a su vez en el Corán y en la Sunna. Las variadas interpretaciones que las distintas escuelas jurídico-religiosas han hecho de los pasajes coránicos establecen innovaciones en el código jurídico que cambia de unos países a otros según la escuela dominante. Es decir, todas estas disposiciones legales tienen un mismo origen pero no todas son exactamente iguales. En cualquier caso, y sobre todo en los últimos años, estos códigos han supuesto un avance para el derecho islámico frente a la inmutabilidad del Corán, y de modo generalizado han sufrido reformas que han jugado a favor de los derechos de la mujer con el fin de mejorar su condición jurídica, adecuándose a los cambios sociales[34]. No viene al caso repasar cada uno de ellos, pero por proximidad y a título de ejemplo, abordaremos el código de familia marroquí. Éste y el tunecino han experimentado mayor grado de innovación y reforma.

La *Mudawwana* marroquí que se puso en vigor en 1957 mantenía la situación de discriminación tradicional de la mujer. Sus "derechos" se limitan a

33 Y. Chami-Kettani, *Cérémonie*, Casablanca, Le Fennec, 2004.

34 Cf. trabajo de Caridad Ruiz de Almodóvar sobe el derecho privado en los países árabes citado al comienzo de este artículo.

atender a su esposo, a recibir el mismo trato que el resto de las mujeres de su esposo, puesto que la poligamia no ha sido abolida aún, y a visitar a sus padres, a lo que se añade la humillante situación de ser condenada durante toda su vida a ser menor de edad, con lo que se perpetúa así su sumisión a los hombres de la familia.[35].

La primera modificación se produjo en 1992 cuando un grupo de mujeres, agrupadas en la Unión de Acción Femenina, se movilizaron para exigir reformas en la *Mudawwana*. Entre las reformas que se aprobaron destaca la capacidad de la mujer para solicitar el divorcio, pero en compensación a ésta, la mujer divorciada perdería la custodia de los hijos en el caso de contraer un nuevo matrimonio. Se establece también la posibilidad de que la mujer obligue a su futuro marido a incluir en el contrato matrimonial una cláusula en la que se especifique que se compromete a no contraer matrimonio con otra mujer. La poligamia no queda totalmente suprimida, pero en cualquier caso es importante el hecho de que se reconozcan determinadas normas que regulen o limiten esta práctica, como la ya citada o la obligación del marido, si dicha cláusula no existiera, a informar a la primera esposa de su intención de casarse de nuevo, así como la futura esposa tiene el derecho a ser informada de que está casado. Aunque las desigualdades todavía son importantes, el repudio aún no se ha eliminado, pues se practica aunque con limitaciones, se mantiene la desigualdad en la herencia ya que es la mitad del hombre, se pierde la custodia de los hijos por parte de la mujer divorciada, etc. Lo más importante de este hecho es que por primera vez, y a petición popular, el sagrado texto de la *Mudawwana* era sometido a revisión. Su leve modificación fue interpretada como una lenta apertura democrática impulsada por el fallecido Hassán II.

Pero la pervivencia en Marruecos de estructuras familiares tradiciones junto a otras de corte más moderno mantiene una dualidad social cuya fusión es difícil, pues la diferencia entre las mujeres rurales y las mujeres ciudadanas es relevante. A pesar de todo, las mujeres marroquíes en los últimos años han fundado asociaciones, tanto de carácter político como civil, desde las que plantean sus reivindicaciones. Las presiones al gobierno han conseguido fraguar medidas gubernamentales para la mejora de su situación. Se ha elaborado un Plan de Integración de la Mujer al Desarrollo (1999), en la misma línea de los firmados en otros países. Aunque los resultados no han sido los esperados a causa de la falta de unanimidad nacional para llevar a cabo dicho Plan, y todavía sigue paralizado, las esperanzas están puestas en el compromiso de Mohamed VI con

35 Sobre la mujer marroquí en la actualidad y la reforma de la Mudawwana cf. Mª D. López Enamorado, "Mujeres marroquíes es transición", en A. Torres García y R. Velasco de Castro (eds.), *El Magreb hoy. Estudios sobre historia sociedad y cultura,* Sevilla, Alfar-Ixbilia, 2004, 61-85.

los valores de la Democracia y el Progreso. Entre los puntos que incluye este plan están:

- La alfabetización de la mujeres, dado el alto índice de analfabetismo existente entre las adultas y las pertenecientes al ámbito rural, y en las zonas urbanas 5 de cada 10 mujeres son analfabetas y todavía un alto porcentaje de niñas no están escolarizadas.
- La participación de la mujer en la economía y, por lo tanto, en el desarrollo económico de su país. Es muy significativa la precariedad del trabajo femenino, tanto por la falta de una preparación profesional, como por los reducidos salarios, sin contar que en los sectores tradicionales el trabajo fuera de casa está mal visto.
- La inclusión de la mujeres en los ámbitos jurídico, político e institucional, dado que la participación de la mujer en la política sigue siendo hoy muy limitada[36].

El principal obstáculo al progreso social de las mujeres en los países árabes a partir de las reformas de la *Mudawwana* es el auge creciente del islamismo, y la influencia de partidos políticos apegados a la tradición, cuyo objetivo es islamizar la modernidad y no la modernización del Islam. Lo más significativo y peligroso en este aspecto es que los partidos y movimientos islamistas han conseguido penetrar y movilizar a una parte importante del colectivo femenino, en el que impera todavía un alto índice de analfabetismo[37].

Como conclusión, en todas las sociedades y también en el desarrollado occidente, las mujeres han tenido que luchar y esperar para que la historia dejara de considerarlas agentes colaterales. Hoy son protagonistas y sujetos activos de la historia contemporánea. La mujer islámica también ha recorrido un largo camino, quizá con obstáculos mayores, puesto que estrictas concepciones religiosas y sociales juegan en su contra. Ahora eleva su voz y sale fuera y, sin duda, existe un movimiento feminista musulmán con voces y autoridades destacadas que luchan y se pronuncian dentro y fuera de sus países, consiguiendo logros pequeños para las sociedades occidentales, pero importantes en colectividades en las que todavía impera un modo de vida tradicional dominado en las esferas más importantes por el lado masculino.

Ofrecen una versión diferente del Islam y la mujer, y pueden ser la referencia que impere a partir de ahora, porque ellas son árabes, persas o turcas, pero también musulmanas, en muchos casos hijas o nietas de familias muy tradicionales. Ellas han traspasado esa visible barrera social, viajan al extranjero y pre-

36 Cf. *Ib.*, 73-85.
37 Cf. Mª Sela Méndez, *Mujer en Marruecos,* www.igadi.org.

tenden cambiar su entorno observándose desde fuera y mirándose desde dentro. Son mujeres que han dado un gran salto generacional que va más allá del cambio de mentalidad de sus abuelas y de sus madres. Es un salto en el tiempo para intentar conjugar Islam y modernidad. De estas familias más tradicionales han surgido las voces más potentes del movimiento feminista, mujeres que, sin renunciar a su condición árabe e islámica, trabajan para mejorar la situación de la mujer, en cuestiones que no atañen al uso del velo, considerado un signo de represión en occidente, pero con un significado muy distintos para algunas de sus portadoras que se enorgullecen de llevarlo como signo y símbolo de su identidad cultural y nacional. Su preocupación va más allá de ello, pues luchan contra una tradición, una herencia y una cultura que se han mantenido inalterables durante demasiado tiempo y que fraguaron su condición de "persona oprimida, explotada, menospreciada, manipulada, atrasada, privada del control de su propia suerte y considerada incapaz e inepta para poder desarrollar los deberes públicos"[38].

Es incuestionable que son las propias mujeres musulmanas, también dentro del ámbito político, las que denuncian no sólo el exceso de determinados preceptos coránicos, sino que, unido a ello, luchan por la reforma y la modificación, así como por la abolición de tradiciones ancestrales todavía arraigadas en la sociedad islámica. Lo más importante es que ya cuentan con apoyos institucionales, pues sólo a través de los órganos de gobierno se pueden conseguir cambios radicales, y consolidarlos a través de su reconocimiento en las leyes gubernamentales que rigen las pautas de comportamiento del individuo en cualquier sociedad, sea cual sea su sexo. El mayor peligro se centra hoy en día en la efervescencia de los movimientos islamistas, partidarios de la vuelta a la esencia original del Islam. Estos movimientos han conseguido infiltrarse en el sector femenino, y dificultan el diálogo y el entendimiento entre las mujeres feministas y las islamistas, éstas últimas, en el caso marroquí ocupan más escaños en el parlamento que las primeras, y suponen un nuevo escollo para el reconocimiento de la igualdad entre los sexos.

En definitiva, la conclusión es que las mujeres en el Islam hoy ya no tienen por qué estar supeditada a un discurso masculino, pues ellas mismas son el sujeto y las protagonistas de un discurso femenino. Ya no son *sumisas y silentes,* porque salen del espacio privado y doméstico y participan en el espacio público a través de foros nacionales e internacionales en los que ellas toman la palabra, usando su derecho coránico a la libertad de expresión. Aunque hoy, trece siglos después de la aparición del Islam, sigue siendo un hecho frecuente supeditar la visión de la mujer islámica limitada a las normas de comportamiento religioso

38 C. Ruiz de Almodóvar, "Historia", *o. c.*, 14.

y social establecidas en el Corán y en la tradición en el siglo VII, ha quedado constatado que las mujeres islámicas del siglo XXI no están encerradas en el harem, ni tampoco su confinamiento en el hogar es tan severo como en épocas pasadas. Aunque es cierto que su condición y situación social, política, legal y económica es muy diferente a la de los países occidentales a tenor de ciertas y estrictas observancias religiosas. Tampoco podemos obviar las evidentes diferencias entre los distintos estados islámicos e incluso dentro de un mismo país. La división aún muy tajante entre el mundo rural y urbano, así como la condición social y la posición económica, establecen sustanciales diferencias de comportamiento en el núcleo familiar dentro de una relativa o total observancia de la tradición islámica. A ello podemos añadir también la distinta concepción que tienen las mujeres que viven fuera de los países de religión islámica y son creyentes que ven la situación de manera diferente por vivir en países donde los derechos humanos están consolidados.

Pero por encima de ello, los tópicos y los prejuicios han conformado y caracterizado la imagen y la opinión generalizadas que en Occidente se tiene del Islam. Una visión tradicionalmente negativa que se vuelca con especial intensidad en la situación femenina, entendida como una amplia y completa sumisión a la voluntad del hombre, y sujeta a condiciones como la poligamia y el repudio. Ello ha creado estereotipos y clichés, más o menos alejados de la realidad, alimentados por mitos y tópicos reflejados en las artes literarias, pictóricas y cinematográficas. Son retratos que han recreado desde todos los planos la vida en el harem, espacio femenino por antonomasia en el que las mujeres gastan su tiempo en acicalarse llevando una vida relajada sin obligaciones y lejos de las responsabilidades. Mujeres veladas, bellas odaliscas, hermosas princesas, esclavas cautivadoras, esposas sumisas, ajenas al ajetreo continuo de las calles no responden a la realidad histórica y social del Mundo árabe y menos en la sociedad contemporánea. La nueva mujer musulmana que empezó a emergen con fuerza a mediados del siglo XX en países islámicos como Egipto, Líbano, Turquía, Siria, Túnez o Marruecos e incluso países más integristas y severos en el cumplimiento de los preceptos religiosos como Arabia Saudí o Irán no se ajusta a la imagen estática y sumisa que se les ha atribuido desde la aparición del Islam.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 249-271, ISSN: 1886-4945

CONSTRUYENDO EL DORADO: UNA NUEVA CIVILIZACIÓN ES POSIBLE

Domingo Barbolla Camarero
Universidad de Extremadura

Resumen

El siguiente estudio es una primera aproximación al paradigma de la Nueva Civilización, en el que las civilizaciones encontradas se presenta como paradigma sin sentido. Esta es la apuesta que representan estas páginas; dotar de sentido a la lucha de civilizaciones es tanto como cargar las ballestas hacia el referido enemigo. Unos y otros podrán encontrarse combatiendo o por el contrario desechando la batalla como sin sentido. Escojamos.

Palabras clave: Emigración, Marroquíes, Nueva civilización, Talayuela.

Abstract

The following research tries to come closer to the paradigm of the New Civilization, in which different civilizations seen as meaningless paradigms is the approach presented on these pages; providing the civilization struggle with meaning is the same as loading a crossbow towards the enemy. Both sides will find each other either fighting or dropping the weapons like it made no sense. Let us choose.

Key words: emigration, Moroccans, New Civilization, Talayuela.

I. A MODO DE PROPUESTA

Civilizaciones encontradas como paradigma sin sentido es la apuesta que representan estas páginas; dotar de sentido a la lucha de civilizaciones es tanto como cargar las ballestas hacia el referido enemigo. Unos y otros podrán encontrarse combatiendo o por el contrario desechando la batalla como sin sentido. Escojamos. La historia nos nutre de escenarios en ambas direcciones, una y otra pertenece al momento histórico con factores desencadenantes concretos que debemos comprender, pero legitimar el conflicto por vivenciar dos dioses diferentes –y sus diferentes verdades sobre lo real– no tiene lógica en el actuar humano, salvo que queramos de entrada tener la explicación del acontecimiento a priori contribuyendo a desencadenar la profecía que se cumple a sí misma. No es tanto que las divinidades se enfrenten en la batalla terrenal, somos los hombres los que compitiendo por aquello que prevemos escaso y de valor nos lleva a la competencia mortal del conflicto. De entender que el "todo" es patrimonio posible del cada uno nos ahorraríamos los esfuerzos del conflicto, siendo ya posible esa cosmovisión del conjunto, que por otra parte ha sido posible siempre que juntas dos comunidades distintas han vivido en el mismo territorio histórico; a una de ella nos hemos de referir en este artículo: Talayuela[1] como paradigma que rompe aquel mantenido por los aislacionistas puritanos. Este ejemplo cargado ya de historia, nos sitúa en aciertos de convivencia repetidos en otros escenarios regionales, nacionales y de cualquier lugar. Talayuela, nos ha de servir como escenario creíble de la lógica de las cosas en el convivir humano, a ello nos dirigimos.

II. DEBATIENDO SOBRE CIVILIZACIONES

Cuando hablamos de Talayuela nos referimos a una experiencia de convivencia reciente de miembros de supuestas civilizaciones encontradas –con fronteras sangrientas en el decir de Samuel Huntington– en una localidad de la periferia de Europa como es Extremadura-Cáceres-Talayuela; localidad rural de apenas trece mil habitantes que en el año 1991 sobrepasaba escasamente los ocho mil. En el debate teórico nos enfrentamos a distintas posturas que tienen cada de ellas diferentes autorías. El modelo[2] teórico seleccionado se aleja del presentado por pensamiento de Samuel Huntington con su mítico libro *El cho-*

1 Talayuela, municipio de la provincia de Cáceres (España) en el que la convivencia multiétnica ha sido posible desde el año 1991 a pesar de que en las últimas elecciones municipales un grupo político con ideología de frontera cero a la inmigración consiguió más del 20% de los votos.

2 Seguimos sustantivamente el texto del autor en *Inmigración y vivienda en Extremadura 2000-2003: ejemplarizando el materialismo cultural* (2006).

que de civilizaciones y la *Reconfiguración del Orden Mundial* (1996), a la vez que tratará de buscar explicaciones rebatiendo o no dicho autor. Si el 11 de septiembre de 2001 marcó un antes y un después en las relaciones internacionales, y por extensión en la convivencia diaria entre individuos de distintas culturas[3] que habitan un mismo escenario geográfico y temporal, el 11 de marzo también marcará esa dualidad en nuestro país. A tenor del pensamiento de Samuel Huntington[4], las civilizaciones como, la occidental, la musulmana y la china, –entre las principales– han reemplazado a las ideologías y las naciones, por lo que las grandes diferencias entre los pueblos son ahora culturales más que políticas, económicas o ideológicas. En su texto se sigue manifestando que la cultura y las identidades culturales[5] estarían conformando los niveles de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la post-guerra fría. Siguiendo la estela americana –con cierto sesgo europeo–, Giovanni Sartori en su libro *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjero* (2001), mantiene que hay civilizaciones que en sí mismas están "preñadas" de conflicto en el trato con las demás; así dirá que "el problema es el Islam" en lo que atañe a la integración de sus creyentes en las sociedades occidentales.

Mikel Azurmendi en la misma línea mantendrá que los inmigrantes deben ser tratados como individuos, adaptando sus proyectos individuales a la sociedad de acogida, nunca como grupos culturales que engangrenan la convivencia. De aquí que toda manifestación cultural propia de los creyentes en el Islam, como fortalecimiento de la misma, deba ser desechada. De igual forma Miguel Herrero de Miñón, "aconseja" recibir a inmigrantes que compartan nuestra patrones occidentales, en detrimento de "otros" más difíciles de integrar[6]. En otra vertiente más conciliadora, Ryszard Kapuscinski[7] es partidario de la prudencia, no enfatizar los elementos contrarios, porque de lo contrario el "choque de civilizaciones" no tiene ni vuelta atrás ni ganadores ni perdedores, todos seríamos perdedores.

Más optimistas sobre el resultado de escenarios posibles multiculturales, estarían los académicos e intelectuales Sami Nair, Tomás Calvo Buezas, Bernabé López, Joaquín Arango y muchos otros. Para ellos, el Planeta, la Europa del futuro y por consiguiente España, será cada vez más un mosaico pluricultu-

3 Fundamentalmente entre personas de distintas civilizaciones, más concretamente las ubicadas en la civilización occidental y la musulmana.

4 Mítico es su libro *El choque de civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial* (1996).

5 Identidades basadas en la noción de civilizaciones

6 En clara alusión a los creyentes en Alá.

7 En un excelente reportaje realizado a Ryszard Kapuscinski a tenor de los acontecimientos del 11 de septiembre, aporta su visión sobre el debate que nos ocupa, manteniendo que: "el enemigo es el odio, no el Islam".

ral y multiétnico, nutrida con emigrantes y etnias del Tercer Mundo, con modos de vida muy diferenciados de la cultura occidental. Si no aprendemos a convivir juntos en la diferencia, es previsible el auge del racismo y la xenofobia con el recrudecimiento de los conflictos étnicos y por tanto del terrorismo como respuesta "atrincherada" de las minorías. Para estos autores, la diversidad cultural es una riqueza de toda sociedad compleja, democrática y plural. Las culturas dinámicas y la creatividad artística y creadora sólo pueden evolucionar y transformarse si existe una interacción dialéctica entre la pluralidad y la homogeneidad, generándose impulsos e influencias sincréticas nuevas que dinamicen las formas culturales establecidas. En definitiva, la historia de las civilizaciones es la historia de los encuentros de gentes distintas. En este sentido, es iluminadora la reflexión de Claude Levi-Strauss, cuando afirma que "la civilización implica la coexistencia de culturas, que se brindan mutuamente el máximo de diversidad; ya que la civilización consiste, de hecho, en esta misma diversidad".

Nos planteábamos defender que la teoría que ha circulado con más vigor en la última década sobre posibles confrontaciones internacionales como es la lucha de civilizaciones, no tiene sentido en escenarios concretos, máxime cuando estas posibles discrepancias se ejercen en el mismo contexto de tiempo y espacio. Talayuela, población de menos de 13.000 habitantes, es capaz de vivir en una diversidad cultural –civilizatoria– que engloba los "males" a los que hace referencia Samuel Huntington, centramos fundamentalmente en los núcleos religiosos monoteístas. En este preámbulo los acontecimientos de altercados callejeros en París en las últimas semanas del año 2005, podrían ser el contrapunto de nuestra experiencia regional[8].

Contradiciendo lo posible en la lucha de civilizaciones, la vivencia religiosa de las personas y su marco cultural que lo engloba, sea esta cual fuera, puede ejercer como factor aglutinador de experiencias que contribuyan a la integración en los más complejos y deteriorados sistemas de acogida por parte de la sociedad receptora. Soportar situaciones de sufrimiento, falta de expectativas, pobreza extrema, marginación, apertura a realidades nuevas que acaban convirtiéndose en nueva percepción de los hechos, es posible desde una firme creencia en el Dios de origen. Las alforjas llenas de seguridades en el Dios de sus padres les sirven para "comprender" lo nuevo aún sin ser esto lo mejor. Hemos visto cómo las vivencias de los inmigrantes islámicos que trabajan en Talayuela refuerzan unos su fe, otros se alejan de ella, pero no hemos visto situaciones en las que la fe sirva de lucha contra la sociedad de acogida, más bien desde la no fe se lucha por conseguir justicia para sus iguales.

8 Sobre todo en lo que hace referencia a la experiencia de Talayuela (Cáceres).

Los quince años transcurridos son una muestra de que es posible no sólo la diversidad, sino que ella es lo real en muchos lugares del mundo, Talayuela uno de ellos, significativo sin duda, y no enmarcado en las luchas prometidas por el profesor Huntington. La apuesta por encontrar el entramado que hace posible la convivencia tras esta aparente contradicción, no es otra que entender que estamos ante el comienzo de una nueva civilización que se alimentará –ya lo hace– de lo múltiple, complejo, diverso que se ha ido formando a lo largo de diez mil años y que ahora aboga por unificarse en esa misma diversidad. Talayuela nos visualiza un escenario de futuro –que ya es presente entre sus gentes– en el que la lucha por mantener la identidad no es sinónimo de conflicto sangriento, de aniquilación del otro diferente, más bien parecen decirnos estas experiencias que está siendo posible lo diverso en paz.

En este dilema de opiniones unas voces dan por hecho el enfrentamiento inevitable entre las dos civilizaciones: musulmana y occidental, la primera con "fronteras sangrientas"[9]. Otras enfatizan el gran reto enriquecedor que supone el encuentro permanente de la variedad de formas de "ser hombres". Las dos miradas son conscientes de los riesgos que conlleva la convivencia desde valores muy distantes entre sí. Junto al rechazo de los inmigrantes musulmanes por parte de la sociedad de acogida, el terrorismo organizado por parte de los que sienten "ultrajados" en su identidad que alimentan desde su esfera religiosa. Otra de las expresiones violentas que acontecieron en las últimas semanas del año 2005 en el Francia –con la quema de millares de coches y "guerrilla callejera"– en las suburbios de las grandes ciudades, es la respuesta de los jóvenes franceses de ascendente inmigrantes –fundamentalmente de países islámicos–[10].

III. DESDE TALAYUELA (EXTREMADURA) MOSTRANDO LA COTIDIANIDAD: RELIGIOSIDAD QUE LA CONSTRUYE

En el caso de Talayuela el aporte religioso de los inmigrantes islámicos refuerza esta posición[11], a la vez que los casi quince años de convivencia entre

9 En palabras del profesor de Harvard Samuel Hungtington

10 Debemos de tener en cuenta que la población que llegó a este país hace dos generaciones eran de países del Magreb, y son ellos los que manifiestan la respuesta violenta acontecida en el último mes. No han sido inmigrantes latinoamericanos porque en esa época no llegaron de estas nacionalidades, no porque estos últimos estén más integrados. Es en este tipo de manifestaciones vertidas en los medios en donde este el peligro de identificar "inmigrantes de países islámicos con violencia callejera".

11 Ver el trabajo de autor "La religión como instrumento de integración en inmigrantes islámicos y católicos latinoamericanos: el caso de Extremadura", en T. Calvo Buezas (ed.), *Hispanos en Estados Unidos, Inmigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización?*, Madrid, Catarata, 2006.

todos. La población objeto de muestra son los inmigrantes islámicos que viven en Extremadura, concretamente los nacionales marroquíes que llegaron de la zona rural de Oujda (provincia del norte de Marruecos) y que a partir del año 1991 se asentaron en la orografía que conforma el río Tietar y riega el cultivo del tabaco en la zona de Talayuela, y los inmigrantes latinoamericanos que trabajan también en esa localidad. En Extremadura el 57% de la población inmigrante es de nacionalidad marroquí[12], y concentrada en núcleos muy concretos (más del 50% en la zona de Talayuela). La vivencia religiosa profundamente marcada por el entorno rural de procedencia marcan sustantivamente su actuar, de ahí que el análisis se centro sobre estos grupos fervientemente creyentes en Alá.

Cuadro de evolución de extranjeros por nacionalidades del padrón municipal de Talayuela (2001- 2003).

NACIONALIDADES (Talayuela)	Año 2001	Año 2002	Año 2003
ARGELIA	32	47	38
ARGENTINA	0	1	0
BRASIL	5	6	8
BULGARIA	0	1	1
COLOMBIA	27	32	29
CUBA	1	1	1
ECUADOR	146 (3,3)	127 (2,7)	110 (2,5)
FRANCIA	3	3	3
ITALIA	1	1	3
JORDANIA	0	1	2
LITUANIA	6	6	1
MARRUECOS	4.122 (93,2)	4.401 (93,3)	4.050 (93,2)
MAURITANIA	0	1	1
PAISES BAJOS	1	1	1
POLONIA	5	5	3
PORTUGAL	23	32	30

12 Datos del año 2003. Según nuestras estimaciones –sondeo del 80% de los padrones municipales- en esa fecha había en Extremadura 22.000 inmigrantes, pero el porcentaje de nacionales marroquíes estaban en torno al 60%, dato similar al del INE y algo mayor al de la DGP.

Instituto Nacional Estadística- Marruecos	(57%) 7828
Dirección General Policía- Marruecos	(52,1%) 7885

REPÚBLICA CHECA	2	3	3
REP.DOMINICANA	6	1	3
RUMANIA	14	13	13
SENEGAL	29 (0,7)	30 (0,6)	35 (0,8)
UCRANIA	2	2	1
ETIOPIA	0	0	1
FILIPINAS	0	0	1
RUSIA	0	0	1
SIRIA	0	0	4
SUIZA	0	0	1
TOTAL	4.425	4.715	4.344

FUENTE: elaboración propia a través de datos del padrón municipal de Talayuela

Nuestra tesis: la religiosidad es un exponente de integración para los inmigrantes islámicos que viven en Talayuela (Cáceres)[13]. Marruecos es un Estado Islámico, un país islámico, un pueblo islámico, lo son sus habitantes, lo son en Marruecos y lo son en la zona de Talayuela. Los inmigrantes marroquíes en Talayuela son, según su definición, religiosos. Creen en la Unicidad de Dios, creen en que Mahoma es enviado de Dios, creen en los ángeles y demonios, no existe más que el Absoluto, lo relativo es expresión gozosa, y también es relativa la muerte y la pobreza. Tienen la obligación de ir, una vez en la vida, a la Meca, dar limosna, ayunar en el Ramadán, abstenerse de comer animales impuros, cinco oraciones diarias. Son agradecidos por expresión del profeta y hospitalarios porque cada persona es un rostro disfrazado de Alá. Si bien estamos ante un colectivo que "culturalmente son religiosos", nos podemos preguntar si lo son todos y en que grado cada uno. Ante esta pregunta nos encontramos con distintos niveles de creencia y distinto compromiso ante ella.

1. MARROQUÍES CON MUCHA FE: SANTIDAD ISLÁMICA

Para Madani su creencia en el Islam lo es todo, cada instante de su vida esta guiado, medido por la expresión de su fe. ¡Nadie hay que sea igual a Él!, esta frase del SURA CXII es radicalmente verdad para Madani. Cumple todos los preceptos de su fe, es "incapaz" de desviarse, de hacer algo que contradiga el Corán. A Madani se le ve feliz a sus 48 años, con su mujer y ocho hijos, con su trabajo de temporada alejado de los suyos, en un país que apenas entiende

13 Nuestro trabajo de campo continuado desde el año 1991 nos reafirma esta tesis.

y con un futuro incierto. Tiene todas las condiciones para sentir la vida como una carga y sin embargo..., la respuesta es su Dios, Alá, El Eterno. Alan Wats, (1995:19) nos dice: "El contraste entre el creyente moderno, educado, inseguro y neurótico, y la tranquila dignidad y la paz interior del creyente anticuado, hace que éste sea un hombre envidiable". Así es para nosotros Madani: un hombre envidiable, un hombre proveniente de una zona rural del tercer mundo, un hombre con poca "cultura", un hombre con pocas cosas, con muchas "cargas" y sin embargo..., *un hombre envidiable*.

2. MARROQUÍES CON FE: CUMPLEN LOS PRECEPTOS

Casi como Madani es Mohammed, 34 años, casado y con tres hijos, también proviene de un entorno rural, con poca cultura académica y una gran fe en Alá. Para él lo importante es la familia, la familia que comprende todo tipo de parentesco, y su Dios. Vive con Mohammed de 47 años y Said de 27, los tres tienen el mismo tipo de fe, los tres representan a los marroquíes convencidos, "Yo busco un refugio cerca del señor del alba naciente" (SURA CXIII). La alfombra mirando al Este es la reliquia más preciada en su casa, desde ella hacen las oraciones del día, si están en la finca trabajando paran y buscan con su corazón la respuesta a la vida, ella es El, El Eterno. No beben alcohol, no comen animales impuros, respetan a sus mayores, no roban, cumplen el ayuno del Ramadán. Todo se puede pasar, nada tiene importancia, no la tiene la pobreza, no la tiene la riqueza, todo esta bien. "A ti es a quien servimos. ¡A ti a quien imploramos socorro!".

A Beza y Achor también les podemos poner en este grupo, están socialmente algo peor situados que sus compañeros anteriores pero también están integrados en este tipo de religiosidad. Si Madani es un caso aislado de "santidad islámica", Mohammed, Said, Mohammed, Beza y Achor son el grupo más numeroso del colectivo de inmigrantes marroquíes de la zona, en cuanto a su expresión religiosa. Son el grupo de la gente sencilla de zonas rurales, aquellos que no cuestionan nada de su fe, como si hubieran leído el texto de la Nube del No saber en el que dice: "el pensamiento no puede comprender a Dios" (*Anónimo Inglés*, S. XIV, 1995:182).

3. MARROQUÍES CON FE: DIOS ENGLOBA LAS DOS RELIGIONES (ISLAM Y CRISTIANISMO)

No todos forman parte de esta fe tan inquebrantable, otros sin renegar de ella son capaces de convivir con nuestra cultura, entendiendo que existe

un Dios que engloba las dos religiones, el Cristianismo y el Islam. Para Haly es esta su creencia, Dios comprende todo, y ese todo le da tranquilidad y le permite adaptarse a su nueva vida. Haly como Habbas son universitarios, son jóvenes y proceden de zonas urbanas, los dos están casados con españolas, los dos asumen su fe y la amplían a su nueva de adopción o viven sin apegarse a las normas estrictas de su sus compañeros marroquíes. En su amplia fe cabe el alcohol, las mujeres, el no dar limosna y tampoco es "muy necesario hacer el ayuno en el Ramadán", lo importante es ser "buena gente" y ayudar a los demás, respetar y ser respetado este es el lema de Habbas, si , los dos son hombres religiosos, así se definen.

4. Marroquíes con fe más relajada

Taib de 24 años, Mahjoub de 28, Kados de 30, El Arby de 28 y Abdendi de 36, forma junto a otros, los jóvenes que manifestando seguir la voluntad de Alá, se lo toman de forma más relajada. Unos son universitarios, otros no, pero con cierta cultura académica y todos llevan varios años en España y algunos en otros países, Son religiosos pero..., tampoco se dejan cortar las venas por su Dios. Están "casi" occidentalizados, como mucho no comen cerdo en caso de que lo sepan fehacientemente. Son flexibles en su fe y se buscan la vida argumentando "otros valores" que los estrictamente religiosos. A pesar de su flexibilidad, o quizás por eso, es el grupo de inmigrantes marroquíes desengañados del sistema del primer mundo, al no tener el anclaje religioso lo pasan peor, están más en el aire, más expuestos a radicalizar sus posturas en el caso de no recibir los parabienes de la nueva cultura. El Arby tiene como esquema, como tabla salvavidas, el volver a Marruecos y casarse con una mujer "radical", es decir de las que asumen la fe de una forma total, seguramente no lo hará, pero lo tiene en el pensamiento, creemos que como respuesta a la falta de expectativas de aquí.

Brahim y Bouzki apuestan por el radicalismo islámico a pesar de que ellos "pasan" de su religión, Giles Keppel (1994:30) dice: "Sin empleo, sin posibilidades de prosperar y sin ideologías que permita soñar en un mundo distinto, las religiones y no sólo la islámica, constituye una atractiva oferta de integración social y esperanza individual". Curiosamente creemos que es en este grupo de personas con fe errante los que alimentan los grupos islámicos radicales. Hombres como Madani o Mohammed no necesitan de más extremismos, y sobre todo no necesitan de violencia en sus vidas, pero si los descontentos de los dos sistemas.

5. MARROQUÍES QUE RENIEGAN DE SU FE

Si todos los anteriores podemos encuadrarles en hombres religiosos, hombres que asumen los valores culturales propios de su entorno y sin duda la religión es un aspecto medular de la sociedad marroquí, es prácticamente un gobierno teocrático el que dirige los designios de Marruecos, los anteriores, como decimos, forman parte de los muchos que conforman el abanico religioso del pueblo, pero El Moktar y Yahya son los "diferentes" del sistema, son los únicos a los que hemos escuchado renegar de la fe de sus mayores, para ellos el Islam es un cuento chino, es peor que eso, es la base del sistema que estrangula a su pueblo. Provienen de Jerama, ciudad minera, ciudad de enfermedad y muerte para muchos, y ciudad de riqueza para pocos, ellos, El Moktar y Yahya denuncian este robo del Estado, del Estado religioso. Su religión es la lucha por los suyos, no creen más que en la liberación del pueblo, su fe es la democracia del pueblo, el gobierno de los que ahora no gobiernan, ellos, los pobres que son ellos, son los buenos, los otros, los ricos, los que detentan el poder del Estado son los malos, su religión es la lucha por la liberación, su religión la lucha de los pobres, la de ellos, los otros, los menos, los ricos, su religión es el Islam, es Alá. Intelectualizan su ateísmo y lo convierten en lucha como salida a su dolor, en la zona trabajan incansablemente por los derechos de los inmigrantes marroquíes, en vez de no beber alcohol, hablan en los bares de como conseguir mejores viviendas, de como conseguir mejores salarios, en vez de ayunar visitan a unos y otros para hacerse fuertes, en vez de rezar trabajan para conseguir igualdad para todos. Como dice Alan Wats (1995:19) "pues el hombre parece incapaz de vivir sin el mito, sin la creencia de que la rutina y el trabajo fatigoso, el dolor y el temor de esta vida tienen algún significado y un objetivo en el futuro. En seguida nacen nuevos mitos..., mitos políticos y económicos con promesas extravagantes de los mejores futuros en el mundo presente. Esos mitos proporcionan al individuo una cierta sensación de que existe un significado, al hacerle formar parte de un vasto esfuerzo, en el que pierden parte de su propio vacío y soledad. Sin embargo, la misma violencia de estas religiones políticas revelan la ansiedad que ocultan, pues no son más que el acurrucamiento de los hombres para gritar y darse ánimos en la oscuridad".

6. MARROQUÍES QUE MOMENTÁNEAMENTE PASAN DE SU FE

Rakea y Abdelkarin creen en Alá pero últimamente no practican, hace tiempo que no rezan, no tienen fuerza, todo les va mal, y cuando todo va mal no se puede uno dirigir a El más Grande, casi al contrario que nosotros, nos acordamos de Dios cuando todo nos va mal para pedir. Rakea llora al contar que

no reza, como avergonzándose de ello, no es digna de acercarse, aún sólo en pensamiento, al "Rey de los hombres", después, cuando mejore, cuando tenga trabajo, volverá a rezar las oraciones diarias para dar gracias.

Todos los creyentes intentan estar en el mes del Ramadán en Marruecos, programan su trabajo para poder pasar ese mes con su gente. No hay mezquitas en la zona, tan sólo un pequeño local que les sirve para reunirse y rezar, en una ocasión habilitaron una para una jornada de fiesta, son muy pocos los que están durante todo el año en la zona como para construir una, pocos y con pocos recursos económicos, de cualquier forma cada casa es un lugar de oración.

7. Un ejemplo de "integración"[14]

Madani forma parte de los inmigrantes marroquíes que únicamente están en España para ganar dinero trabajando, mandarlo a casa y dar una vida mejor a los suyos. Madani es, aparentemente, un hombre más simple, más del montón, de ese montón que hace la normalidad de los muchos. Tiene 48 años, ocho hijos y nace en P.Berkane, está en España desde 1990, apenas entiende el idioma y su formación es básica. Lleva varios años trabajando con el mismo dueño, pero su sistema no es el habitual de cobrar por jornadas y a destajo. Comienza a principios de campaña junto a Ahmmed, son los dos únicos que están asalariados por casi toda la campaña, (Ahmmed comienza con los semilleros y Madani al comienzo del transplante), trabajan los dos de sol a sol, no hay horario, si unas horas de descanso y la tarde del domingo, por todo ello cobran 900 euros al mes y asegurados. Madani está hasta finales de noviembre, después ira a la aceituna a Jaén, se encontrará con algún amigo de otras campañas y completará su trabajo en España para volver en enero a Marruecos, justo antes del Ramadán. Nunca se ha perdido este precepto religioso, es tan importante o más que su vida, tan importante o más que su familia, es un hombre muy religioso, lo reflejan sus oraciones diarias, el cumplimiento exacto de los preceptos del Corán, ayuda a los que tienen menos y para todos tiene una sonrisa y un hombro para apoyar. Vive con otros ocho compañeros en una casa alquilada a su patrón en la misma finca. La habitación compartida es un viejo somier, un colchón de espuma y mantas que junto a su maleta, su vieja ropa y una alfombra para la oración son sus únicas pertenencias en España. Hace la comida con otros dos, entre los tres comparten todo pero es un grupo aparte del resto de la casa, algunas veces hacen actividades comunes como por ejemplo la cena de final de campaña. No come cerdo, no bebe, respeta a su mujer, no tiene coche,

14 Nos estamos refiriendo a que su vivencia religiosa la permite vivir en la zona sin generar ningún tipo de conflicto.

guarda todo el dinero para su familia y se le ve feliz. Siempre se le ve dispuesto al trabajo, nunca se queja, no habla mal de su Rey, casi no me lo puedo creer. Son de este tipo de hombres que casi no existen, para Madani todo esta bien, no existen peros, casi no lo entendemos. Se le ve andando por la carretera cuando va a comprar, tampoco piden que le lleven, sólo cuando son los que viven con él. Los demás le tratan con el respeto de su edad, pero su religiosidad es, a veces, objeto de cierta burla. Pidió la ayuda familiar para sus hijos, 3000 pesetas al mes, la Seguridad Social le pidió un certificado de que no lo cobraba en Marruecos, resulta difícil entender que no cobra nada en su país.

En la finca hace de todo, cambia aspersores, recoge hojas, selecciona, atocha las veredas; a cualquier hora esta dispuesto al trabajo, a cualquier hora menos a la establecida para la oración, día tras día mirando a la Meca ofrece el tributo de sus plegarias a Alá, le da las gracias por su suerte, por lo mucho que la vida le da. Es un verdadero patriarca, no en vano tiene ocho hijos, reparte la comida con equidad, igual para todos, sabe ser justo. Casi todo lo que gana lo ahorra para mandar a su familia en Marruecos, sólo trabaja para ellos, para nada más, gasta su parte en la comida común de los tres, para el papeleo y para viajar. Madani forma parte de los inmigrantes marroquíes que únicamente están en España para ganar dinero trabajando, mandarlo a casa y dar una vida mejor a los suyos, de él dependen decenas de personas, hijos, mujer, hermanos, sobrinos, primos. Son muchos a los que alimentar y él es el responsable. Entre nosotros ha conseguido trabajo con cierta estabilidad, volverá de nuevo a su jefe de siempre en el tabaco y a la aceituna de todos los años. Madani no sueña con quedarse en España y traer a su familia, no sueña con las glorias del mundo occidental, no odia a su Rey, ni a su Dios, simplemente encuentra en nuestro mundo el trabajo que le falta en Marruecos. España sólo es un medio, no un objetivo, el objetivo es Marruecos, los suyos, Alá. No habla apenas español pero casi no hace falta, cumple su papel y tiene claro lo que quiere. No esta integrado, ni echa en falta la integración. Vive con nosotros, alimenta con su trabajo a su familia, es lo único que cuenta para él y para los patrones que le dan trabajo.

8. A MODO DE RESUMEN

Resumiendo, entendemos que los inmigrantes marroquíes de la zona son en su mayoría religiosos, lo son como expresión cultural de su país de origen y trasladan su fe a su nuevo lugar de asentamiento, lo trasladan con pequeñas modificaciones dependiendo de distintos factores. Nos encontramos con elementos individuales de una santidad digna de reconocer y de envidiar; a estos su fe les traslada a un paraíso cotidiano en el que las penalidades reconocidas

por todos son transformadas en alabanza a Ala, el Grande, el Único, el Misericordioso; es como si nada fuera real, nada fuera de su círculo de fe. Para la mayoría su fe es muy importante, deben cumplir las normas de su Dios, los preceptos del Corán, y lo hacen. Ninguno de estos se pierde las oraciones diarias y el mes del Ramadán, tampoco beben alcohol, ni van con mujeres. Todo esto lo viven de forma natural, forma parte de su cultura de origen, de su cultura rural. A pesar de la importancia que tiene su fe para la mayoría de los inmigrantes marroquíes, no tienen mezquitas en donde leer el Corán y rezar, salvo la habilitada por unos días en una fiesta en Talayuela.

Los inmigrantes que tienen estudios universitarios enfocan de forma diferente su fe; por una parte son más relajados en sus costumbres y rápidamente se adaptan al laicismo de las costumbres del lugar o buscan argumentos para interrelacionar los dos enfoques religiosos: el suyo de origen y el nuevo de destino. Por otra parte, encontramos a universitarios que afianzan intelectualmente su fe radicalizando posturas hasta caer en planteamientos integristas. De cualquier forma sus principios son muy radicales pero sus comportamientos muy relajados.

También nos encontramos con marroquíes que reniegan de su fe; son los que consideran que la fe es "un camelo", "un engaño para el pueblo", y prefieren dedicarse a trabajar en sindicatos y asociaciones para defender los intereses de su gente. Estos son los ateos del Islam, convencidos del dolor que genera esta falsa esperanza en su pueblo. Si los demás rezan, ello no, si los demás no comen cerdo, ellos si, si los demás no beben, ellos se emborrachan a menudo, si los demás son sumisos al poder y a Dios, ellos se revelan. Suelen ser universitarios con mala fortuna, hombres inteligentes que se revelan, sobre todo, contra su "mala suerte".

Es fácil reconocer que la edad, el lugar de procedencia, el nivel cultural, y el tiempo de permanencia en España son factores que inciden en la forma de vivir la fe. Sin tener datos exhaustivos si vemos que, salvo casos excepcionales, los marroquíes mayores que provienen de zonas rurales, con poco nivel académico, con hijos en Marruecos y con poco tiempo en España, tienen una fe más arraigada que aquellos jóvenes de zonas urbanas, con mayor nivel de estudios, con menos responsabilidades familiares, y con mayor permanencia en España. Estos tienden a relajar sus costumbres y se adaptan mejor al ritmo laico de la cultura de destino. Unos y otros tienen la fe muy arraigada, pero la adaptación a nuestra cultura implica cambios, cambios que algunos ya están dando en la forma de vivir su religión.

Los quince años transcurridos son una muestra de que es posible no sólo la diversidad, sino que ella es lo real en muchos lugares del mundo, Talayuela uno de ellos, significativo sin duda, y no enmarcado en las luchas prometidas por el

profesor Huntington. La apuesta por encontrar el entramado que hace posible la convivencia tras esta aparente contradicción, no es otra que entender que estamos ante el comienzo de una nueva civilización que se alimentará –ya lo hace– de lo múltiple, complejo, diverso que se ha ido formando a lo largo de diez mil años y que ahora aboga por unificarse en esa misma diversidad. Talayuela nos visualiza un escenario de futuro –que ya es presente entre sus gentes– en el que la lucha por mantener la identidad no es sinónimo de conflicto sangriento, de aniquilación del otro diferente, más bien parecen decirnos estas experiencias que esta siendo posible lo diverso en paz.

IV. DESDE LOS FACTORES ESTRUCTURALES DE ACOGIDA

Si bien el núcleo básico de su cosmovisión es teocrático, y éste –hasta la fecha– ha servido de elemento de integración, los factores claves de aceptación de los inmigrantes marroquíes en la zona de Talayuela son[15]:

a) se les necesita como mano de obra
b) se benefician de ellos buena parte de las gentes del lugar
c) no están todo el año en la zona
d) Talayuela es una población formada por gentes de muchos lugares
e) su cultura de origen les favorece.

Sin duda el factor determinante es el económico, unos necesitan trabajadores y los otros trabajo, el mercado requiere de ellos y éstos del mercado, es una simbiosis que hoy por hoy crea estabilidad. La propia dinámica del mercado genera situaciones que "ayudan a la tolerancia", después si están lo justo en la zona mejor y si además son obedientes y disciplinados mucho mejor, y si además acabo yo también de llegar se produce el "milagro" de la normalidad. Siempre que se necesiten y no haya factores que distorsionen excesivamente la convivencia, a los "otros" hombres, a los diferentes, a los de fuera, se les puede ACEPTAR.

V. EL EJEMPLO DE LA VIVIENDA

Otro de los ejemplos que nos permiten situar la apuesta teórica es la investigación realizada en Extremadura sobre la vivienda de los inmigrantes tempo-

15 Véase el texto del autor *Inmigración marroquí en la zona de Talayuela (Cáceres) 1992-1996.*

reros durante los años 2000-2003[16]. La vivienda se convierte en el objeto básico de la investigación, buscando comprender los distintos factores que influyen para que un inmigrante acceda o no, y en qué condiciones, a una vivienda. Al realizar el estudio de campo nos encontramos con que el acceso a la vivienda para estos inmigrantes era muy distinto en función de una serie de factores que ahora queremos mostrar. Vimos que para algunos inmigrantes era relativamente fácil acceder a una vivienda normalizada sin más esfuerzo que los considerados habituales para las gentes del lugar; por el contrario, en otros casos, acceder a una infravivienda[17] era ya todo un lujo. De igual forma, su distribución en núcleo de población o en diseminado, tanto aislado como concentrado, dependía de las siguientes variables:

a) Tipología del trabajo al que se dedique el inmigrante (los trabajos "bien considerados" llevan añadidas viviendas normalizadas).
b) Tipo de cultivo en el que se realiza el trabajo (el cultivo del tabaco permite más vivienda que la cereza o la uva).
c) Orografía del terreno (en las zonas llanas hay más vivienda que en las montañosas).
d) Voluntad política de los alcaldes (en localidades pequeñas la decisión del alcalde puede hacer que todos los inmigrantes que se contraten en tiempo de recolección tengan vivienda normalizada).
e) Vivienda vacía en la localidad.
f) Tiempo de permanencia de los inmigrantes.
g) Tipología del inmigrante (no es lo mismo los hombres solos que familias completas).
h) Número de inmigrantes; las zonas con más densidad de inmigrantes tienen peores viviendas.
i) Actitud de las gentes del lugar; su tradición de acogida a temporeros ayuda o dificulta que los inmigrantes tengan o no vivienda, sea mejor o peor.

La variable que cobra más importancia es la tipología del trabajo, y dentro de los trabajos agrícolas el porcentaje de inmigrantes sobre población autóctona, pero no es la única; el tipo de cultivo nos permitirá ubicar o no la vivienda en diseminado o en los núcleos de población; también en función de la vivienda

16 Ver el texto del autor *La vivienda de los inmigrantes temporeros en Extremadura (2000-2003). Ejemplarizando el materialismo cultural* (2006).

17 Por infravivienda entendemos aquellas viviendas que no reúne las condiciones mínimas de habitabilidad, reguladas estas en la legislación procedente (falta de agua, luz, ventilación, deterioro de elementos estructurales, etc.).

vacía en las localidades tendrán o no cabida los inmigrantes en los núcleos de población; la voluntad política de los alcaldes y de otras responsables institucionales podrá ser determinante a la hora de facilitar vivienda o no, siempre muy relacionada esta variable con la actitud que tienen las gentes del lugar hacia los inmigrantes. Creemos haber puesto de manifiesto la complejidad, en uno de sus aspectos como es la vivienda, de la acomodación de los inmigrantes a la sociedad de acogida, y haber mostrado algunas variables que nos ayudan a entender esa complejidad.

VI. DESDE EL MATERIALISMO CULTURAL

En el estudio citado creemos haber puesto de manifiesto a largo de todo el análisis la importancia de variables como la orografía, el número de inmigrantes, el tipo de cultivo –incluso de variedades en un mismo cultivo–, que de alguna forman representan, en el esquema teórico del materialismo cultural de Marvin Harris, una parte de la infraestrutura, condicionando esta el "tipo" de bienestar al que tienen "derecho" los inmigrantes temporeros que participan en el subsistema agrícola extremeño. No es tanto la mejor o peor voluntad de los agricultores de la zona lo que determina la tipología de la vivienda de los inmigrantes, sino las variables –o si se quiere los factores– infraestruturales las que determinan –o cuanto menos influyen poderosamente– el que un cultivador de tabaco o un empresario viticultor ponga a disposición del jornalero inmigrante una vivienda con más o menos dignidad.

Marvín Harris, en su obra *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, dejo escrito:

> "El materialismo del materialismo cultural se preocupa por el locus de la causalidad en los sistemas socioculturales, y no por el problema ontológico de si la esencia del es ser es idea (espíritu) o materia. La cuestión axial es si la fuerza principal de la selección sociocultural emana de la infraestructura o de algún otro vector del sistema... El principio de la primacía de la infraestructura defiende que la probabilidad de que las innovaciones que surgen en el sector infraestructural sean preservadas y propagadas es tanto mayor cuando más potencian la eficacia de los procesos productivos y reproductivos que sustentan la salud y el bienestar y que satisfacen necesidades y pulsaciones biosicológicas básicas en el hombre. Las innovaciones de tipo adaptativo (esto es, que incrementan la eficacia de la producción y la reproducción tienen grandes posibilidades de ser seleccionadas, incluso aunque se dé una incompatibilidad pronunciada (contradicción) entre ellas y aspectos preexistentes de los demás sectores conllevará probablemente cambios sustanciales en estos sectores. En cambio, las innovaciones de tipo estructural o simbólico-ideacional serán probablemente desechadas si se produce una incompatibilidad profunda entre ellas y la infraestructura;

> es decir, si reducen la eficiencia de los procesos productivos y reproductivos que sustentan la salud y el bienestar y satisfacen necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas en el hombre" (pp. 141-143)[18].

La primera variable a la que tenemos que hacer frente es a la necesidad que la economía del lugar tiene de estos trabajadores temporeros agrícolas. El sector agrario extremeño a pesar de que el 15% de la población activa esta asignada a este sector y que el paro registrado "sobrepasa" las necesidades, o mejor dicho, en tiempo de máxima necesidad de mano de obra como son las temporadas de recolección de los productos agrarios sociales[19] sigue habiendo trabajadores agrícolas en los censos de paro[20], es evidente[21] la necesidad que tiene el campo extremeño de mano de obra dispuesta a recoger el fruto de los distintos cultivos que han sido expuestos a lo largo de esta investigación. Será esta la variable fundamental que de consistencia a la presencia de inmigrantes en la Comunidad Autónoma de Extremadura. La disminución de mano de obra del lugar da pie a la presencia de estos nuevos jornaleros, a la vez que la abundancia de la misma condicionará la asignación de vivienda para estos trabajadores. De mantenerse –o aumentar– esta necesidad, que por otra parte parece evidente –salvo en el tabaco[22]– habrá que estar atento al resto de variables.

Hacer hincapié en los factores infraestructurales –aquellos más relacionados con el ecosistema económico, técnico y medioambiental– nos permitirá entender mejor, tanto la dinámica de estos flujos de temporeros inmigrantes y su acomodación a la sociedad de acogida, como a sus necesidades más importantes de estos colectivos –entre ellas la vivienda–, sin exigir cambios en los valores de esa misma sociedad de acogida sin antes modificar –en lo posible– las variables que hacen que esos cultivadores –productores de alimentos se les llama ahora– se responsabilicen de cumplir la normativa vigente que obliga a dar alojamiento a los temporeros agrícolas extranjeros que contraten. Nos hemos dado leyes que sustentan valores que en el decir de M. Harris "las innovaciones de tipo estructural o simbólico-ideacional serán probablemente desechadas si se produce una incompatibilidad profunda entre ellas y la infraestructura", no serán tenidas en cuenta –justamente es lo que ocurre– sin van en contra de la infraestructura, así pasa en algunas zonas y con algunos cultivos.

18 Barcelona, Crítica, 2004, original 1989.

19 Aquellos que necesitan mucha mano de obra para su ciclo productivo.

20 Esta aparente contradicción –necesidad de mano de obra a la vez que demanda de empleo de los mismos trabajadores del sector agrario- tiene su explicación en todo un proceso social de expectativas de mejor destino laboral, a la protección social del Estado "benefactor" y a toda una cultura que apuesta por abandonar el trabajo en el campo.

21 Véase, Barbolla 2001.

22 También hemos hecho referencia a las posibles modificaciones en este cultivo por la PAC.

VII. EL CASO DE LA REVUELTA CALLEJERA EN PARIS (2005)[23]

Nuestra hipótesis sobre la religiosidad islámica como un elemento que de forma expresa no ha intervenido en los acontecimientos, parece cobrar fuerza y realismo. El nombre de Alá no estaba en la boca de los jóvenes que enfrentándose con la policía parisina marcaban un antes y un después en la Europa no acostumbrada a disturbios raciales. Tradicionalmente Estados Unidos de América era la sociedad de los conflictos por razones étnicas, pero en esta sociedad hasta hace unas décadas la legislación discriminaba a minorías no blancas, el caso de Francia –y de toda Europa– es distinto: la legislación es un paradigma de la igualdad; es el Estado germen de la igualdad de todo hombre ante la ley. Si bien la religión, en este caso, no legitimaba conscientemente a los jóvenes de origen árabe, en su conformación cultural –en el sentido más pleno– ha sido una revuelta por los derechos de una comunidad étnica, entendiéndose como un marco de civilización árabe-islámica. Los inmigrantes adultos –buena parte de ellos nacionalizados franceses y manteniendo la nacionalidad de nacimiento– justificaban los acontecimientos como fruto del racismo, como única respuesta a la discriminación laboral que es lo mismo que decir a la exclusión social. Francia, para ellos, no trata a todos sus nacionales por igual, rompiéndose así el núcleo mismo del sistema. Adultos con trabajos e hijos en edad escolar amplían su percepción identitaria a sus iguales étnicos hasta conformar una única voz de rechazo. Esto sólo es posible si hay un marco cultural que te hace partícipe beligerante con los tuyos en contra de los otros, esos otros son los franceses no árabes-islámicos. Ayuda a entender esta tesis interpretativa las horas de resocialización que pasan frente a las televisiones vía satélite. Su cultura de origen entra día a día en sus casas y mantienen sus conciencias en unión de aquellos que no han emigrado. Existe una civilización árabe-islámica que traspasa fronteras y almacena en la conciencia de sus fieles los que pertenecen a ella y los otros. La contradicción de estos inmigrantes de doble nacionalidad es que se sienten de donde proceden y viven en donde no son porque tampoco les dejan ser; esto forja una lucha de civilizaciones a lo Hungtinton.

El formar parte de una civilización distinta a la que vives en tu real cotidianidad, es un marco fundamental en el que ensamblar los desajustes de Occidente, de este Occidente no tan igualitario como proclaman sus leyes y valores. Estamos ante una sociedad estratificada visualizada desde otros paradigmas, entendida desde la distancia cultural, respondida desde la indignación de la mentira, de la mentira de otros. La desigualdad manifiesta en Francia es respon-

23 Partimos de un trabajo de campo en los suburbios de Paris reflejado en el texto del autor *La vivienda de los inmigrantes temporeros en Extremadura (2000-2003). Ejemplarizando el materialismos cultural.*

dida por los que viviendo en la República la juzgan desengañados desde otro marco cultural. No han sido otros grupos étnicos los que traicionados por promesas –igualdad de oportunidades– incumplidas han salido a la calle, ha sido la cultura árabe-islámica. La desigualdad ha calado en sus cimientos culturales. La posición de clase como estructura básica y el sentimiento étnico han reunido los ingredientes necesarios para la revuelta. Y ha explotado en forma de venganza hacia la riqueza privada –no hacia el Estado como repartidor de salario diferido– en los símbolos exteriores como los coches y en aquellas empresas que les negaron el trabajo, éstas ardieron volviendo la riqueza a la nada, a lo que ellos son valorados.

La lucha de clase marxista cobra un nuevo tinte, el del fenotipo, el del nombre alejado de mis antepasados. El soporte sigue siendo económico –de distribución de recursos mejor dicho– pero revivido desde el enfrentamiento de la diferencia, de un grupo étnico que se siente diferente y con hidalguía para no ser menos. La noticias diarias de su gente "pisoteada" por lo que representa Occidente es carburante para proseguir el incendio identitario. Estamos, por tanto, ante una lucha de clases y de identidad, sólo en los albores de momentos más duros que han de llegar. Soluciones, trabajar por la igualdad de oportunidades y sobre todo de resultados, tanto a nivel nacional –cada nación, sea esta Francia o España–, como internacional –entre los estados–; una nueva civilización que cuide lo que Francia acabo creyéndose, la igualdad de todos desde el trabajo, aportando todos sus talentos a la sociedad que ha desarrollado los de cada uno.

Otro aspecto a destacar es la dinámica de los barrios marginales, apoyados estos por subvenciones estatales aglutinan a étnicas uniformes, aquellas que no consiguen salir de esos lugares "casi malditos". El proceso se acrecienta cuando familias individuales consiguen salir –vía recursos económicos– de esos barrios, otros llegan en busca de pisos baratos quedando en ellos los que menos tienen, los que no consiguen salir del círculo de la pobreza comparativa[24]. Son estos lugares escenarios de "aparcamiento" de mano de obra disponible, utilizada únicamente en momentos de bonanza económica y déficit de trabajadores, aspecto este que el propio sistema económico tiende a no conseguir. Unir a los menos favorecidos de la sociedad es el escenario específico de los guetos, en estos casos, además, de una misma cultura étnica acrecienta el sentimiento de no ser útil, de no ser tenido en cuenta. Para solucionar esta uniformidad cultural se ha alzado la voz en el derribo de los mismos, construyendo edificios dispersos en el París de la "normalidad".

24 Pobreza comparativa con los "otros franceses", que no absoluta.

La edad es otro de los aspectos a considerar, fueron jóvenes los que salieron a la calle gritando dignidad. Es un universal la distribución de tareas sociales en función de la edad, toda sociedad jerarquiza las edades, asigna roles y recompensas a los mismos, y la francesa –al igual que la nuestra– amplia el espacio de edad biológica hasta incorporar a los jóvenes al mundo del trabajo, la única –de las únicas– forma posible de ser ciudadano adulto, responsable de su propia vida y encauzador de la misma. Alargar en exceso la incorporación de los jóvenes al mercado laboral, a través de largos periodos de formación académica o de formación callejera, en nada favorece el sentimiento de pertenencia a una sociedad que le deja hacer, dándole recursos, para vivir su propia vida. La negativa en la incorporación temprana –vía múltiples formas– en pleno derecho a la normalidad adulta trae consigo situaciones como la que estamos tratando. Los iguales desde la edad conforman identidades que pueden alejarse de los adultos y enfrentarse a ellos. Es nuestro caso. Las autoridades francesas han prometido crear un salario social para estos jóvenes de barrios marginados, jóvenes sin expectativas, sin esperanzas a tenor de sus declaraciones. Salario vinculado a una labor social, "al voluntariado social", es una forma de darnos la razón; no se puede "aparcar" a generaciones enteras apoyándose en su juventud. Se tiene que revisar esta tardanza en la participación real de los jóvenes, se les tiene que hacer "adultos" antes, su biología así lo solicita.

Estratificación social visualizada desde fuera, desde otra cultura distante y distinta; etnicidad rechazada o por lo menos no valorada en plena igualdad; edad biológica ralentizada en exceso para ser socialmente adulto y distribución espacial mal entendida, ayudan a entender lo que de malestar social significo la revuelta callejera de jóvenes de padres inmigrantes franceses a finales del 2005, 216 años después de la gran revolución –quizás la única– que Francia aportó al mundo. La de ahora, tan sólo una gamberrada, ¿tan sólo una gamberrada?

La pregunta sigue estando en el aire ¿*París da la razón a Samuel Huntington*?

Somos conscientes, a tenor de la mera observación directa de la sociedad parisina, que no es posible "aislar"a millones de individuos en una ciudad como París. De ser objetiva para todos la percepción de racismo tal y como lo viven los grupos árabes-islámicos, París dejaría de funcionar. Es muy posible que los inmigrantes –nacionalizados o no– superen más del 20% de la población de la ciudad, no es posible marginar de los beneficios sociales –a través del trabajo– a esa población. Ahora bien, de ser únicamente a este grupo étnico (árabe-islámico) habrá que preguntarse el por qué, pero tampoco los datos nos cuadran, estaríamos hablando de muchas personas y el trabajo de campo de estos días nos ha situado frente a personas de estos grupos que trabajaban. Sin embargo, se sienten radicalmente apartados por su única condición de árabes-islámicos.

¿Tendrá algo que ver el planteamiento de Samuel Huntington? Creemos que junto a algo de verdad, el sustrato de fondo es estructural, está cimentado en la desigualdad básica de la sociedad que distribuye de forma desigual –muy desigual en ocasiones– los recursos, eso sí, esta estratificación cuestionada por pocos dentro de nuestra cultura es extrapolada con otras variables de naturaleza étnica, civilizatoria en el decir de Huntington. En este ropaje envolvente, sí estamos de acuerdo en que la civilización árabe-islámica es capaz de ponernos en evidencia más allá de nuestros sacros valores. Quizás podríamos –en esto de la desigualdad– cambiar, más que nunca estos inmigrantes que ya forman parte de Europa están rescatando –sin quererlo– a Marx.

VIII. A MODO DE CONCLUSIÓN

El ejemplo de Talayuela, el de París y el estudio exhaustivo de la vivienda de los temporeros inmigrantes en Extremadura, nos aportan, cuanto menos, que es posible la convivencia entre personas de civilizaciones "antagónicas"[25] estando en un marco geográfico e histórico idéntico. Por otra parte la religiosidad, si bien puede abanderar luchas entre culturas, puede también servir de estabilizadora en los momentos más duros del comienzo multiétnico. Socializa como pocas otras formas de entender la realidad, es argumento básico para sufrir cuantos desafíos tenga el creyente que afrontar, es núcleo identitario para aceptar al otro por muy distante que se encuentre de su Dios. Así está ocurriendo en esta pequeña población rural del extremo físico y económico de la próspera Europa. Siendo importante las diferencias entre dioses y otras formas de entender la realidad, los factores claves para explicar el "milagro" de la normalidad lo hemos de encontrar en otros enclaves de la multiplicidad humana. La infraestructura –en el decir marvinjarriano– es guiadora de las posibilidades que los seres humanos tienen en esto del convivir. En esa interacción con el medio ambiente como proveedor de recursos nos hemos de fijar, de ahí que siempre que sean necesarios esos "otros" para articular respuestas económicas[26] que permitan la supervivencia de unos y otros. Será, por consiguiente, el mercado en sus amplias acepciones el que marque la llegada y normalidad de seres humanos con respuestas adaptativas –culturales las llamamos– diferentes a los de acogida. La convivencia es posible siempre que se necesiten ambas comuni-

25 El término lo utilizamos a tenor del debate abierto por el profesor Huntington, precisamente argumentamos que tal categoría interpretativa dista mucho de ser cierta, a no ser que queramos buscar un punto de partida para legitimar cualquier confrontación entre pueblos.

26 Recordar que la llegada de inmigrantes marroquíes a Talayuela fue fruto del cambio tecnológico en el cultivo del tabaco, concretamente el cambio de variedades que dieron lugar a otra cultura técnica de cultivo, necesitada esta de abundante mano de obra.

dades y en la sociedad globalizada en la que ya estamos insertos, básicamente nadie sobra en la respuesta a los retos de la supervivencia humana. Una nueva civilización se esta conformando y esta siendo posible desde la plasticidad del hombre, desde esta mágica maquinaria biológica que hace posible a la vez que la adaptación a todo tipo de entornos, el cambio rápido a los creados previamente por sociedades establecidas y que marcan su impronta a los que llegan.

Los dioses son útiles –incluso necesarios a tenor de la universalidad que representan– para ayudar en la convivencia alejada de la normalidad conocida para los que llegan, pero también puede ser una espoleta de conflicto si así nos disponemos a creerlo, ahí radica la fuerza de las grandes teocracias. Representando París el conflicto multiétnico más próximo y manifiesto en la vieja Europa, nada se ha abanderado en nombres de ningún Dios, más al contrario, los representantes humanos de estos se han posicionado a favor de la paz social y el orden establecido, ha sido la negativa, la injusticia de la sociedad francesa a considerar como iguales a los que sustentados en el mismo territorio tienen un fenotipo no acorde al blanco-anglosajón mayoritario. El reparto de los recursos –el desigual reparto– ha tenido más que ver que el conflicto teorizado entre dos dioses aparentemente únicos y antagónicos en el mercado humano.

Concluimos negando la mayor: las teorías antagónicas civilizatorias únicamente legitiman los conflictos, más estos se producen por otras causas como hemos analizado. Poner a la luz estas causas nos permitirán orientan nuestras acciones en la modificación de las misas y conocidas las posibilidades de respuestas normalizadotas abundar en ellas será la lógica a seguir. Por el contrario, todas aquellas teorías que de entrada orienten al conflicto entre culturas, negarlas es la razón para la inteligencia humana, porque de seguirlas y reconocerlas como verdaderas, como "científicas" nos han de conducir al conflicto previo a otras lógicas de respuesta medida. Desde aquí negamos estos artificios benefactores de la confrontan y de la lucha que encierra y en nada entiende al espíritu de los grupos humanos; la salida hacia la sociedad del futuro parte de negar estas trampas al entendimiento humano.

BIBLIOGRAFÍA

ARANGO, J., *"La cuestión migratoria en la Europa de finales del siglo XX", en el Mundo que viene*, Madrid, Alianza, 1994.

AZURMENDI, M., *Estampas de El Ejido: un reportaje sobre la integración del inmigrante*, Barcelona, Taurus, 2001.

BARBOLLA, D., *Inmigración marroquí en la zona de Talayuela (Cáceres)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2001.

–*Inmigración y vivienda en Extremadura 2000-2003: ejemplarizando el materialismo cultural*, Cáceres, Academia Europea de Yuste, 2006.
–"La religión como instrumento de integración en inmigrantes islámicos y católicos latinoamericanos: el caso de Extremadura", en CALVO BUEZAS, T. (ed.), *Hispanos en Estados Unidos, Inmigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización?*, Madrid, Catarata, 2006.
CALVO BUEZAS, T. (ed.), *El gigante dormido. El poder hispano en los Estados Unidos*, Madrid, Catarata, 2006.
CALVO BUEZAS, T., *¿España racista?*, Barcelona, Anthropos, 1990.
–*Los más pobres en el país más rico, clase, raza y etnia en el movimiento chicano*, Madrid, Encuentro, 1981.
CALVO BUEZAS, T. y BARBOLLA, D., *Antropología. Teorías de las cultura, métodos y técnicas*, Badajoz, @becedario, 2006.
HARRIS, M., *Teorías sobre las culturas en la era postmoderna*, Barcelona, Crítica, 2004 (orig. 1989).
HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*, Buenos Aires, Paidos, 1997.
CÁRITAS, *Inmigrantes. Propuestas para su integración*, Madrid, Cáritas Española, 1995.
CIRES (CENTRO DE INVESTIGACION SOBRE LA REALIDAD SOCIAL), *Actitudes hacia los inmigrantes*, dir. por Juan Díez Nicolás, Bilbao, Fundación BBV/ y Caja de Madrid, 1992.
C.I.S., *Inmigración y Racismo, (Informes 1990-1995)*, Madrid, C.I.S., 1990-1995.
COLECTIVO IOE, "Inmigración y trabajo: hacia un modelo de análisis", en *Migraciones*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
IZQUIERDO, A., *La inmigración inesperada*, Madrid, Trotta, 1996.
LEVI-STRAUSS, C., *Race et historie*, Paris, UNESCO. Reproducido en *Anthropologie structural deux*, Paris, Plon, 1973.
LÓPEZ, B. (coord.), *Atlas de la Inmigración Magrebí en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
PAJARES, M., *La inmigración en España: retos y propuestas*, Barcelona, Icaria, 1998.
NAÏR, S., *Mediterráneo hoy. Entre el diálogo y el rechazo*, Barcelona, Icaria-Antraryt, 1997.
SARTORI, G., *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjero*, Madrid, Taurus, 2001.
SOLÉ, C., *La mujer inmigrante,* Madrid, Instituto de la Mujer (Ministerio de Asuntos Sociales), 1994.
TEZANOS, J. F., *La sociedad dividida. Estructuras de clase y desigualdades en las sociedades tecnológicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 273-286, ISSN: 1886-4945

EL ISLAM EN LA ACTUALIDAD: ESPAÑA Y EXTREMADURA

JOSÉ IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO
I.S.C.R. "Sta. Mª de Guadalupe"

RESUMEN

La presencia de personas y ciudadanos de religión islámica en España y en Extremadura es una realidad que es analizada en este artículo, donde se nos presentan las organizaciones, empresas, y tejido social musulmán en la región extremeña.

Palabras clave: Empresas Halal, Extremadura, población musulmana.

ABSTRACT

The presence of people and citizens of Muslim religión in Spain and Extremadura is the reality analysed in this article, where we can read about the organisations, companies and the Muslim society within the region of Extremadura.

Key words: Halal Enterprises, Extremadura, Muslim population.

1. ORGANIZACIONES Y LÍDERES MUSULMANES EN ESPAÑA

En España[1] existen: 353 comunidades islámicas y 77 empresas "*halal*", además están constituidos: 9 grandes centros islámicos, 4 centros educativos, 5

1 El presente trabajo tiene fecha de noviembre de 2007 y los datos se circunscriben a esta fecha.

organizaciones diversas, varias revistas especializadas, muchas webs islámicas y una gran diversidad de medios.

También existen varias organizaciones rectoras: Comisión Islámica de España, Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) Junta Islámica y Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)

La *Comisión Islámica de España* es el legítimo órgano representativo del Islam y de los musulmanes ante la ciudadanía y ante la Administración para la representación, negociación, firma y seguimiento de los acuerdos Islam-Estado adoptados en Ley 26/1992. Esta Comisión está compuesta por FEERI y UCIDE.

Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) integrada en la Comisión Islámica de España (CIE) y miembro fundador del Conseil Islamique de Coopération en Europe, inscrita en el Registro Especial de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el número 3090-SE/D, es una Federación Religiosa Islámica que agrupa a todas las comunidades del territorio nacional vinculadas a la misma. En 2006, la UCIDE cuenta con unas 194 comunidades islámicas repartidas por todo el Estado español.

Junta Islámica es una Organización, fundada en el año de 1989 e inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, con el número 3205 SE-A. Desde entonces, ha sido una plataforma de dinamización de las comunidades islámicas en España y de estructuración de la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* y de la *Comisión Islámica de España*. Así mismo, ha enfocado sus actividades a construir un discurso islámico contemporáneo. Entre sus muchas actividades están el Instituto Halal, el Congreso de Musulmanes de Habla Hispana y el portal web Webislam

La Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas es la primera Federación que se inscribe en el Ministerio de Justicia, en 1989, respondiendo a la exigencia de la Administración de tener un interlocutor único con quien negociar el un Acuerdo de Cooperación entre el Estado y la confesión musulmana en España.

En la actualidad cuenta con cincuenta y siete Comunidades federadas, distribuidas por todo el territorio del Estado español. Es la Federación en la que se integran españoles conversos al Islam, musulmanes de origen nacionalizados en España e inmigrantes.

Los líderes musulmanes de las organizaciones anteriormente citadas son:

El presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE): RiayTatary Bakry[2].

2 Doctor en Medicina (Damasco, 1948), llegó a España en la década de 1970. Es presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España e imán de la mezquita Abu Baker, conocida popularmente como mezquita de Tetuán por el barrio madrileño donde se localiza.

El presidente de la Junta Islámica Mansur Escudero[3]: español, ha sido, entre otros cargos, miembro fundador y presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y es en la actualidad creador y presidente de la Junta Islámica así como coordinador del portal web: Webislam.

El presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI): Félix Ángel (Mohammed Amín) Herrero Durán[4].

La nueva directiva de FEERI está formada por los siguientes miembros: Félix Herrero (presidente); Mohamed Ali (vicepresidente y responsable de la comunidad musulmana de Ceuta); Mohamed Khlea Rehich (secretario general y responsable de temas religiosos en la mezquita de la M-30); Ángel Luis Encina (tesorero y representante de la Asamblea Islámica de Madrid); Moneir Amessery (vocal e imam de la M-30); Haider Souilem (vocal y representante de la Comisión Islámica de Fuengirola, en Málaga, a las órdenes por tanto de: Mohamed Kamal Imam de la mezquita de Fuengirola (condenado por su libro que justifica el maltrato a la mujer: "La mujer en el Islam") y Emilio Kiroz Mesa (vocal y representante de la comunidad islámica de Almería).

Sin embargo el mundo asociativo musulmán, al menos en sus grandes asociaciones está profundamente dividido. Parece (según fuentes del propio mundo islámico en España: la anterior directiva de la FEERI, liderada por Abdelkarim Carrasco y Mansur Escudero) que crece el poder de los líderes prosaudíes y promarroquíes en la comunidad islámica. Según sus críticas, prácticamente todas las grandes mezquitas y sus imanes están financiados desde Arabia Saudí o Marruecos…

En febrero del año 2006, Webislam[5] daba esta noticia: "Una alianza heterogénea de españoles conversos, dirigentes promarroquíes y representantes del poder saudí en España tomaron el poder el pasado 19 de enero en la dirección de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), una de

3 Médico andaluz, (Málaga, 1947) con especialidad en neuro-psiquiatría, participó activamente en los movimientos de antipsiquiatría, fue militante comunista, y dejó oficialmente el catolicismo en 1979 para abrazar el Islam y en 1980 fundó la primera comunidad de musulmanes españoles: la Sociedad para el Retorno al Islam en España, que después se convertiría en la Comunidad Islámica de España; ha desarrollado una intensa actividad religiosa, política y organizativa y de difusión del mundo islámico.

4 Nacido en 1953 en Don Benito (Badajoz) ha desarrollado su actividad profesional en el Banco Atlántico. Católico que primero se declara agnóstico y en 1988 se convierte al Islam. En 1989 asume por vez primera la dirección del rezo de la mezquita de San Agustín. En 2001 asume la presidencia de la Asociación Islámica Al-Andalus, dirige la mezquita de Málaga y es en la actualidad el nuevo presidente de FEERI.

5 Webislam fue fundada en el año 1997 por el Centro de Documentación y Publicaciones (CDPI) de Junta Islámica de España. Desde entonces, se ha consolidado como el portal islámico de referencia en lengua española, tanto por la cantidad y calidad de la información que ofrece como por el número de accesos a la página (unos 12 millones mensuales).

las dos federaciones reconocidas por el Estado. Ese hecho ha creado inquietud en el Gobierno. Supone el ostracismo de históricos dirigentes españoles como Mansur Escudero. A nadie se le oculta un hecho: la mitad de los cargos de la nueva directiva cobran de la mezquita de la M-30 y, por tanto, de Arabia Saudí".

"Tres de los seis miembros de la nueva directiva", afirma un miembro de la anterior junta, "tienen sueldo saudí". Se refiere al secretario (Mohamed Harchis), al Mufti (Munir, el imán de la M-30[6]) y al representante de la mezquita de Fuengirola.

Los nuevos dirigentes afirman que el resultado de la asamblea es un ejercicio de democracia y que la nueva directiva representa las diversas tendencias del islam. "Formamos una candidatura plural", dice el presidente, el español Félix Herrero. "Todos tenemos una parte común: que somos musulmanes. Hemos ganado de forma abrumadora y nuestra intención es colaborar con todas las instituciones y practicar una política de integración".

La directiva saliente y algunas otras comunidades hacen una interpretación muy diferente, como relata un antiguo dirigente de la FEERI: "El papel de la M-30 ha sido fundamental porque a fin de cuentas todos quieren el dinero saudí. Se han juntado gente como Félix Herrero, que es un hombre de paja, gente de la mezquita de Fuengirola, gente como Emilio Quílez, que vive en Sevilla y dirige una asociación en Almería que no tiene actividad desde hace 15 años, gente de Ceuta que es pro marroquí, y todos ellos dirigidos por Mohamed Harchis, que es el director religioso de la M-30 y el auténtico cerebro de esta operación".

Es, por tanto, compleja la situación del islam en España, donde el poder se reparte entre dos federaciones, la FEERI, y la UCIDE, cuyo máximo dirigente desde su fundación es Riay Tatary. Tanto es así que el organismo central reconocido desde 1992 por el Gobierno es la Comisión Islámica de España y esta tiene desde entonces una dirección bicéfala, donde Tatary ocupa la presidencia como líder de la UCIDE y Félix Herrero la secretaría general, como responsable de la FEERI.

II. ORGANIZACIONES Y LÍDERES MUSULMANES EN EXTREMADURA

Los principales líderes musulmanes en Extremadura son: Adel Najjar –Imam de Badajoz– y Yusuf Sulaiman –Imam de Cáceres–.

6 M-30 es el nombre con el que conocen a la mezquita de Madrid que está ubicada en dicha circunvalación.

1. En Extremadura existen las siguientes comunidades y empresas *halal*:

En Badajoz podemos señalar a) Comunidades: Comunidad Islámica de Almendralejo; Comunidad Islámica de Badajoz, Mezquita Nur-al da-rain y Comunidad Islámica de Extremadura. b) Empresas *Halal*: Ovino del Suroeste S.L.; Matadero Avícola de Badajoz S.A.; Conservas Vegetales de Extremadura S.A. (CONESA) y Agrotécnica Extremeña S.A.

En Cáceres por su parte cuenta con: a) Centros islámicos: Asociación Al-Yub. b) Comunidades: Comunidad Islámica de Navalmoral de la Mata; Comunidad Mezquita An nur de Talayuela.

2. Las mezquitas reconocidas en Extremadura son: Mezquita At- Tuba en la C/ Caleros, Cáceres. Y además hay mezquitas reconocidas legalmente en: Badajoz, Talayuela, Navalmoral, Almendralejo. Además de éstas, que son oficiales, están las que llamamos de "barrio".

El número de población islámica en Extremadura, según datos oficiales, es de 7.100 personas en Cáceres y 5.486 en Badajoz. De ellos 2.981 son muchachos en edad escolar. Además hay una cifra desconocida de población islámica temporera y otra en situación de alegalidad.

III. EMPRESAS *HALAL* EN ESPAÑA

La palabra *Halal* significa "permitido, autorizado o saludable". Cuando este término se aplica a productos, implica que éstos son aptos para ser consumidos por musulmanes.

1. Para que un alimento o bebida sea considerado *Halal*, debe ajustarse a la normativa islámica recogida en El Corán[7], en las tradiciones del Profeta, y en las enseñanzas de los juristas islámicos. Según ellas:

a) Debe estar exento de cualquier sustancia o ingrediente no lícito (*haram*), o de cualquier componente que proceda de un animal prohibido.
b) Debe ser un producto elaborado, manufacturado y/o almacenado usando utensilios o maquinaria que se ajuste a lo que estipula la normativa islámica.

7 Corán: sura 5. Son 120 versículos donde se recoge meticulosamente lo que está permitido y prohibido ingerir.

c) No debe ponerse en contacto con una sustancia[8] o producto prohibido durante su elaboración producción, procesado, almacenamiento y transporte.

d) Los animales deben ser sacrificados de acuerdo con lo prescrito por la Ley Islámica.

e) Los pescados y todo lo procedente del mar se consideran *Halal*.

2. Cuando el término *Halal* se aplique a establecimientos del sector Servicios, significa que estos cumplen las condiciones requeridas por los musulmanes en cuanto a comidas, local dedicado a la oración e instalaciones necesarias para la práctica de las abluciones. Componente *Haram* (prohibido) según la normativa islámica son:

a) La carne del animal hallado muerto, la sangre, la carne de cerdo y jabalí y sus derivados y aquellos animales sobre los que se ha invocado un nombre distinto al de Alah.

b) El animal muerto por asfixia, estrangulamiento, apaleado, por una caída, de una cornada o devorado por una fiera, salvo si estando aún vivo ha sido debidamente sacrificado.

c) Los animales carnívoros y carroñeros. Las aves con garras.

d) El alcohol, las bebidas alcohólicas, las sustancias nocivas, tóxicas ó venenosas, y las plantas o bebidas intoxicantes.

e) Partes de animales que se hayan cortado mientras estaban vivos.

f) Y por último cualquier ingrediente procedente de animales prohibidos, o de animales no sacrificados de forma *Halal*.

Algunas de las empresas *Halal* españolas son: Los Filabres S.C.A., Flandria Bus, S.L., Kalamo Libros, S.L., Alimcarat, Fribin Sat, Frigolouro, Coren Internacional scp, Purac Bioquímica S.A., Hijos de Juan Pujante S.A., Murgaca S.A., Juan José Albarracín S.A., Carta Maestra S.L., Mercamurcia S.A., Torrent i Fills S.A., Caldos del Norte S.L., CRISMONA S.A., Ugena Productos Industriales del Ave S.L., Decomer HQF España S.L., Gestión Cárnica S.L., Ovino del Suroeste S.L., CARNICAS AQUILINO S.L., Gimave S.L., Incarlopsa, LUIS OLIVERAS S.A., Industrias Cárnicas Carpisa S.L., Embutidos Chacón S.L., JR Sabater S.A., Cecinas Nieto S.A., Avicu S.A., PROCAVI S.L., Sada P.A Andalucía S.A., Aceites del Sur, Productos del Mar Pacífico.S.L., Nutrave

8 Esto llega al extremo de prohibir diversos conservantes: véase una muestra. Cochinilla (E120) - este es obtenido de la sangre del escarabajo de Cochinilla. Este aditivo es siempre haram porque el consumo de sangre de insectos está prohibido. Glicerol / Glicerina / Glicerina (E422) - haram por ser obtenido de carne de cerdo o fuentes de carne no halal.

S.A., Matadero Cabezo de La Plata S.L., Conservas Lahoz, Lechazos Rivera Del Duero, CRODA OLEOCHEMICALS IBERICA S.A., Vitatene S.A., Covap S.C.A., Escorxador Frigirific Sant Cugat del Vallés, Embotits Artesants monts, S.L., Línea Alimentaria S.L., Sada p.a Castilla-Galicia S.A., Matadero Avícola de Badajoz S.A., Mercabarna, Conservas Vegetales de Extremadura S.A (CONESA), Matadero Comarcal de Calahorra S.A., Mantecados Gamito hermanos S.L., Toscaf S.A., Harinera de Tardienta S.A., Sociètè Nouvelle Cosarno S.A., MILSA-GRUPO DOUX, Diwan Libros S.L., Ozturkkebab. S.L., Ismael Bckiri Alonso, abogado musulmán, Locutorio Tarek, Walima Food S.L.

IV. POBLACIÓN MUSULMANA EN ESPAÑA

Oficialmente la población musulmana residente en España es de 800.000 personas, pero todas las fuentes lo cifran en bastante más, superando el millón contando con aquellos que están en territorio español sin papeles.

Veamos dos ejemplos de implantación de mezquitas es dos zonas diversas de España. Una con mucha población musulmana: Cataluña, otra con mucha menos: Extremadura.

Además de estos dos ejemplos de implantación de mezquitas en Cataluña y Extremadura, en España existen y funcionan cientos o miles de pequeñas "mezquitas de barrio". Podemos considerar que allí donde existe una pequeña comunidad musulmana, habilita un local, garaje, habitación o nave… para su uso como lugar de oración. Estas mezquitas no son permanentes y aparecen y desaparecen en función de muchos factores tales como la población que se asienta en una zona o la presencia de líderes religiosos, por ello es muy difícil cuantificarlas.

Por otro lado es significativo que tan solo 8 provincias españolas no cuentan con organizaciones musulmanas (legalmente constituidas y registradas).

Además resulta interesante ver el listado de los organismos y comunidades islámicas de España (no exhaustivo) por provincias:

- Entidades y recursos islámicos en Álava: 2 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Albacete: 1 Comunidad.
- Entidades y recursos islámicos en Alicante: 13 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Almería: 21 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Asturias: 2 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Ávila: 2 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Badajoz: 3 Comunidades y/o mezquitas y 4 empresas *halal*.

- Entidades y recursos islámicos en Barcelona: 1 Centro Islámico, 42 Comunidades y/o mezquitas y 4 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Burgos: 3 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Cáceres: 3 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Cádiz: 11 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Cantabria: 1 Comunidad y/o mezquita.
- Entidades y recursos islámicos en Castellón: 2 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Ceuta: 19 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Córdoba: 6 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Gerona: 13 Comunidades y/o mezquitas y 3 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Granada: 15 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Guadalajara: 3 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Guipúzcoa: 2 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Huelva: 7 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Huesca: 2 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Islas Baleares: 15 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Jaén: 3 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en La Coruña: 3 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en La Rioja: 5 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Las Palmas: 12 Comunidades y/o mezquitas.

- Entidades y recursos islámicos en León: 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Lérida: 5 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Madrid: 63 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Málaga: 15 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Melilla: 7 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Murcia: 9 Comunidades y/o mezquitas y 6 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Navarra: 5 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Orense: 1 empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Pontevedra: 2 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Segovia: 1 Comunidad y/o mezquita y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Sevilla: 11 Comunidades y/o mezquitas y 4 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Soria: 2 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Tarragona: 8 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Tenerife: 4 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Toledo: 11 Comunidades y/o mezquitas y 2 empresas *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Valencia: 9 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Valladolid: 1 Comunidad y/o mezquita y una empresa *halal*.
- Entidades y recursos islámicos en Vizcaya: 6 Comunidades y/o mezquitas.
- Entidades y recursos islámicos en Zaragoza: 9 Comunidades y/o mezquitas y una empresa *halal*.

V. ACERCA DE LA INTEGRACIÓN DE LA POBLACIÓN MUSULMANA EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

El colectivo musulmán supera el millón de personas, proveniente en su mayoría del área del Magreb, aunque cada vez acude un porcentaje significativo del África Negra. Ese millón largo de población significa que casi el 2'50 % de la población española es musulmana.

Parece ser que la plena integración no se da hasta la 3ª o 4ª generación. Pero los violentísimos sucesos ocurridos recientemente en Francia nos muestran que esto no es totalmente cierto[9].

En España nos encontramos que la población inmigrante es de primera generación (con la segunda generación ya escolarizada en gran medida) por eso es pronto para hablar de integración.

Entre 2001 y 2006 la población española ha dado un gran salto. El impulso lo ha tomado la inmigración. En apenas cinco años, se ha duplicado el número de extranjeros: de 1.370.657 en 2001 a más de 3.880.000 personas en 2006, según datos del padrón recogidos por el INE. A esto debemos sumar los inmigrantes en situación irregular...

Podemos, sin embargo, analizar con brevedad el estado actual de integración, viendo: 1º Grado de racismo o xenofobia de la población española; 2º Sentimiento de integración de la población musulmana; y 3º Número y gravedad de los conflictos acaecidos hasta la fecha.

1. Grado de Racismo o xenofobia

Es difícil poner un tanto por ciento a una actitud de este tipo, por muchos estudios o encuestas que se hagan la fiabilidad es relativa y la sinceridad/ocultación por parte de las personas sobre esta cuestión hace que no nos atrevamos a dar cifras exactas... Pero lo que sí nos dice claramente el Barómetro del CIS de abril de 2006, es que la inmigración es una de las mayores preocupaciones de los españoles, por detrás del paro y por delante del terrorismo.

9 Los disturbios de Francia de 2005 se iniciaron el jueves 27 de octubre cerca de París, pero se extendieron rápidamente al resto del país y a otras ciudades de Europa. Se caracterizaron por el incendio de autos y por violentos enfrentamientos entre miles de jóvenes inmigrantes en busca de un reconocimiento por parte del sistema y la policía francesa. Los incidentes comenzaron tras la muerte de dos jóvenes musulmanes de origen africano que escapaban de la policía en Clichy-sous-Bois, una comuna pobre del este de París, los disturbios han puesto sobre el tapete las tensiones que existen entre las ricas ciudades y sus *banlieues* marginales, que albergan a inmigrantes del Mágreb y África occidental que no han llegado a integrarse en la sociedad francesa, y se han transformado en los componentes de una subclase acostumbrada a la discriminación y a la falta de esperanzas.

Estudios anteriores del propio CIS dan como posible un 32% de ciudadanos "reacios" hacia el colectivo de extranjeros (año 2005). El estudio destaca que muchos de los que antes se mostraran indiferentes sobre este tema, ahora asumen una postura más radical en términos de xenofobia. Quienes tenían una postura ambivalente representaban el 51% y ahora solamente el 28%. Es decir, la xenofobia va en aumento .Porque estas cifras son "alarmantes", teniendo en cuenta que la encuesta se realiza mediante una entrevista personal ("cara a cara") y que las preguntas realizadas son, en su mayoría, muy directas. Es decir, si toda esa gente admite, abiertamente, que son xenófobos, habría otro importante porcentaje que piensan de igual manera pero prefieren no manifestarlo.

A su vez existe cierto nivel de categorización de la xenofobia por nacionalidad: así, el análisis evidencia que los inmigrantes menos deseados son los marroquíes y le siguen países con los que España mantiene menos vínculos culturales: los países africanos, asiáticos y de Europa del Este.

2. Sentimiento de integración de la población musulmana

Casi el 80% de los musulmanes que viven en España se siente "aceptado" por los españoles, concluye en sus resultados la amplia encuesta realizada entre el colectivo musulmán y que publica la revista católica '21rs[10]. Según los datos de la muestra, la integración en la sociedad española no está exenta de dificultades: el 38,7% de los encuestados se siente "totalmente aceptado", el 50% dice sentirse "aceptado solo en parte" y uno de cada diez se siente "bastante rechazado". Por sexos, las musulmanas se sienten un poco menos aceptadas que los hombres, aunque la franja de las más jóvenes y las que tienen un mayor nivel de estudios son las que se sienten más aceptadas.

Como explica el director de la investigación, Luis Fernando Vilchez, profesor de la Universidad Complutense, "se trata de una integración no exenta de dificultades. Los estilos de vida occidentales no constituyen un hábitat cómodo para nuestros encuestados". En relación con la democracia, casi dos tercios de los encuestados (61,7%) cree que Islam y democracia son "compatibles, pero a costa, a veces, de problemas personales". Algo menos de un tercio (28,7%) considera que son "totalmente compatibles" sin problemas personales añadidos, mientras un 9%, opina que son "poco compatibles".

10 *Reinado Social* 21, número de noviembre de 2006.

3. Número y gravedad de los conflictos acaecidos hasta la fecha

Tal vez debido a lo reciente del fenómeno o a otros factores aún por determinar, los incidentes violentos hacia la comunidad inmigrante musulmana son escasos. Podemos recoger tres de cierta entidad y gravedad como son: los brotes racistas de Can'anglada en 1999, los gravísimos sucesos de El Ejido en el año 2000 o los de Elche en 2004. En Extremadura solo se dan casos aislados, de carácter individual, si exceptuamos la oposición vecinal de Talayuela a la apertura de una mezquita en el centro de la población, que sin ser un conflicto, en apariencia, violento/xenófobo, puede ocultar motivaciones racistas. Son algunos de los ejemplos de la tensión en los últimos años. Sin embargo aún no existen brotes continuados ni de gravedad máxima como se han dado en otros países...

Hemos tratado de dar un breve acercamiento a esta realidad de la nueva presencia musulmana en España. Cómo discurrirá en el futuro depende de muchísimos factores, por ello tenemos que concluir, diciendo simplemente, que el fenómeno de la inmigración musulmana en España es aún joven pero con una fuerza muy relevante, y que, con seguridad, irá en aumento porque el flujo de inmigrantes año tras año continúa; y no cesará mientras se den las condiciones económicas, políticas y sociales que imperan en los países emisores, y mientras existan, claro está, las condiciones de riqueza económica y oferta de trabajo de la sociedad española.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 287-290, ISSN: 1886-4945

EL ISLAM Y EL CRISTIANISMO. NOTAS PARA EL DIÁLOGO

Mons. Francisco Cerro Chaves
Obispo de Coria-Cáceres

Resumen

Breve nota de reflexión nacida de la experiencia pastoral en la que se nos sugiere realizar puntos de unión como impulso del amor evangélico.

Palabras clave: Diálogo religioso, Evangelización, Pastoral.

Abstract

Brief notes of reflections coming from the pastoral experience that proposes creating bonds in order to encourage evangelical love.

Key words: religious dialogue, Evangelism, Pastoral.

Ante todo quiero expresaros mis mejores saludos a todos en el Nombre de Dios "compasivo y misericordioso". ¡Qué hermoso es que los hermanos vivan unidos" dice un salmo. La Iglesia católica que está presente aquí en estas tierras quiere ser fiel a su misión de escucha fraterna y de intercambio con todos, también con los creyentes del Islam. Por eso, desde estas primeras palabras exhortamos vivamente a los cristianos a tomar en consideración la presencia de musulmanes entre nosotros, a entrar en un itinerario evangélico de encuentro y, cuando ello fuera posible, de diálogo con los hermanos y hermanas creyentes del Islam.

I. EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM

Puntos comunes al Cristianismo y al Islam

El cristianismo y el Islam (al que añadimos el Judaísmo) son religiones monoteístas. El credo cristiano comienza con estas palabras: "Yo creo en un solo Dios", y los musulmanes declaran: "No hay otro dios que Dios (*Allah*).

En esta dirección, el Concilio Vaticano II hace una declaración que hacemos nuestra y que dice: "La Iglesia mira con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres" (*Nostra aetate*, 3).

Por su parte, Juan Pablo II decía en Casablanca (Marruecos) a los jóvenes musulmanes, el día 19 de agosto de 1985: "Yo creo que nosotros, cristianos y musulmanes, debemos reconocer con alegría los valores religiosos que tenemos en común y dar gracias a Dios por ello. Los unos y los otros, creemos en Dios, el único Dios, que es justicia y misericordia; nosotros creemos en la importancia de la oración, del ayuno y de la limosna, de la penitencia y del perdón; nosotros creemos que dios nos será un juez misericordioso al fin de los tiempos y esperamos que después de la resurrección, seremos satisfechos de nosotros y sabemos que nosotros estaremos satisfechos de Él".

Aceptar las diferencias entre el Cristianismo y el Islam

La lealtad exige también que reconozcamos y respetemos nuestras diferencias. La más fundamental es la visión que tenemos de la persona y de la obra de Jesús de Nazaret. Para los cristianos, Jesús es el Hijo de Dios encarnado, el Salvador de la humanidad, quien nos revela el misterio insondable de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo y quien nos hace entrar en una comunión filial en sus dones…"La Iglesia anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (cf. 1Co 5,18-19)" (*Nostra aetate,* 2). Nosotros reconocemos las diferencias importantes que existen y lo hacemos con humildad y respeto, en una tolerancia mutua. Hay que respetar el itinerario espiritual, intelectual y comunitario específico de cada tradición y de cada persona.

II. NUESTRAS RELACIONES

Por su parte. Benedicto XVI, en su reciente viaje a Turquía, dijo: "El papa Gregorio VII hablaba de la caridad especial que se deben recíprocamente los

cristianos y los musulmanes puesto que "nosotros creemos y confesamos un solo Dios, incluso si nosotros lo hacemos de maneras diversas, cada día alabamos y veneramos a Dios como Creador de los siglos y soberano de este mundo".

Respetar lo santo y verdadero que hay en las religiones no cristianas

El Concilio Vaticano II afirma: "la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones (no cristianas) hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella verdad que ilumina todos los hombres" (*Nostra aetate,*. 2).

Valorar los encuentros de cada día

No siempre se percibe la importancia de estos encuentros. Olvidamos que se dan muchos encuentros en la vida diaria: en barrios problemáticos, en las escuelas, en las calles, en las empresas… Gracias a ellos se despliegan acciones de colaboración al servicio de los demás. No infravaloremos estos encuentros. No vivamos de espaldas unos y otros; no levantemos barreras entre unos y otros; no nos ignoremos unos a los otros… Miremos a los musulmanes con una mirada nueva y fraterna; algo cambiará con ella.

Promover encuentros de oración y plegaria

La Jornada de Asís de 2002, promovida por Juan Pablo II, puso de manifiesto la necesidad de que la Iglesia Católica y las Religiones no cristianas se conozcan, se comprendan, se respeten y oren juntas…

Colaborar juntos al servicio del hombre

La Iglesia exhorta a todos a que "olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres" (*Nostra aetate*, 3). ¡Cuánto podemos hacer juntos a favor de los hombres, especialmente de los pobres, de los inmigrantes, de los excluidos…! ¡Trabajemos juntos en favor de los Derechos Humanos!

Iniciar y potenciar el diálogo

No nos quedemos en los encuentros. Suscitemos el diálogo interreligioso, ya que la Iglesia, en la realización de su misión evangelizadora, ha optado por

el diálogo; más aún, ella misma se ha hecho diálogo (Pablo VI, *Ecclesiam suam*). Optar por el diálogo no es fácil, sino que exige un esfuerzo de escucha, de respeto… por parte de todos. El diálogo no consiste en renegar de las propias convicciones; el diálogo es fuente de intercambio, de enriquecimiento mutuo, de paz.

Por otra parte, es necesario tener presente que el encuentro y el diálogo con el Islam nos hace redescubrir la urgencia de la de la unidad de los cristianos.

ESTUDIOS

II. Miscelánea

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 293-328, ISSN: 1886-4945

ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DEL COMPORTAMIENTO ANTE LA MUERTE: HUMANIDAD E INHUMANIDAD

M.ª del Rosario Encinas Guzmán
Universidad de Extremadura

Resumen

La conducta de un homínido ante la muerte, la de cualquier animal, es de indiferencia. Sólo si la muerte cursa con dolor y sufrimiento notaremos ese dolor y ese sufrimiento, pero lo que no notaremos es la sensación de finitud e impotencia ante lo irremediable. El hombre, *Homo sapiens*, por el contrario, sabe que va a morir, que todo acaba irremediablemente algún día, y eso le provoca una angustia y un sufrimiento añadido que le hace reaccionar. Podemos seguir en el registro fósil estas reacciones desde antiguo, pero también observamos la presencia de muerte provocada a los semejantes a sabiendas de su finitud, e incluso, a veces, la institucionalización de una verdadera cultura de la muerte. El presente artículo trata de estas situaciones, de la actitud del hombre ante la muerte, tan necesarias de recordar en el mundo actual.

Palabras clave: *Homo sapiens*, homínido, vida, muerte, ritual, genocidio, sacrificio, ley, cultura.

Abstract

The behaviour of a hominid faced with the death, whom of any animal, is indifference. Only if the death deals with pain and suffering we will notice this pain and this suffering, but what we will not notice is the sensation of feebleness and impotence faced with the irremediable thing. The man, *Homo sapiens*, on the contrary, knows that he is going to die, that everything ends irremediably some day, and it leads him to a distress and an added suffering that makes him react. We can follow up these reactions in the fossil record from ancient times, but we also notice the presence of death caused

to his fellow men knowing full well their finite existence, and even, sometimes, the institutionalization of a real culture of death. This article deals with these situations, with the attitude of man faced with death, which are so necessary to remind in the contemporary world.

Key words: *Homo sapiens*, hominid, life, death, ritual, genocide, sacrifice, law, culture.

I. INTRODUCIÓN

La muerte, el sufrimiento y el dolor han acompañado al hombre desde la más temprana historia de la humanidad, y siempre ha reaccionado ante ella. Precisamente la forma de reaccionar ante la muerte nos habla de cómo es un pueblo, una cultura y una civilización, y sobre todo de cómo es el hombre. Porque el hombre, nuestra especie, *Homo sapiens,* siempre ha reaccionado ante la muerte, reacción que le diferencia del resto de los animales. Somos la única especie consciente de la propia muerte, y de lo que esto lleva implícito: no solo de nuestra propia finitud sino también de la de los demás, de la de otros seres vivos y de la del universo en general. Los nuevos descubrimientos de la ciencia, especialmente de la medicina, tratan de alargar la vida humana, de que permanezcamos cada vez más jóvenes y con lo que se supone es más "calidad de vida", como si todo dependiere de robarle tiempo a la muerte y de evitar la degeneración de un organismo que, por propia ley de vida, de la más universal ley del universo, la de la entropía, inevitablemente se dirige hacia ella desde el momento de su concepción. Podremos retrasar la muerte, o tener un aspecto más juvenil, pero no evitarla por mucho que la enmascaremos. La inevitable muerte es un misterio para el hombre, algo que no entiende pero que está ahí, y, minimizar los estragos del tiempo o retrasar la hora final no sirve de nada. Tampoco podemos fundamentar la calidad de una vida humana en criterios de piel más o menos estirada, de respuesta a unos cánones de belleza o del subjetivo concepto de lo que se entiende por individuo "sano" (¿el más "apto" en terminología darwiniana?). Ante la muerte hay respuestas variables, pero sólo una respuesta es la verdadera, aquella que respeta la dignidad del hombre, y sólo esa respuesta le puede dar sentido a nuestras vidas. Verdaderamente nos retratamos ante la muerte, propia o ajena. Y es que ante la muerte sólo cabe el trascenderse, el ir más allá de nosotros mismos venciendo al espacio y al tiempo, y a la inexorable entropía del universo. El cómo trascenderse depende de nosotros mismos. Y será verdadera o falsa trascendencia, en función de cuanto nos engañemos. Hay un dicho que dice que antes de morir debemos "tener un hijo, escribir un libro o plantar un árbol" como forma de hacer algo que perdure cuando

nosotros ya no estemos aquí, una especie de memoria que hable de nosotros o por nosotros. Pero el hijo y el árbol pueden enfermar o tener un accidente y antecedernos en el abandono de este mundo, y no todo el mundo siente la inspiración necesaria y suficiente como para escribir un libro. Y, sin embargo, son muchas las culturas que de la muerte han hecho su vivir tratando de evitar lo inevitable, nuestra desaparición.

Pero la muerte, también, a veces, ha sido querida por diferentes aspectos nada trascendentes, sobre todo la muerte de otros. La guerra, los genocidios o los sacrificios rituales, desgraciadamente, forman parte de la historia de la humanidad. Incluso en una especie de *carpe diem* que implica la muerte de otros (como podemos ver, por ejemplo, con las atroces prácticas/divertimentos del emperador romano Calígula). Buscando la inmortalidad, y hasta la divinización, muchas veces se ha matado a nuestros semejantes. O buscando sus riquezas, o ambicionando sus tierras, o simplemente porque eran molestos o ya no servían para nada, no producían, y "no merecían" vivir. Muchas veces en nombre de la ley, como en la aplicación de la famosa *Ley del Talión*: "ojo por ojo y diente por diente", o muerte por muerte. O al amparo de ciertas medidas legales, como los inocentes niños muertos en el seno de sus madres, o porque se llega a considerar a los hombres objetos, una pertenencia de otros, como en la esclavitud. Frases como: "es mi cuerpo, hago con él lo que quiero", dicen ciertas madres para justificar lo injustificable, la muerte de sus propios hijos; o "la maté porque era mía", como canta un tango haciéndose eco de la llamada "violencia de género", son una triste realidad del mundo de hoy, pero también del de ayer. Y la crueldad y la venganza son tan propios de la humanidad como el amor y la compasión, más fáciles de ejercer si cabe porque se relacionan con fuertes instintos que, como animales, hemos heredado de nuestros antepasados: la violencia nata para la lucha por la supervivencia, por los alimentos y la reproducción, por la hembra, por la defensa del territorio, de la familia, etc. Pero, además, el hombre también mata por placer, lo que ya no hace ningún otro animal; un placer frío y refinado que se desliga del puro instinto para convertirse en voluntad, y que puede ligarse con un sentido de trascendencia perverso. Y se puede desear la muerte propia cuando se ha perdido el sentido de la vida, cuando se está deprimido por cualquier causa y no aflora la esperanza, o desesperadamente sólo, cuando es más fuerte la tendencia egoísta a perder de vista un problema que agobia frente a la necesidad de trascendencia, y, entonces, aparece el suicidio como única solución.

También existe un sentido de trascendencia que rebasa las "fronteras" de este mundo: la fe en un más allá, en un más allá más justo que nos consuele de los sinsabores de la vida y donde viviremos para siempre felices sin la angustia de una vida que se acaba, porque la muerte allí no tiene ya cabida. Y en un Dios

de vida y de verdad que haga justicia a las penas de este mundo. Hay muchas formas de interpretar este más allá, esta vida después de la vida, manifestado en los diferentes tipos de religiones, filosofías y culturas que desde la más remota antigüedad están intentando dar respuesta a la presencia de la muerte. El hombre no se resigna a morir, nunca se ha resignado. Por eso no se entiende que en determinados momentos de la historia de la humanidad se frivolice con ella, como ahora, o se minimice a la persona humana a fin de convertirla en medio para ciertos actos cuyo fin puede llevar aparejado su sacrificio. ¿Cómo compaginar la necesidad de trascendencia con la institucionalización de la muerte?, ¿cómo puedo desear para mis semejantes lo que no deseo para mí?, ¿cómo ha sido posible que en nuestra avanzada sociedad se haya instalado un materialismo que negando toda trascendencia convierta a los seres humanos en objetos relativos y suprimibles?

La sociedad actual, como algunas culturas primitivas en su día, ha olvidado amar, en sentido agápico. Cuando el amor desaparece del horizonte de nuestra vida el egoísmo triunfa, cada persona se convierte en un rival que me va a privar de algo, y su muerte se convierte casi en una necesidad. Pero si el amor triunfa, si es la meta de nuestra trascendencia, el sentido de nuestra vida, los sentimientos más nobles afloran y no sólo buscamos nuestro bien sino el de los demás, un bien que no se asocia a la muerte sino a la vida, y que busca además el esplendor de esa vida. Un amor tan fuerte que puede incluso, en ese querer que el otro viva verdaderamente, llevar a aceptar la propia inmolación por su bien. Y no nos equivoquemos, no estoy hablando de suicidio, el dar la vida libre y voluntariamente por otro para que ese otro viva, no significa querer o buscar la muerte (nuestros instintos de supervivencia lo impiden, hay que estar muy desesperado-desesperanzado para ello, con la mente obnubilada, para que alguien desee la muerte) sino poner a disposición del otro nuestro mayor bien, la vida: es la donación suprema. La verdad del hombre puede llevarle a dar un sentido a la muerte: que se convierta en medio para la propia trascendencia.

II. LA MUERTE Y LA PRIMERA HUMANIDAD

Al estudiar el registro fósil no encontramos signos de enterramiento voluntario nada más que en nuestra especie y en los neandertales. Pero con respecto a los neandertales no están claras las razones que les pudieron llevar a este hábito; es decir, si verdaderamente hubo voluntad, con todo lo que esto implica, o fue un mero impulso. Sabemos que los muertos huelen al pudrirse, y sabemos que los animales, por regla general, son muy higiénicos, sólo tenemos que ver a los gatos o a los perros que habitualmente nos rodean, como entierran

sus propias heces. No tiene nada de extraño, pues, que un animal extraordinariamente inteligente, como ningún otro (pero sin conciencia de sí mismo, sin "yo"), realizase estas prácticas. Y el acto tendría de voluntario lo que lo tiene en perros y gatos. Y si alguien dijere, "¡ah, pero no es algo tan instintivo en el neandertal sino cultural: adquirido y convertido en práctica", tendríamos que responder que tan cultural como cualquier innovación de hábito de un ave o de un macaco, de los que se han descrito buenos ejemplos. Es decir pura conducta pavloviana, puro reflejo condicionado, en este caso por el mal olor y el agusanamiento de la carne putrefacta. O, también, para evitar que los carroñeros oliesen el cadáver y les atacasen. O, simplemente, por imitación de lo que hacía el *Homo sapiens*, con los que convivieron pacíficamente en Europa y Oriente Medio. En Shanidar (Irán), ¡ah, la excepción, dirá alguien!, se hallaron fósiles de esta especie que aparentemente habían sido enterrados de forma intencionada ya que se encontraban entre gran profusión de pólenes de flores (en una primera interpretación se admitió que las flores se habían esparcido sobre el cadáver). Un estudio más detallado parece mostrar que esos pólenes obedecen a contaminación, tal vez provocada por las mismas personas que estudiaron por primera vez el yacimiento, y que arrastraron con su propio calzado los de las flores del lugar, que son a las que pertenecen estos pólenes, muy abundantes en los sedimentos del suelo. Estos enterramientos neandertales habían hecho a algunos investigadores aceptar la idea de que tenían conciencia de la muerte y de su propia finitud, sentido de trascendencia ante su inevitabilidad, culto a los muertos. La ausencia de un ajuar funerario, tan típico en los enterramientos de esa época ya en nuestra especie, impide aceptar científicamente esta idea.

La Sima de los Huesos (Atapuerca, España), se ha llegado a describir como necrópolis de *H.heidelbergensis*[1], una especie de fosa común en la que esta especie "enterraba" a sus muertos de forma deliberada, por lo que era capaz de trascendencia y de representaciones simbólicas. Es más, en el documental *La odisea de la especie* se nos muestra, reconstruyendo ese comportamiento, una especie de cortejo fúnebre, con parihuelas y hachones, que recuerda al célebre cuadro de Pradilla sobre los eternos funerales que Juana la Loca dedicó a su esposo Felipe el Hermoso por los anchos campos de Castilla. Nunca ha habido unanimidad en esta interpretación simbólica y trascendente de la Sima de los Huesos, y sí, por el contrario, la alternativa: un accidente natural por el que un grupo de aquellos homínidos[2] cayeron sin retorno en esa torca en forma de reloj de arena camuflada en superficie entre la vegetación (y hoy taponada por

1 *H.heidelbergensis* es un homínido, principalmente europeo, que vivió hace entre 600.000 y 300.000 años, de él derivan los neandertales. Se le conoce también como el "hombre de Atapuerca".

2 Desde el punto de vista biológico, se denominan homínidos a los simios con apariencia humana, bípedos y con cerebro importante, de diversos géneros y especies, de los que los más conocidos

derrumbes), una especie de trampa natural típica de cualquier relieve kárstico (calcáreo) como el de la Sierra de Atapuerca. En realidad es una sima vertical de 13 metros de profundidad con forma de calcetín a la que se accede actualmente tras medio kilómetro de accidentado terreno de cueva por una estrecha, resbaldiza e inclinada rampa de techo muy bajo, de tan difícil acceso que, a veces, sólo se puede recorrer arrastrándose por el suelo desde Cueva Mayor. Pues bien, como la entrada vertical es una entrada sin retorno, ¡el cortejo fúnebre habría tenido que recorrer la larga y estrecha rampa arrastrando las parihuelas y portando hachones! Cabe preguntarse, si junto a los restos completos de 32 esqueletos de *H.heidelbergensis*, se encontraron restos de más de 160 osos, 3 leones, 24 zorros, algún lobo, linces, y algunos animales más, ¿por qué aquellos homínidos iban a realizar un trayecto tan largo, complicado y costoso para enterrar a sus muertos cuando en la actualidad muchos pueblos los abandonan a los carroñeros aun teniendo sentido de trascendencia? Si se admite que Trinchera Galería (yacimiento próximo de la Sierra de Atapuerca donde se han encontrado restos de animales) funcionó como trampa natural, ¿por qué en la Sima de los Huesos se despeñaron 160 osos y otros animales y no 32 homínidos durante el accidente que les confinó allí?

El enterramiento con sentido de trascendencia y respeto al cuerpo, con ajuar, parece privativo de nuestra especie. Vemos que, aunque se han tratado de describir fenómenos de simbolismo en los "homínidos no sapiens", como en los "enterramientos" del "hombre de Atapuerca" de la Sima de los Huesos o de los neandertales de Shanidar, estudios más detallados, y razonados, no confirman nunca las primeras interpretaciones. Parece que hay un deseo de ver humanidad en los homínidos, pero se es hombre o no, el "medio-hombre", o el "casi-hombre", ni existe ni ha existido nunca, la evolución no es gradual, como defendió Darwin, y defienden tantos otros aun hoy por su desconocimiento del registro fósil. Con respecto a *Homo sapiens* sabemos que tuvo que haber algo especial para que aconteciera una revolución biológica de tal envergadura que la propia materia quede trascendida por la no materia. Algo a lo que la ciencia es incapaz de dar explicación. *Homo sapiens* es único, no hay ningún otro ser vivo o fósil que se le pueda comparar, aunque en ese afán de desantropomorfizar todo, propio de la cultura actual, se nos desantropomorfice también a nosotros y se nos iguale con los grandes simios (Singer, 1998). Y la actitud ante la muerte es la clave para comprender nuestra propia humanidad, y para decidir quién es humano y qué no. Ante la muerte sólo cabe un sentido de trascendencia, por muy diluído que se encuentre, como en el mundo de hoy, por mucho

son *Australopithecus* y *Homo*, y entre los que se encuentra el hombre (*Homo sapiens*). Es decir, salvo nuestra especie, ninguno homínido era humano puesto que no tenían conciencia reflexiva.

que cerremos los ojos, maquillemos a los muertos o lancemos al viento sus cenizas para no acordarnos de tales. La muerte, machaconamente, siempre está llamado a nuestra puerta. Y esto ya lo supo el primer hombre. Por eso, generalmente, ante la inevitabilidad de la muerte, el hombre, *Homo sapiens,* ha tratado de dar sentido a tan dramático acontecimiento, un sentido que, muchas veces, también daba sentido a la propia vida. La idea de un más allá ya existía en la Edad de Piedra, lo que acarreaba una vida de bondad en el más acá para merecerlo, como atestiguan los fósiles.

En este sentido, sabemos que todo yacimiento *Homo sapiens*, salvo accidente, es una tumba, y que en esa tumba hay ajuar. Y hay respeto, sobre todo hay respeto. Y aunque en los enterramientos más modernos vemos que el ajuar se corresponde con el nivel social del finado, es más característico el sentido de trascendencia al que obedecía éste y el unir al fallecido con los seres queridos con los que se relacionó. Por eso, desde muy pronto aparecen sepulturas familiares. Recientemente se han descubierto en Alemania unas sepulturas compartidas por los miembros de una familia nuclear de padre-madre-hijos. El acontecimiento obedecía a un hecho violento previo, tal vez un asalto al poblado por otra tribu, y, luego, los supervivientes, al volver, pasada la agresión, dieron sepultura con todo respeto y amor a los que no tuvieron tal suerte. Así se observa, en actitud de unión y cariño a los esposos e hijos, indicando cuanto se amaron en vida, y esto ¡en la Edad de Piedra! También en esta época se han descubierto tumbas de madres con sus hijos recién nacidos, o de madres que abortaron espontáneamente, y en ello les fue la vida, con el feto en su regazo. Son tumbas que más que de muerte nos hablan de vida y de amor, de mucho amor. Y es que el hombre, cuando aparece, es plenamente hombre, con todas sus cualidades, algo que aquellos primitivos pobladores del planeta supieron ver incluso en los fetos.

El hecho de ver en el otro, aun en el feto, a otro "yo", queda también patente en el cuidado que daban a los enfermos, sin criterios de edad prevaleciente. Hay ancianos desdentados que debieron necesitar que antes alguien les desmenuzara la comida, pero en fin, esta actitud la vemos también en los padres-aves, que la regurgitan medio digerida para dársela a los hijos. Hay niños con minusvalías congénitas que sólo pudieron sobrevivir gracias a los cuidados de los demás. Y hay tullidos que difícilmente podrían haberse manejado para lo más indispensable y que fueron amorosamente cuidados. Estas conductas las podemos observar en algunos homínidos, pero llegan a su culmen en *Homo sapiens*, a través del descubrimiento de una medicina y cirugía rudimentarias que ampliaban las posibilidades de vivir. En las primeras culturas hay un gran respeto hacia la vida, hacia el prójimo, y todo hombre tiene valor por el hecho de serlo. Estas cualidades tan humanas que vemos en la atención al otro,

indican también un sentido de trascendencia que nos es propio y distintivo, no sólo en los enterramientos y en lo que nos dicen los fósiles sino en el arte. La figura humana, realmente bella, tallada preferentemente en marfil (desde hace más de 30.000 años), nos hace ver también la preocupación y el interés hacia el hombre. La mujer es casi divinizada, creemos, en estado de buenaesperanza, las Venus de Düsseldorf representan sobre todo matronas con los rasgos de la fertilidad exagerados indicando la sacralidad de la vida. Y el arte rupestre nos hace llegar más allá de estas manifestaciones puramente humanas hacia un mundo sobrenatural que no somos capaces de entender. En esas pinturas se cree que el hombre ha plasmado puertas hacia el "otro mundo" por las que el sacerdote de la tribu se comunicaba con la divinidad. La explicación más actual de las cuevas con arte prehistórico es la de que son las catedrales del pasado. No cabe, si no, una explicación para un mundo subterráneo y obscuro en el que normalmente habitan alimañas peligrosas, en el que adentrarse era una verdadera hazaña o una temeridad, si no obedecía a una necesidad superior, la de comunicación con el mundo que no tiene fin, donde habitan felizmente los seres queridos junto a la divinidad que hace justicia a las penas de este mundo.

Y por extensión, se asocia la práctica caníbal, en el sentido de antropofagia, como una forma de ver en otro hombre un "yo" cuyas cualidades deseo obtener ingiriéndolo, o como un ritual que me permite fundirme con mis semejantes, una actitud, por tanto, muy humana. Pues bien, mucho se ha hablado también de las prácticas de canibalismo entre los homínidos, e incluso de canibalismo ritual, pero en esto tampoco hay acuerdo. Recientemente se ha demostrado que *Homo erectus*[3] no podía hablar, aunque se había especulado mucho con tal posibilidad por la posición de su laringe. Este hecho confirma la ausencia de pensamiento simbólico (hablar es expresar un pensamiento), ¿cómo iban a realizar, entonces, canibalismo ritual? Generalmente, los individuos de una especie no se agreden entre sí buscando alimento so pena de que las condiciones ambientales, por su penuria, así lo obligaren, ya que el primer instinto es el de superviviencia. Por tanto, dadas las difíciles condiciones de vida de algunos homínidos, debido a la alternancia continua de climas extremos, no tiene nada de particular que, como animales que eran, se matasen para alimentarse a falta de otra presa más próxima o más fácil. Por otro lado, se ha demostrado también (Orschiedt, 2008), tras nuevos estudios con técnicas más sofisticadas, que los neandertales de Kaprina (Croacia), de los que hasta hace poco se creía prac-

3 *Homo erectus* es la primera especie claramente perteneciente al género Homo, con una marcha bípeda eficaz, notable estatura y cráneo con capacidad entre 900-1100 cc. Se extendió por África, Europa y Asia entre hace 2 millones de años y hace 40.000 años, en que desaparecieron los últimos ejemplares asiáticos. En Europa originó el *Homo heidelbergensis*, y de los especímenes que quedaron en África derivaría *Homo sapiens.*

ticaban un canibalismo ritual, fueron pasto de los depredadores y que lo que se aceptaba que eran finas huellas de despiece realizadas con hachas de mano, son, con toda certeza, las hendiduras practicadas por los afilados dientes de los mismos. Sólo hay canibalismo ritual en *Homo sapiens*, como sólo hay rito en *Homo sapiens*, el único ser con pensamiento simbólico, el único ser que da sentido a la muerte.

Es decir, recapitulando, sólo el rito funerario, la tumba, el ajuar, etc. permite reconocer objetivamente a un ser humano frente a un homínido. La actitud ante la muerte nos habla de un ser cuyo entendimiento le permite conocer la fugacidad de su vida y le hace vivir con la incertidumbre de mañana. Pero también a un ser que no sólo no ignora la presencia del cadáver sino que lo reconoce como tal, lo identifica con el hombre que fue, lo respeta y le da un tratamiento especial para proclamar la inmortalidad de su existencia con una vida más allá de la muerte. Desde ese momento, que podemos fechar según los datos más recientes en no más de 100.000 años, encontramos no sólo tumbas más o menos enjaezadas, con restos de una o más personas, sino necrópolis rudimentarias y estructuras megalíticas relacionadas con el más allá, donde el antiguo Egipto sobresale por profesar una cultura en torno a la muerte que raramente ha sido superada. Verdaderamente, una antropología de la muerte significaría hacer un recorrido cultural por los diferentes pueblos del mundo que a lo largo de estos cien mil años se han enfrentado a la finitud de la vida y han buscado una respuesta que les dé un significado existencial; pero también saber que entienden, y que han entendido estos pueblos, ante el misterio del hombre; y qué entendemos hoy: si todavía reconocemos en nosotros la dignidad y el respeto que supieron ver los primeros *Homo sapiens* del planeta, tanto en hombres, mujeres, niños o fetos, y la existencia de un más allá que perpetúa y completa la vida para siempre lejos de las penalidades de este mundo.

III. ANTROPOLOGÍA Y CULTURA DE LA MUERTE

Uno de los principales problemas ante la muerte es que, a pesar del reconocimiento del cadáver y de la seguridad de una vida finita, se genera una angustia ante un misterio que somos incapaces de desentrañar ya que sabemos de ella por la de los demás y no por experiencia propia. Siempre es el "otro" el que muere. Esta angustia es común a todos los tiempos, pueblos y culturas, y pone en movimiento toda una serie de mecanismos de defensa, creencias y ritos que intenten paliarla. La muerte es una continua amenaza en la vida de cualquier persona, aunque no la nombremos, aunque tratemos de ignorarla, aunque vivamos como si el instante final de nuestras vidas nunca fuere a ocurrir. Y las dife-

rentes maneras de enfocar este problema antropológico generan unas culturas de la muerte que pueden centrarse bien en el difunto (cadáver, sepultura, ofrendas, rituales… duelo, esperanza) o bien en los vivos (exorcismos, culpables, relación con el mundo de los muertos, prácticas espiritistas, sacrificios rituales, canibalismo, búsqueda de la inmortalidad…). Es decir en el preocuparse por el muerto o por la muerte. En el primer caso, la reacción será de pena, dolor, aceptación e incluso de sentido de trascendencia; en el segundo caso la respuesta es más egoísta porque de lo que se trata es de evitar la propia muerte aprisionando la vida y el mundo en que vivimos, o la de irnos preparando un más allá a nuestra medida que prolongue nuestra actual forma de vida al tiempo que tratamos de alejar de nosotros esta certeza.

Generalmente, cuando se habla de cultura de la muerte se habla de un comportamiento específicamente humano, ningún animal entierra a sus muertos. Acuden a nuestra mente ceremonias más o menos complejas relacionadas con el tratamiento del cadáver: embellecimiento, embalsamamiento, amortajamiento, ajuar, acompañamiento, etcétera, o con la inhumación, con la sepultura, con la cremación o con la exposición a los agentes naturales del mismo en un lugar sagrado, incluso con el descuartizamiento y la necrofagia. Se piensa en necrópolis, en grandes túmulos funerarios, en máscaras… y, solemos, con frecuencia, rememorar, entre otras, la cultura egipcia, con sus pirámides, tesoros y momias, dónde se hablaba incluso de la "ciudad de los muertos". Y también las culturas precolombinas, donde, igualmente, el embalsamamiento y la momificación fueron un hecho, junto a muchos sacrificios rituales. O en la espectacular tumba de Agamenón, en Micenas (Grecia), plagada de recuerdos de la célebre Guerra de Troya. O en la belleza del Taj Mahal, levantado para conmemorar un amor inmortal que llevó a la tumba a los que lo construyeron. Y en los cementerios indios. Y no tendría esto nada de particular, sólo serían diferentes formas de expresión, según tiempo y lugar y categoría social del difunto, para manifestar el deseo de honrar y perpetuar la memoria de los ya fallecidos y de facilitarles el tránsito a la vida eterna si no fuera porque, muchas veces, los ritos funerarios eran forzadamente comunitarios al ampliarlos al mundo de los vivos: ¡cuántas veces se enterró al faraón junto a alguna de sus esposas, de sus sacerdotes y escribas, de sus soldados y, sobre todo, de su servidumbre, para que también le pudieran acompañar en la otra vida! Baste para recordar la barbarie que puede implicar la cultura de la muerte, como, todavía hoy, en la India, a pesar de la prohibición del gobierno, en alguna aldea perdida, se sacrifica a la viuda en la pira funeraria del esposo muerto, remedo cultural de un pasado más terrible. La mutilación, hasta bien entrado el siglo XIX, ha sido considerada por muchos pueblos primitivos como muestra de pesar y tristeza, de duelo, no sólo arañándose o lacerándose sino cercenándose terriblemente determinadas partes

de su cuerpo, como se ha observado en América, Malasia, África y otros lugares. Pero también era una forma de precaverse de los espíritus errantes por el mundo, de sustituir al sacrificio humano, como en Grecia, o de prestar salud a un pariente enfermo, transformando la carne amputada en jugo medicinal para curarle, como en China.

Es decir, la cultura de la muerte puede llegar a degenerar al ir más allá del respeto y cuidado del cadáver, del duelo, e involucrar el asesinato de personas más o menos relacionadas con la persona muerta, degeneración que, en el extremo, lleva a una desvinculación completa del acto fúnebre y no necesita mediación de cadáver. Pasamos así a toda una serie de ritos más o menos institucionalizados, según cultura, que llevan asociados la muerte de determinadas personas en actos que pretenden dar vida. A pesar de que la muerte es un evento cotidiano, el hombre, con frecuencia, de forma más o menos deliberada y por una subyacente y falsa sensación de inmortalidad, tiende a olvidarse de ella negándola constantemente. Vivir el propio proceso de la muerte es tan brutal que la sociedad tiende a pensar que nadie muere por causas naturales, e ingenuamente cree que si elimina las causas de la muerte (incluso a las personas a las que se responsabiliza y culpa de la misma, aun sin fundamento) la vencerá y alcanzará la inmortalidad

Hemos hablado de enterramientos y de canibalismo paleolíticos, y de enfermedad y de cuidados al enfermo, para resaltar unas costumbres propias de nuestra especie, de *Homo sapiens*. Costumbres que, como hemos visto, son unas de las múltiples respuestas que adoptamos ante la muerte porque, ante este misterio, ni siquiera bien comprendido como algo natural y propio del devenir del universo, según se ha apuntado, cada cultura y cada pueblo ha dado respuestas muy diferentes a lo largo de la historia de la humanidad. Digamos que lo común es la resistencia ante la inevitabilidad de este hecho, y que esa resistencia, en ese no querer aceptar lo irremediable, en ese buscarle un significado a la muerte, el hombre ha sido muy creativo, tanto para hacer rebosar su humanidad a tope como para hacer destacar la mayor y más cruel inhumanidad: Ante la muerte hay posturas de amor inmarcesible y de egoísmo acusado. La lucha en contra de la muerte se convierte en la lucha por la conservación y prolongación de la vida. Y por eso, la postura ante la muerte es el rasgo más decisivo para reconocer si un fósil es o no es humano. Sin embargo, a veces, esa reacción ha desembocado en situaciones de injusticia que creaban más dolor, sufrimiento y muerte en una especie de círculo vicioso: ¡Cuántas veces, en un egolatrismo ligado a un sentimiento de poder, de inmortalidad, de competencia… por el que, en una especie de *"quítate de ahí que yo me ponga",* eliminamos a nuestros semejantes o les negamos el derecho a ser considerados como tales! ¡Cuántas, la muerte seduce, fascina, especialmente la de los demás, place y da lugar

a conductas sadomasoquistas que se desarrollan con una crueldad inusitada! ¡Cuántas, se ha ido creando así, a lo largo de la historia de la humanidad, una verdadera cultura de la muerte en el sentido más negativo de esta acepción! Para alejar la muerte se ha llegado a matar. De intenso calado son los sacrificios de personas que, en las religiones animistas, son consideradas culpables de la enfermedad y fallecimiento de otra y que lleva a matarlas, desde el chamán al primero que pase cerca de la choza, sin más explicaciones, como ocurre en África y otras culturas. A veces ni siquiera por la muerte de personas sino de animales, animales totémicos a las que son sacrificadas, bien en forma de mutilación de algún miembro o de pena capital, quién es considerado responsable de la misma.

Otras veces el sacrificio no se refiere al pasado, al muerto, o al ritual fúnebre, sino al futuro, y tiene como finalidad implorar prosperidad, salud y suerte sobre la ciudad, poblado o familia, para aplacar a la divinidad o ahuyentar a la muerte. Los albinos, en muchas zonas de África, como en Tanzania, son sacrificados y descuartizados para fabricar amuletos de la suerte que conjuren la muerte. La inmortalidad mal entendida, con pasiones y deseos iguales a los que existen en vida, llevaba a trasladar estos deseos y pasiones a este mundo en el afán de alcanzarla. Las civilizaciones precolombinas mesoamericanas ofrecían sacrificios multitudinarios en este sentido. En Florida se sacrificaban los primogénitos al dios Sol. En Méjico, desde los olmecas a los aztecas, se realizaban múltiples sacrificios humanos que acababan con la ingestión del cadáver tras la del corazón, ¡hasta 20.000 al año!, lo que obligaba a declarar la guerra a otros pueblos para obtener prisioneros e incluso ¡a matar a los propios hijos! Todos los pueblos del Oriente Medio sacrificaban niños a Moloc-Baal. La antigua Cartago, una de las civilizaciones más sanguinarias que han existido, superaba a todos, ¡se sacrificaban sistemáticamente todos los primogénitos nada más nacer por su propio padre! Y de estas prácticas criminales no se libraron ni Grecia ni Roma. En el antiguo Egipto ahogaban todos los años a una muchacha en el Nilo. Los galos inmolaban personas no sólo en las festividades religiosas sino en caso de enfermedad; la necesidad de sacrificios humanos era un dogma establecido por los druidas. Muchas veces las víctimas incluso se ofrecían voluntariamente. Los pueblos de Asia, al llegar un hombre a cierta edad era sacrificado junto a diferentes animales, cocían las carnes de todas las víctimas y se las comían en un gran festín. En la India se ofrecían hombres a Kaly y otros dioses, y los brahmanes contemplaban con regocijo el sacrifico de las viudas en las piras funerarias de sus esposos. En el Japón antiguo se ofrecían sacrificios humanos a las divinidades malévolas, como el Dragón de las Nueve Cabezas. En Dahomey sacrificaban a los prisioneros de guerra, que después descuartizaban y comían. También se los ofrecían en cestas al pueblo como regalo con fin

culinario-alimenticio. Costumbre también extendida en África donde en países como Liberia, Zaire, Biafra, y otros, se ha llegado a sacrificar a los propios hijos al demonio.

En otro orden de cosas, pero también ligado a la enfermedad de una persona, y a su irremisible fallecimiento si ésta no cura, son los sacrificios de hermanos menores para alimentar al mayor, costumbre milenaria que todavía hoy perdura en algunas aldeas de China. Y, en la misma línea, hoy, en nuestra avanzada y tecnológica civilización, se fabrican niños, mediante fertilización *in vitro,* que sirven de "medicamento" al hermano enfermo; operación en la que se desechan, se sacrifican, los niñitos, incluso sanos, que no son histocompatibles con el hermano al que se pretende curar, a los que se les niega el derecho a nacer. La Ley de Investigación Biomédica vigente en España también permite, si se considera que la investigación es de interés para la salud de terceros, experimentar con menores, deficientes e inconscientes, aunque la experimentación les conduzca a la muerte, aunque no consiga el resultado esperado. También la clonación mal llamada "terapéutica" de seres humanos con fines clínicos, e industriales y comerciales; es decir, de personas (como demuestra la ciencia) que son engendradas sólo para morir: *Ave Caesar morituri te salutant,* Al nuevo césar, al progreso, todo le es sacrificable. Es más, la Unión Europea pretende aprobar, en abril de 2009, que las investigaciones y experimentaciones clínicas se realicen a partir de ahora preferentemente sobre niños no nacidos a sobre animales. No hay nada nuevo bajo el sol, los sacrificios humanos continúan, a la muerte de unos se pretende vencer con la muerte de otros en una batalla que de antemano está perdida porque por mucho que avance la ciencia, la medicina y la tecnología, por mucho que se prolongue una vida humana, nunca se acabará con la muerte.

Y es que el infanticidio ha sido otra constante en la historia de *Homo sapiens*: cananeos, fenicios, cartagineses, e incluso israelitas. En Esparta se lanzaba desde el Monte Taigeto a los niños débiles o con malformaciones. Platón mandaba matar niños no robustos. Roma concedía a los padres el derecho a decidir sobre la vida o la muerte de sus hijos (y el de venderlos a su antojo). En África la vida de los niños dependía del hechicero de la tribu, que dirimía su probable y futura bondad o maldad en el momento del nacimiento, aunque en caso de parto gemelar se asesinaba a ambos. En América, a principios del siglo XX existía esta costumbre entre los indios majos de Bolivia y entre los de California. Algo similar ocurre entre los esquimales de Groenlandia y Canadá. El país más terrorífico es China: las matronas, todavía en el siglo XX, introducían a los niños en un caldero de agua hirviendo nada más nacer, los arrojaban a los ríos, los ahogaban con almohadones, o los mataban de otras maneras. Hoy, la política del hijo único no ha hecho desaparecer estas prácticas reprobables.

Y no le quedan a la zaga India e Indochina, donde los niños morían a miles. E igualmente el Pacífico y la Polinesia. Europa, gracias a su cristianización temprana, perdió estas bárbaras costumbres. Muchas son las causas del infanticidio y del aborto, desde la pobreza a la enfermedad de un hermano con el que se alimenta al niño, o la superstición, como entre los mogoles de China, donde se mata a las niñas para que su alma se reencarne en forma de niño. Una cultura aún más fomentada por la civilización materialista.

Las culturas de la muerte centradas en el finado han dado paso a las culturas de la muerte, perversas, en las que la vida de determinados seres humanos no importa porque se han convertido en medio y han dejado de ser fin en sí mismas, el medio de facilitar la supervivencia de ciertas personas e incluso de ciertos animales. Una nueva visión del hombre y de la muerte que encubre el egoísmo más o menos manifiesto, de cualquier índole, hasta el extremo de que nuestras instituciones justifican y legalizan ciertos crímenes bajo un sentimentalismo piadoso, o, lo que es más terrible, como ¡"derecho humano" del egoísta! Así las cosas, es preciso camuflar la palabra asesinato por otro nombre que no despierte a nuestra conciencia, como si el hecho de cambiar de nombre hiciera menos monstruoso ese acto. De igual manera que en la cultura azteca al asesinato de una persona, por ejemplo: cuando no llovía, se le llamaba "sacrificio en honor del Dios de la Lluvia", hoy al asesinato del niño no nacido, dentro del vientre de su madre, se le llama "aborto", aun cuando el niño es perfectamente viable, como si fuera comparable al aborto natural[4]. Y tanto se camufla la muerte en este hecho que se asegura que no se mata a un niño sino que la madre se desprende de un puñado de células informe que le hacen daño como si ese niño fuera una especie de tumor. Pero, a pesar de todo, y precisamente por lo que ocurre de forma natural (el fallecimiento de un niño en el seno materno), esta palabra, aborto, lleva una connotación de muerte que hay que camuflar todavía mejor porque deja traslucir el horror del asesinato del hijo no nacido en el lugar donde la naturaleza le cobijó para que estuviera más protegido. Se habla, entonces, de "interrupción voluntaria del embarazo", y preferentemente, de forma más enmascarada, se denomina a este acto criminal solamente por las siglas: "IVE". Y en nuestro país, hacerse una IVE se ha convertido en un "derecho humano" de las mujeres, de las madres, mientras nadie se acuerda de los hijos, de su derecho a nacer.

Pero hay otra cuestión ligada a la muerte que también perturba, la vejez. Como decía el poeta español Jorge Manrique, en las celebradas *Coplas a la muerte de mi padre,* "morimos cuando nascemos", porque la muerte es un

4 El aborto natural se produce espontáneamente a consecuencia de una degeneración del proceso de desarrollo embrionario por algún problema en su plan de formación original que lo impide.

proceso natural de desgaste del propio organismo, escrito en nuestros genes, de tal manera que cada célula de nuestro cuerpo, como la de cualquier otro ser vivo, lleva un programa de autodestrucción conocido como proceso de apoptosis. Es el precio que pagamos los organismos por tener sexo. Todo ser vivo sexuado pasa por varias fases desde el zigoto a la muerte, a la que precede la etapa de degeneración o senectud. Y muchas culturas no aceptan esta etapa de degeneración en que el ser humano se vuelve gravoso, y porque la proximidad del final de su vida les recuerda a los demás el suyo propio. Este es otro de los problemas que provoca la muerte, cuando ésta no se acepta, el que la extinción de otra persona me hable continuamente de mi propia e inevitable extinción. Y la negación de la misma aparece de nuevo en escena no aceptándose tampoco al enfermo o al anciano. Muchos son los pueblos primitivos que se han desecho de sus ancianos ante la escasez de recursos, pero, nuestra civilización actual, Occidente, rechaza la vejez y sobrevalora la belleza y juventud hasta el extremo; dándose, sin embargo, la circunstancia de que es una sociedad generadora de "mayores" (como eufemísticamente se les tiende a llamar para huir de la decrepitud implícita en el término anciano) en la que la pirámide poblacional está invertida. En una sociedad consumista y materialista, el anciano, o el enfermo desahuciado, son vistos como cargas improductivas que provocan devaluación, indiferencia y abandono, soledad, por lo que el fantasma de la eutanasia ha hecho su aparición después de haberse considerado durante siglos propio de civilizaciones inferiores en las que no se da valor al individuo frente a la comunidad. En sociedades como las polinesias la eutanasia tiene fuerza de ley junto al infanticidio y al aborto por una cuestión de recursos. El pensamiento moderno, sin embargo, la defiende como un "derecho del hombre" bajo el paraguas de una caridad humana mal entendida porque se supone que un ser humano con deformidad, accidente desgraciado, enfermedad incurable o decrepitud, sufre enormemente y en la muerte encuentra el único consuelo, sin darse cuenta de que la vida es un bien, el mayor bien, y que merece la pena vivir, aun con defectos, a no vivir. Por eso, también, al asesinato del anciano, del deficiente, del inconsciente (coma profundo) o del enfermo, del ser humano no productivo, se le denomina "eutanasia" (literalmente "buena muerte"), aunque hoy se prefiere hablar de "muerte digna " (?), y me pregunto cuando este crimen se empezará a encubrir bajo las siglas "MD" y se convertirá en un "nuevo derecho humano" (ya está previsto que así ocurra), en el que, como en el caso del aborto, del infanticidio y de muchos sacrificios rituales, el verdadero protagonista, el *moriturus*, está excluido de ser consultado o se encuentra presionado por condiciones adversas de superstición, soledad o dolor.

Pero hoy nos encontramos una nueva cara de la muerte: la de la muerte planetaria, algo también exclusivamente humano, ningún animal se preocu-

paría por el planeta en que vive. Y la cultura de la muerte se ha impregnado de ella. Las nuevas supersticiones que tratan de vencer a la muerte pueden incluso alcanzar cotas de genocidios inusitadas en nuestro consumista-materialista-relativista mundo actual. Los "nuevos derechos humanos" exigen la supremacía de la sociedad frente al individuo, especialmente la del resto de la comunidad viva (los seres vivos no humanos) y del planeta en que vivimos, resucitándose así, y casi por decreto-ley, el culto a la Madre-Tierra de las antiguas civilizaciones, a la que *Homo sapiens* puede ser sacrificado porque su valor no es diferente del de una piedra o del de un animal o planta. Es decir, la nueva cultura de la muerte cursa con menoscabo de la realidad humana. Ante la contaminación y otros problemas ambientales se ha hecho creer a la sociedad que el hombre es la causa de todos los males del planeta, el cáncer de la Tierra, y que hay que controlarlo. Por eso, cuando se legisla para salvar a la Tierra de un imaginario peligro que vende la "Ecología del Miedo", de lo primero que se habla es de reducir la población mundial. Y ya sabemos cómo: anticoncepción, aborto, esterilización, eutanasia… e incluso la política del hijo único, como en China. Cualquier medio es bueno mientras sirva para alcanzar un ideal de población humana en torno a la tercera parte o menos de la que hoy existe, partiendo de las, ya demostradas erróneas, tesis de Malthus, como si los recursos naturales del planeta estuvieren a punto de agotarse. Sólo así tienen explicación el *Informe Kissinger*, la *Carta de la Tierra* o los *Objetivos del Milenio* y otros documentos en los que el "desarrollo sostenible" parece condicionado por el número de habitantes del planeta. Y sólo así se explica que muchos programas de ayuda de la ONU a países en desarrollo estén sometidos a la aceptación previa de una política antinatalista que, además de abortos, implica esterilizaciones masivas de mujeres-niñas, a veces sin su consentimiento y conocimiento, y sobre todo, si de esa manera se evita que ciertos recursos naturales, riquísimos y específicos de esos países del llamado Tercer Mundo, sean explotados por los naturales de ese país o región. Por esta causa, también hay otros genocidios actuales de los que no se habla, no interesa que sean noticia. Que no conviene que se conozcan para que nadie se pregunte el por qué de ellos ya que, además de reducir la población mundial, entrañan un gran negocio. Esta raíz tienen las guerras étnicas y endémicas de África. Las hambrunas generalizadas. La prostitución infantil. El tráfico de órganos humanos. La aberración de los niños-soldados. Las enfermedades curables que se convierten en endémicas. Algunas persecuciones religiosas, sobre todo si esa religión defiende a los más débiles y desamparados. Y un largo etcétera.

Pero hay un detalle curioso, que no podemos dejar de comentar, porque también forma parte de la nueva cultura de la muerte, porque entraña la muerte del hombre en cuanto hombre, no la transformación de un vivo en un cadáver,

sea la causa la que sea, sino la negación del hombre en cuanto a tal, la transformación de un hombre en un zombi. Durante el siglo XX, se ha ido gestando una nueva ideología que, basada en la lucha de clases propuesta por Marx, y defendida desde el feminismo radical, pretende subvertir la naturaleza humana. en el sentido de que cada ser humano es dueño de elegir esa naturaleza porque no depende tanto de nuestras condiciones genéticas como de una cultura asumida. Así, independientemente de lo que marque la biología del desarrollo corporal (inscrita en el plan de formación de cada especie), de la mente adecuada al mismo y, en el caso de *Homo sapiens,* del núcleo espiritual que lo rige en correspondencia, esta ideología, la *Perspectiva de Género,* propone el violentamiento de todo ello en aras de una elección generalmente imposible. Esta ideología trata de imponerse desde la más tierna infancia, cuando el ser humano todavía se está formando, cuando el niño desconoce lo que significa la elección en uno u otro sentido, promoviendo una sexualidad "polimorfa"[5] e indiscriminada. Así vemos que tanto en *La Carta de la Tierra* como en las propuestas de *Desarrollo Sostenible* o en los *Objetivos del Milenio*, se habla más de instaurar la *ideología de género,* como nuevo derecho humano de consenso, que de reducir la contaminación en los ríos. Y esto choca. Se me vienen a la mente las palabras del Evangelio: *"no temáis a los que matan el cuerpo, guardaos más de los que matan el alma"* (Mt. 10, 28). Por eso, el mayor peligro de muerte institucionalizada no viene de una cultura de la muerte perversa, en el sentido corporal, sino de la *Ideología de Género*, verdadero Caballo de Troya que trata de desnaturalizar al hombre. La *Equidad de Género*, como también se le llama, equipara al hombre con cualquier otro ser del universo, se rebela contra las leyes de la naturaleza y propone, como consecuencia de nuestra libertad, el elegir lo que queremos ser, aunque sea antinatural. Así, defiende que el ser hombre o mujer es cuestión de elección, indistintamente de como hayas nacido, y que puedes practicar también el sexo a tu elección con todo aquello que te provoque placer: persona, animal o cosa, hombre, mujer o niño, cada vez a una edad más temprana y sin cortapisas de ningún tipo. Trata, asimismo, de desvincular a la mujer de la maternidad, para lo que los hijos deben concebirse por técnicas artificiales y en cuanto sea posible cederlos a otros úteros (animales o artificiales) que los incuben. Y que desde su nacimiento el Estado ha de hacerse cargo de ellos, a fin de que la familia desaparezca y la mujer quede plenamente liberada de esta carga. Se me viene a la memoria la utopía narrada en *"Un Mundo Feliz",* de A. Huxley (1932). La ideología de género va más lejos.

5 La *ideología de Género* .denomina "sexualidad polimorfa" a una sexualidad no definida por la naturaleza sino elegida libremente por cada ser humano, independientemente de lo que ésta marque. Así, se definen seis géneros: heterosexual masculino, heterosexual femenino, homosexual masculino, homosexual femenino, bisexual y transexual, aunque ya hay quien propone el género neutro.

En ese "bravo mundo" los hombres, mujeres y niños eran marionetas abocadas a la promiscuidad sexual para mantener la estabilidad social (lo que en el lenguaje políticamente correcto de hoy se denomina "paz"), pero eran hombres, mujeres y niños en consonancia con su naturaleza, salvo su nacimiento artificial nada estaba forzado. La *Ideología o Equidad de Género* habla de polimorfismo sexual y todo está trastocado o ha de poder trastocarse por elección varias veces a lo largo de la vida indistintamente de lo que manda la naturaleza. Pues bien, esta Ideología ya está infiltrada en nuestro sistema legal a través de la ley del matrimonio homosexual, reproducción asistida, aborto, anticoncepción, divorcio y educación**.** Entre los objetivos propuestos para la asignatura *Educación para la Ciudadanía* está "alcanzar la *Ideología de género"*, y no nos olvidemos que se evalúa a través de actitudes que demuestren que se ha alcanzado, no mediante un examen teórico.

¿Hacia donde y hacia qué camina la humanidad si estos son los "nuevos derechos humanos", si se nos impone una cultura de la muerte perversa?, hemos avanzado muy poquito en humanidad desde la Edad de la Piedra.

¿Cómo puede ocurrir esto?, ¿por qué?, cabe preguntarse.

IV. RAZONES PARA UNA CULTURA DE LA MUERTE PERVERSA

Recapitulemos: El hombre es el único ser del universo que sabe de su finitud, el único que se da cuenta de la existencia de un mundo exterior a él, y el único capaz de ver al resto de los hombres como a otro "yo", y en función de esto de tratarles con la misma dignidad que yo merezco. Reconocer mi "yo" en un "tú" es reconocer la igualdad de todos los seres humanos en derechos y en dignidad, ese "ser hermanos en el mismo Padre" que canta Beethoven en su *Novena Sinfonía,* independientemente de su raza y condición. Y esta dignidad que vemos en el "otro" como si de mi "yo" se tratare está tan ligada a la condición humana que la asumimos para su cadáver, una vez que tiene lugar el fallecimiento, como forma de reconocimiento no sólo de su pasado vivo sino de su futura inmortalidad (Morín, 1992). Negar esta evidencia, la dignidad de la persona humana en cualquier situación, es ver en el otro un adversario a eliminar o un objeto a utilizar, es negarle su condición de persona y cosificarlo. Desde mi experiencia profesional he comprobado que la institucionalización de la muerte es debida, muchas veces, al ámbito cultural y a la tradición de ciertos pueblos, pero, sobre todo, al desconocimiento que existe en general sobre quién es el hombre. Aunque esto no la justifica. Una formación antropológica, por somera que sea, completada con lo que la moderna biología nos ha aportado al conocimiento de la vida, nos brindaría la oportunidad de evitar la promulgación desde

el poder de ciertas leyes que son un atentado contra la persona humana, aunque tuvieran vigencia en el pasado, y frenaría ciertas prácticas criminales toleradas, cuando no compartidas. Por ejemplo, con respecto al aborto provocado, muchas personas desconocen que el embrión es una persona, un ser humano, como ha demostrado la ciencia actual, o sabiéndolo, por intereses bastardos, se niega, e incluso se inventan nuevas palabras para referirse a los quince primeros días de ese niño a fin de negarle su pertenencia al género humano, como ocurre con el término "preembrión", un término jurídico no reconocido en la literatura científica. Qué curioso, ¡negamos hoy al *nasciturus* la dignidad de persona y en los enterramientos paleolíticos sí se le reconocía!, y… ¡si tendrán conciencia de este hecho los japoneses que, a pesar de que el aborto voluntario es una costumbre socialmente bien aceptada desde antiguo, tras provocar la muerte del niñito en el seno de su madre se sigue el correspondiente duelo y las honras fúnebres necesarias!

El que a la sociedad, desde la cuna, o en la enfermedad o en la ancianidad, un ser humano le pueda parecer desagradable, despreciable, doloroso o repugnante, no impide que ese ser, por sus cualidades, talentos o virtudes, preste a la sociedad servicios de índole superior. Recordemos al jorobado Pedro Antonio de Alarcón, al "manco de Lepanto", nuestro insigne Miguel de Cervantes, o simplemente, por citar a alguien de nuestro tiempo, a Steven Hawking que desde su silla de ruedas y comunicándose a través de un ordenador, casi en parálisis absoluta de su cuerpo, enriquece día a día el campo de la ciencia. Beethoven tuvo, de haber nacido hoy, todas las papeletas para que su madre hubiese abortado: enferma, en la pobreza y con un marido alcohólico, y ¡qué genio se hubiera perdido la humanidad!, pero también las tuvo para, al final de la vida ser premiado con la eutanasia: anciano, enfermo, con dolores terribles, sólo y mísero, y, sin embargo, en aquellas terribles circunstancias compuso una de las obras cumbre de la música de todos los tiempos, el más bello poema sinfónico-coral de su carrera, la *novena Sinfonía,* en cuyo último tiempo nos deleita hablándonos de "alegría, porque somos todos hermanos e hijos del mismo Padre". Clásicamente, se han aducido como razones para una cultura de la muerte perversa: la inmortalidad mal entendida; el politeísmo con presencia de dioses diabólicos que exigían el sacrificio humano como tributo, pago de la ofensa o de la necesidad de aplacar a la divinidad adversa para evitar calamidades; la pobreza, el embrutecimiento y la superstición de muchos pueblos; o el carácter guerrero de ciertas civilizaciones. Pero en nuestra "avanzada" civilización occidental del siglo XXI sólo es posible encajarla en esos parámetros clásicos si recordamos lo que Chesterton (2007) y otros autores han denunciado: la ausencia o muerte de Dios. Nos encontramos en la primera sociedad de la historia de la humanidad oficialmente "atea", aunque en realidad creemos en

otros dioses como la razón positiva, el progreso, el poder, el dinero o el sexo, y, últimamente, como hemos señalado, la Madre-Tierra, dioses no nuevos, por cierto, que bajo diferentes nombres y aspectos, han sido venerados en los templos de todo el mundo durante todas las épocas. Es decir, en realidad, la oficialmente civilización atea en que vivimos profesa un politeísmo muy variado. Pues bien, los estudios antropológicos han mostrado que, por el contario, los pueblos más primitivos del planeta, aquellos que creemos más se asemejan a la humanidad más antigua que comenzó a poblar el planeta (Botocudos de California, Negritos de la Islas Andamán, Vedas de Ceylán, Fueguines del extremo sur de América, Pigmeos de África, Aborígenes australianos, Piesnegros de Norteamérica…), son monoteístas (creen en un único dios, en un ser supremo creador de todas las cosas: Biame, Puluga, Tore…); y no sólo eso, son además tremendamente respetuosas con la vida, si conocieran las prácticas de la cultura de la muerte se horrorizarían. Y es que parece demostrado que las creencias de la humanidad han pasado por diferentes fases, según se vaya haciendo más o menos difícil el seguimiento de la ley natural y la "necesidad" de desligarse de su "yugo": Así, del monoteísmo (la religión más exigente desde el punto de vista moral), se pasa a un politeísmo que con el tiempo degenera en la adoración a los demonios o en el ateísmo (más raramente), y en el que se pierde todo sentido moral y aprecio por la vida (propia o ajena). Pero también influye una antropología deficiente y equívoca. A este respecto podemos recordar que en las religiones judía y cristiana el concepto de hombre está ligado al de Dios; que, aunque creado del barro, de materia, es imagen y semejanza de un Ser Supremo sin defecto ni límites que es enteramente libertad y amor porque le exhaló su Espíritu.

Pues bien, centrándonos en lo que es el hombre, el Proyecto Genoma Humano ha demostrado que todos los seres vivos compartimos los mismos genes, y que, por tanto, las evidentes diferencias entre unos y otros no están situadas en ellos. El hecho de que cada ser vivo, cada especie, tenga activados unos genes de forma propia y característica frente a como los tienen activados otros organismos, y el hecho de que cada especie tenga su propio programa de desarrollo, su propio plan de organización, desde el zigoto a la muerte, marca la diferencia, como las últimas investigaciones científicas han demostrado. Por ello, el inicio de la vida de un mamífero comienza con la formación de un zigoto en el que existe un propio plan de desarrollo (específico) que, si nada lo interrumpe, conducirá a las fases de embrión, infancia, juventud, madurez y senectud antes de que sobrevenga la muerte natural. El zigoto mamífero es la célula primigenia característica de una especie determinada, que en un ambiente natural (las trompas de Falopio de la hembra) se forma tras la unión de un óvulo con un espermatozoide. Y ese zigoto tiene su código genético

(distinto al de los padres) y su sexo determinado (por la presencia o ausencia del cromosoma "Y") desde ese instante; así como un programa de desarrollo propio por el que da órdenes al cuerpo de la madre para que se adapte para recibirlo y acogerlo, convirtiéndolo de esta manera en su nido durante una temporada. El desarrollo de la ingeniería genética hace posible hoy que los zigotos se puedan formar en ausencia de fecundación óvulo-espermatozoide, como en la clonación, e incluso obtener zigotos híbridos hombre-animal y macho-hembra, que pueden plantear problemas éticos e incluso filosóficos. Estas aberraciones no diezman la dignidad de la persona humana en sus estadios iniciales: si el zigoto es de un *Homo sapiens* (como ocurre en los seres humanos clonados por cualquier método posible) estamos ante un hombre con toda su dignidad y con todas sus potencialidades, no estamos ni ante un animal ni ante una cosa, sí ante un ser humano, sí ante una persona. El hombre, como mamífero, nace, pues, en cada zigoto humano que se forma, sea por la técnica que sea, dadas las potencialidades de la fecundación *in Vitro*, y se desarrollará siempre que tenga un nido que le acoja, proteja y le suministre las sustancias nutricias que necesita hasta que sea capaz de vivir por sí mismo. Quiere decir esto, que el ser humano, como mamífero, necesita una madre que le acoja en su vientre hasta que nazca, y una familia que le permita crecer armónicamente.

Y es que el hombre no es un mero animal aunque sea producto de la evolución. Ante el hombre la ciencia se para, no es capaz de abarcarlo en su totalidad, y se corre el peligro de reducirlo si nos mantenemos solamente en el dato empírico. Es curioso que, mientras la ciencia reconoce el misterio del hombre, ciertas ideologías basándose en la ciencia (lo que no nos dicen es en qué "ciencia"), sólo porque son materialistas, nieguen su misterio y su grandeza. ¡Cuántos científicos ateos usan el término milagro o misterio para referirse a hechos científicos inexplicables, como Francis Crick, el codescubridor del ADN! ¡Cuántos científicos ateos han creído en un Ser superior al descubrir el misterio y la belleza de la vida, como Francis Collins, el director del *Proyecto Genoma Humano*!, algo que el hombre de la Edad de la Piedra ya sabía. Por cierto: misterio y belleza, dos palabras que hay que recuperar y reivindicar porque nos son necesarias para nuestro vivir aunque no sean políticamente correctas, dos palabras cuyo significado conoció el primer *Homo sapiens,* como demuestran los enterramientos, el arte y el sentido de trascendencia que acompañan a los fósiles paleolíticos. Y es que, siguiendo con nuestras reflexiones antropológicas, el hombre, además de cuerpo y mente, como mamífero que es, posee un núcleo espiritual en el que reside el "yo" que gobierna la "totalidad única físico-anímico-espiritual que es", como defiende la psicología-psiquiatría actual. Es decir, el hombre es algo más que materia porque, aunque la ciencia no pueda explicarlo sí reconoce que "nunca el estudio del cerebro será capaz

de revelarnos la complejidad humana" (Mora, 2001). Quede pues, de entrada, completamente claro, que la ciencia demuestra que el hombre no es un animal en sentido estricto; que es "algo más", inexplicable hoy pero innegable desde el riguroso dato empírico. Ese "algo más" por el que, para hablar de evolución humana (aunque no exclusivamente), empleamos el término "revolución biológica" debido a la dificultad que tenemos de encajarlo en un esquema de filiación evolutiva gradual con otros homínidos, y por las notables diferencias de todo tipo que encontramos frente a éstos. No hay dato científico que no avale que el hombre es radicalmente distinto a todos los animales, y que no se puede comparar ni igualar a ellos bajo ningún concepto. El hombre es un ser espiritual, dotado de entendimiento y voluntad, y por ello un ser libre, que decide lo que quiere en cada instante de su vida, que conoce el bien y el mal y elige, que sabe que sabe. Por eso decimos que es una persona, aunque este concepto no sea científico, porque las ciencias reconocen la existencia de inmaterialidad en el ser humano puesto que en ningún proceso de disección, autopsia u operación quirúrgica nadie se ha topado con la mente (aunque en técnicas de imagen seamos capaz de retratar la actividad mental, ¿o más bien la respuesta cerebral a la actividad mental-espiritual?), ni tampoco con el espíritu; *"epur si muove"*. La ciencia aclara más, cada hombre nace en cuanto se forma un zigoto *Homo sapiens*, y es siempre hombre, nunca deja de serlo, nunca es otro animal, ni "medio-hombre"; es hombre desde ese primer estadio de desarrollo hasta la muerte natural. No en vano está acostumbrada a estudiar las metamorfosis que sufren muchos seres vivos, con aspectos muy diferentes en las distintas fases de desarrollo y sin que eso le merme un ápice al ser de la especie que en concreto es (como ocurre en los batracios o en los lepidópteros). El hombre ya "es" en un zigoto humano, y no deja de serlo por mucho que ese cigoto cambie de aspecto en el tiempo, como también lo es en una situación de coma profundo. Esto lo sabe hasta un niño pequeño que, desde su inocencia, sabe reconocer en un álbum de fotos al abuelito desde la primera ecografía que le hicieron en el vientre de su madre, como supo ver al emperador desnudo en el famoso cuento de Andersen. Por la misma razón que hablamos de gusano de seda ante sus huevos, sus capullos o sus mariposas, o vemos una cigüeña en un huevo de tal ave.

Nuestra especie es el resultado de un largo proceso evolutivo. Recapitula toda la historia del Cosmos desde el Big Bang, desde ¿antes? si fuere cierto que nuestro universo es consecuencia de una fluctuación cuántica, como defienden muchos teóricos. En nuestro cuerpo encontramos los mismos quarks que componen toda la realidad energético-material existente y responde a las mismas leyes físicas. Tenemos una inteligencia que, aunque superior, podemos compartir con algunos otros animales. Pero tenemos además una dimensión espiritual que es exclusivamente nuestra. Un diálogo, unitario y perfectísimo, entre la

herencia universal compartida con el resto de la naturaleza, especialmente con los animales, y el espíritu constituyente de la persona humana. Una unidad relacional desde el zigoto a la muerte natural que hace a cada ser humano único e irrepetible. Siguiendo a numerosos autores, especialmente a Lersch (1966), Frankl (1999), Quoist (1999), Stein (2003) y Encinas (2007) podemos comprender al hombre como un ser cuyo núcleo existencial está compuesto por la presencia relacional e íntima de tres estratos o estructuras:

- Un estrato inferior representado por el cuerpo material, caracterizado por reacciones físico-químicas, resultado de la evolución del cosmos. Constituye el llamado fondo vital, que compartimos con todos los organismos desde que apareció la vida. Representado por nuestro cuerpo, reacciona con el mundo exterior intercambiando materia y energía puesto que no somos un sistema aislado ni cerrado. Está sometido al tiempo y al espacio y se puede estudiar experimentalmente. Nuestro cerebro maravilloso, como soporte material de nuestra inteligencia y parte integrante de nuestro cuerpo, forma parte de este estrato junto a los demás órganos.
- El estrato intermedio está representado por la mente inmaterial, algo todavía mal conocido, porque, si bien las nuevas técnicas de estudio de las reacciones cerebrales permite cartografiar las zonas activadas en función de las emociones sentidas, realmente lo que se ve en esos estudios es la zona cerebral implicada en dichas funciones mentales pero no el cómo se producen esas funciones. Nadie se ha topado con la mente cuando se abre un cerebro. Esta estructura de la persona está sometida al tiempo pero no al espacio aunque haya quien la describa como la manifestación de los procesos cerebrales (descripción todavía no comprobada). Se caracteriza por ser única e irrepetible y, dada su naturaleza inmaterial, por no poder someterse al método científico-experimental. Hablar de la mente es hablar de procesos psíquicos, es hablar de inteligencia (no reflexiva), es hablar de fondo anímico, es hablar de deseos, de emociones y de sentimientos. Es el estrato responsable de las reacciones mentales a los estímulos que recibimos del mundo exterior o de nuestro propio organismo a través de los sentidos, estímulos no controlables desde la propia mente, como demuestra el mundo animal evolucionado (antropoides); es hablar de instintos y es hablar de afectividad y de sensibilidad.
- La tercera estructura, o estrato superior, está representado por el espíritu y sólo se manifiesta en *Homo sapiens*. A él corresponden las funciones del "yo" y es el núcleo central de la persona humana. A este estrato se debe la conciencia reflexiva y no está sometido ni al espacio ni al

> tiempo, los trasciende. Tampoco al empirismo. Es nuestro principio de acción ya que se encarga de la gobernabilidad de nuestro cuerpo y de nuestra mente, y a través de ellos coordina los estímulos recibidos del exterior y de nuestro interior. Necesita de las otras dos estructuras para recibir la información del mundo pero la respuesta pasa por el entendimiento y la voluntad, no es una respuesta automática, a veces requiere incluso la negación de sí mismo y el consecuente esfuerzo y sacrificio para canalizar esa respuesta tanto a nivel consciente como inconsciente. Equivaldría al núcleo de acción de la persona de Wojtyla (1977). "Sin lo espiritual y su extensión básica, no puede existir la plenitud" (Frankl, 1999).

Y, según este autor también existe un "inconsciente espiritual", un estado con capacidad decisoria, no innato ni colectivo, que no se transmite por herencia biológica sino por símbolos propios del mundo en que se nace. Constituye la base de la espiritualidad humana y de la religiosidad ("inconsciente trascendente") y orienta a la persona hacia el amor agápico pues, aun inconsciente, implica una decisión personal. Constituye el centro capaz de tomar la decisión de hacer o no hacer, de amar o no amar, en el sentido de desear el bien del otro en cuanto otro. A través de este núcleo personal se distingue el amor verdadero de un simple sentimiento o deseo, como un acto de entendimiento y voluntad, libre y total, de la persona entera: se ama al mismo tiempo con el cuerpo, la mente y el espíritu, de forma inseparable. El amor implica a la totalidad de la persona. Por tanto, el hombre, todo hombre, es una persona a lo largo de toda su existencia, desde el primer instante al último. Por eso es un fin en sí mismo y nunca puede ser un medio. Porque el hombre es un ser libre que no sólo no está sometido a sus instintos sino que puede dominarlos. La educación consiste precisamente en afirmar la persona, en que a lo largo de su vida se desarrolle integralmente. La *ideología de género*, al negar que seamos de determinada manera y al abocarnos a los impulsos sexuales irracionales, cercena a la persona y no le permite desarrollar su núcleo espiritual, por lo que una educación que asuma la ideología de género es una educación castrante que deja al ser humano a merced de sus instintos, emociones y deseos, le priva de la verdadera libertad. Y sin un tamiz moral que los filtre y los canalice, se deja sin desarrollar la posibilidad de amar. Es una ideología que animaliza y que cosifica al hombre.

Los animales, al carecer de núcleo espiritual, están determinados ciegamente a sus impulsos natos sin poder evitarlo; no saben que tienen que morir, aunque por instinto eviten la muerte ya que el primer y más básico instinto es el de supervivencia. Los hombres sabemos que vamos a morir, y esta certeza ante lo inevitable causa dolor y pena, tanto para sí como para otros. Sólo una concepción depravada y utilitarista del hombre puede conducir a causar la muerte

de otros seres, legislarla e incluso regocijarnos ante el sufrimiento ajeno. Y lo que es peor, reducir al hombre a pura animalidad privándole de desarrollar lo que es específicamente humano, su estrato superior, mediante la represión de la expresión del inconsciente espiritual, fuente de neurosis, y del verdadero amor en su trato con los demás. Por eso, en el proceso educativo de una persona hay que desarrollar plenamente cuerpo, mente y espíritu, y hay que educar tanto para la vida como para la muerte. Se me vienen a la mente esas imágenes, tan bien recreadas en la literatura y en el cine, del circo romano: la muerte como distracción, muertes horribles, por cierto; como se me viene a la mente el boxeo, un deporte olímpico que puede ocasionar la muerte o incapacidad de los luchadores a base de darse-recibir golpes. O la esclavitud, la posesión en propiedad de otro hombre, al que si quiero puedo matar o exponer para que muera. Y hablando de esclavitud, todavía me queda exponer, desde el punto de vista científico, un dato más para completar nuestra concepción antropológica antes de abordar otras cuestiones de la cultura muerte. Según la genética moderna, todos los hombres somos iguales, prácticamente tenemos el mismo ADN, y descendemos de una mujer negra que vivió en África alrededor de hace 150.000 años. Es decir, a pesar de nuestro aspecto, somos todos negros, algo que hubiera sorprendido y contrariado enormemente a Darwin. No tiene sentido hablar de razas humanas, es un concepto artificial creado muy modernamente para justificar la esclavitud, la opresión de nuestros semejantes e incluso el exterminio de unos pueblos por otros, por considerarlos inferiores. Y es que cuando el hombre quiere cosificar al hombre lo clasifica en grados que van de mayor a menor, lo degrada y reduce, lo deshumaniza.

A lo largo de este artículo, al comentar la institucionalización de la muerte he puesto varios ejemplos del pasado. Pues bien, en este horror no hay equivalente, por muy pervertida que estuvieran aquellas sociedades en sus peores momentos, a Cartago. La sociedad cartaginesa parece que estuvo seducida por la muerte, ni siquiera los propios hijos estaban a salvo porque los primogénitos eran inmolados a los dioses nada más nacer. La sangre corría por sus templos y sus calles en unas orgías de sangre inimaginables para nosotros. Y sin embargo, solo la sociedad de hoy, aunque de forma más desapercibida (más "civilizada", como se dice en el argot "progresista" donde todo es posible si se hace de forma "civilizada") es comparable a Cartago, porque también inmola a sus "dioses" a los propio hijos. Nos horrorizamos con el recuerdo de culturas como la azteca o la cartaginense pero las orgías de sangre están sucediendo continuamente en los miles de abortorios de todo el mundo. Y hoy como ayer, especialmente a la Pacha-Mama, a la Madre-Tierra, se le debe sacrificar todo: los hijos, la familia, la propia naturaleza humana, y hasta nosotros mismos si es preciso. Al Gore (1992) nos habla de cierto árbol apreciado por sus cualidades anticancerígenas

sobre el que, aun reconociendo lo interesante de este hecho, hay que reflexionar ya que para curar a un solo hombre ¡hay que cortar tres árboles! Me pregunto ¿vale más la vida de un árbol, que puede replantarse, a la de un hombre?, parece que en la nueva "religión" de la naturaleza sí, y, ¡esto si que debemos reflexionarlo! Se puede y se debe intentar conservar la belleza del planeta y sus recursos naturales para legarlo a las generaciones futuras, pero no a expensas del sufrimiento, del dolor y de la muerte de los más indefensos. El verdadero desarrollo sostenible o es desarrollo humano, desarrollo en humanidad, o no es, y esto pasa por un "SÍ" a la vida. No se puede entender que el desarrollo sostenible vaya unido a la idea de acabar con la pobreza acabando con los pobres.

V. ENTRE LA CULTURA DE LA MUERTE Y LA CULTURA DE LA VIDA: LA REALIDAD DEL "SER HOMBRE"

Acabamos de ver lo que es "ser hombre", la realidad de *Homo sapiens,* una realidad que ya intuían las culturas primitivas, como se deduce de la dignidad de los primeros enterramientos, y como se ha comprobado mediante el estudio de aquellos pueblos que han llegado hasta nuestros días lejos de toda contaminación proveniente del cruce con otras culturas "más desarrolladas". Una realidad antropológica vinculada al misterio de la muerte que, bien entendida, se ha convertido en cultura de la vida: la muerte reafirmaba el valor de la vida, de toda vida humana, como ya hemos comentado. Sin embargo, con el tiempo, desde el Paleolítico hasta hoy, se ha ido olvidando la realidad-verdad del hombre, de este ser que es "algo más" que un mero animal, porque así convenía a egoístas intereses, y porque una antropología errónea, deliberadamente o no, ha dado pie a una cultura de la muerte perversa, cargada de dolor, sufrimiento y más muerte. Vemos así, en el curso de la historia, que, por egoísmo o/y por pérdida de conciencia de la realidad humana, surge la necesidad de cosificar al hombre para poderlo manipular hasta su exterminio sin escandalizarnos de nuestras acciones.

Un recurso muy extendido en todas las culturas, para estos fines bastardos, ha sido, y es, la de establecer categorías humanas, de tal manera que las categorías superiores pueden usar y abusar de las inferiores. Recordemos el sistema de castas de la India. Así, en muchos pueblos se ha negado la existencia de alma a las mujeres. Otras veces, el abuso se ejercía sobre los pueblos conquistados, que pasaban a ser objetos de propiedad, esclavos, sin ningún valor humano. Otras la depreciación como persona recaía en los débiles, enfermos, ancianos y niños. Situaciones lamentables que obedecían al hecho de negar su humanidad, el ser persona, a algún miembro de la sociedad. Y es que el clasificar objetos es

algo muy típicamente humano, y de esas clasificaciones no se ha escapado ni el propio hombre: guapos-feos, altos bajos, gordos-delgados, ricos-pobres, listos-torpes, blancos-negros y de otros colores… hasta el extremo de que el propio Darwin (1871) en su *Origen del Hombre* habló de la supremacía de la "raza caucásica" sobre todas las demás y de la necesidad de que esta "raza" fuera reemplazando a los pueblos primitivos de todo el mundo en una clara apología de eugenesia. Pues bien, parecía que con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), al menos en el llamado "mundo civilizado", estas ideas estaban superadas, que estaba asumido que todos los hombres somos iguales, como ha demostrado la ciencia, y que esta certeza había que llevarla a todos los pueblos y naciones para evitar todo tipo de explotación humana. La realidad es muy distinta, no se ha conseguido tan noble ideal, pero incluso en donde se supone que reinan las más altas cotas de conocimiento de la humanidad. Valga como muestra un botón: En cierta ocasión asistí a una conferencia sobre *"Valores para la esperanza"*, durante el coloquio final alguien, que se presentó como profesor de *Ética y Educación para la Ciudadanía*, le recordó al ponente que "hay individuos, personas y ciudadanos", para referirse, en clara alusión, a los seres humanos. Oírlo me produjo tristeza, pero sobre todo me produjo pavor ya que toda clasificación de los seres humanos siempre ha ido acompañada de dolor, como en la ideología nazi, de triste memoria. Cuando a un ser humano no se le considera persona se le cosifica. Por ejemplo: Según los nativos, las mujeres de Papua-Nueva Guinea no tienen alma, por eso se mantienen apartadas de los varones, que sólo las requieren para procrear. El cerdo es animal sagrado y las mujeres tienen ¡hasta la obligación de amantarlos! Cuando un hombre o un cerdo, de cualquier edad, muere, la culpa es de la mujer que no lo ha sabido cuidar bien y como castigo ha de perder una falange de los dedos de las manos, que salvajemente amputan con piedras afiladas. Hay niñas de diez años a las que ¡sólo les queda un muñón al final del brazo! También sabemos que hasta fechas muy recientes, en nuestra "adelantada" civilización se consideraba que los esclavos negros no tenían alma, y que, por tanto, se podía cometer con ellos todo tipo de tropelías, que su vida no importaba. Los ingleses, al llegar a Australia, consideraron animales a los aborígenes y los cazaban como a canguros. Esta mentalidad sajona, caracterizada por el utilitarismo y el concepto de raza superior, ha quedado puesta de manifiesto en varias fotografías de cazadores posando junto a la pieza abatida, en algunos casos indios yaganes (pacíficos habitantes de la Tierra del Fuego, ya extinguidos, entre otras cosas por las influencias de Charles Darwin. El llamado "padre de la evolución", que los conoció y trató durante su periplo del *Beagle* alrededor de Sudamérica, afirmó en 1871 que eran "seres intermedios entre los animales y la verdadera especie humana" por no participar de su propia mentalidad). De la misma manera, hoy,

nos empeñamos en afirmar, contra toda evidencia científica, por pura ideología, que los embriones no son seres humanos sino un amasijo de células sin programa de desarrollo, ¡vamos, una especie de tumor!, y por ello los congelamos, los sometemos a experimentación, los vendemos-compramos, son materia prima de diversas industrias, etc. O que ciertos niños, enfermos y ancianos son menos que animales, como defiende, entre otros, Peter Singer (1998), autor del *Proyecto Gran Simio*, por lo que los podemos eliminar.

Pero este profesor que he citado más arriba, en su intervención, llegó más lejos, al dar a entender que la máxima categoría de su clasificación corresponde al "ciudadano", ¡por delante de las personas!, al que definió como "el que cumple normas". Me acordé de aquel refrán que dice que a veces "las ramas no nos dejan ver el bosque", ¡tan metido se queda uno dentro de su propio mundo que desconoce lo que ocurre a su alrededor! (es uno de los problemas de tanta especialización como se propone hoy día), ¡tan obsesionados estamos con la "ciudadanía" que creemos que la condición de ciudadano es la principal a la que podemos aspirar y que si no la alcanzamos nada valemos! Y, desgraciadamente, también dijo "que hay individuos que aunque son seres humanos no son personas", y no se refería, obviamente, a los embriones humanos, que ni siquiera merecen para muchos la calificación de individuos. Pero, si "ciudadano es el que cumple normas", la realidad nos enseña que todas las personas cumplimos normas, actuamos por algo o por alguien, que no hay cultura humana sin normas; que ¡hasta los animales siguen normas!, las de sus instintos; y que la Tierra, en su girar alrededor del Sol, sigue la norma de la gravitación universal. Todo en el universo está sometido a normas: a las leyes del propio universo. Por eso el hombre también debiera responder a las normas inscritas en el propio hombre, que le hablan de la realidad de su ser hombre, a la ley natural. Las normas ciudadanas sirven para regular el tráfico, o para tipificar delitos, pero nunca para clasificar a los seres humanos. No me cansaré de insistir en que "si todo ser humano es una persona", todo *Homo sapiens*, indistintamente de su aspecto físico, edad, estadio de desarrollo, plenitud de facultades, cultura o raza o religión lo es. ¡Todos! Anteponer el término ciudadano al de persona, es anteponer los derechos civiles emanados de un régimen político cualquiera sobre los verdaderos derechos humanos, es subordinar la verdad del hombre a la ideología.

La "ciudadanía" (D.E. Espasa-Calpe) es "vínculo político y jurídico-positivo que entraña deberes y derechos conforme a las leyes vigentes […] Esto significa que la ciudadanía se otorga, se gana y se pierde", que incluso puede asfixiar y anular a la persona. Y así ha ocurrido en múltiples ocasiones a lo largo de la historia de la humanidad tanto en regímenes totalitarios (China) como de castas (India). Por ejemplo: En la antigua Roma, para ser "ciudadano" había que ser "libre", y para ser *paterfamiliae* había que ser "ciudadano". Es

decir, las personas estaban clasificadas en esclavos y libres, ciudadanos y no ciudadanos, y, a pesar del *Derecho Romano*, hubo mucho sufrimiento dolor y muerte, como todos sabemos. Cuando olvidamos, voluntaria o inconscientemente, que todos somos personas iguales en derecho y en dignidad, al margen de lo que puedan decir las leyes, nos olvidamos también de la Justicia verdadera: ¡cuántos atropellos hemos cometido siempre en nombre de la legalidad! Y es que como muy bien sabemos, lo legal no es moral, aunque seamos los mejores ciudadanos. Contaba Víctor Frankl (1979) en sus memorias sobre el genocidio nazi, acerca "del doctor J. Es el único hombre que he encontrado en toda mi vida a quien me atrevería a calificar de mefistofélico, un ser diabólico. En aquel tiempo solía denominársele "el asesino de masas de Steinhof", nombre del gran manicomio de Viena. Cuando los nazis iniciaron su programa de eutanasia, tuvo en su mano todos los resortes y fue tan fanático en la tarea que se le asignó, que hizo todo lo posible para que no se escapara ningún psicótico de ir a la cámara de gas. Acabada la guerra, cuando regresé a Viena, pregunté lo que había sido del Dr.J. "Los rusos lo mantenían preso en una de las celdas de reclusión de Steinhof", me dijeron. "Pero un día la puerta de la prisión se abrió y no se volvió a saber nada del Dr.J." Posteriormente, me convencí de que, como a muchos otros, sus camaradas le habían ayudado a escapar y estaría camino de Sudamérica. Más recientemente, sin embargo, vino a mi consulta un austríaco que anteriormente había sido diplomático y que había estado preso tras el Telón de Acero muchos años, primero en Siberia y después en la famosa prisión de Lubianka en Moscú. Mientras yo hacía su examen neurológico, me preguntó, de pronto, si conocía al Dr. J. Al contestarle que sí, me replicó: "Le conocí en Lubianka. Allí murió, a los cuarenta años de cáncer de vejiga. Era el mejor compañero que pueda imaginarse. A todos consolaba. Mantenía la más alta moral concebible. El mejor amigo que yo encontré en mis largos años de prisión". Durante su penosa enfermedad, en aquél infierno, se comportó como un héroe privándose de bebida y comida para que vivieran otros compañeros, alentándolos, desviviéndose por ellos. Murió como un santo. Esta disparidad aparente de comportamientos nos dice a donde puede llegar el adoctrinamiento y la legalidad, la norma de un estado, cómo anula la conciencia, cómo nos permite vejar a seres humanos por considerarlos inferiores mientras somos, al mismo tiempo, capaces de dar la vida por nuestros iguales. Y esta clasificación de "seres humanos de primera, de segunda y de tercera" aboca a leyes como la implantada en España, julio de 2007, de Investigación Biomédica, que permite la experimentación no sólo con embriones sino con menores, deficientes e inconscientes, basta con que sea de interés para terceros, aunque no salve la vida de la persona sobre la que se experimenta (artículos 20 y 21). La historia se repite. La esclavitud, la muerte, la guerra, la tortura, las mutilaciones, los

sacrificios humanos, etc. son tan viejos como el hombre, y la mayoría de las veces se han realizado dentro de un marco de legalidad. Por ejemplo: la *Ley del Talión* es un cúmulo legal de mutilaciones: permitía cortar manos, sacar ojos, o matar para compensar delitos cometidos. Todavía hoy se aplican sentencias parecidas en ciertos lugares del mundo. La pena de muerte sigue implantada en muchos países. Bajo la legalidad se perpetraron los genocidios turco, nazi, soviético, chino, camboyano… en el último siglo. Bajo la legalidad en los antiguos pueblos de todo el mundo se han realizado sacrificios humanos, rituales caníbales, etc., especialmente en la América precolombina: aztecas (miles en una sola noche), guaraníes… pero también en África, entre los apacibles polinesios y entre los cultos pueblos del Mediterráneo. Y totalmente legal, todavía hoy, es la lapidación de mujeres consideradas adúlteras en el mundo islámico, o la condena a muerte por la condición de homosexual; como legal es la ablación de clítoris. El peligro de primar la ciudadanía, y la norma, como ha demostrado la historia, es que ésta se puede instaurar sobre el orgullo de clase, raza, sexo o religión; bajo la égida de una ideología política totalitarista, de una ecología radical y de una economía devoradora. Y si la ley es lo primero, hemos de temer que bajo esas leyes determinadas personas corran peligro de perder lo más valioso que tienen: la vida. La Ley Orgánica de Educación (LOE) implantada en España, ha hecho de la *Educación para la Ciudadanía* su asignatura estrella para adoctrinar, así lo admite el propio Gobierno. Algunos manuales de esta asignatura dejan traslucir la no igualdad de todos los seres humanos, niegan la condición humana al embrión de *Homo sapiens,* y reducen al hombre bajo una perspectiva utilitarista, como se lee en el de la Editorial Bruño (p. 23) que, entre otras perlas, dice "La sociedad moderna no tiene lugar para los ancianos, los cuales tienden a formar grupos en calles, parques y paseos que adquieren los caracteres de verdaderas subculturas".

Volviendo al caso del profesor mencionado, cuya forma de pensar está casi institucionalizada, el hecho de que adujere la existencia de "individuos humanos que no son personas", me recuerda amargamente a los considerados como esclavos en la antigüedad, a que las personas tienen valor de mercado, y que una vez que son mías puedo hacer con ellas lo que se me antoje, incluso eliminarlas si no son útiles y no producen, arrojarlas a la basura, o matarlas por placer. Tal vez nuestra sociedad, "moderna y adelantada", haya superado la esclavitud de raza (tengo mis dudas), pero hoy hay otras esclavitudes que pasan más o menos desapercibidas y son igual de terribles. Cono ya he dicho, la de los embriones: se venden y se compran, se les somete a todo tipo de experimentos, mutilaciones y torturas, se usan en la industria para preparar medicinas, cosméticos y otras sustancias, e incluso como alimento, se almacenan en congeladores, son ratoncillos de indias, y se pueden matar impunemente.

Y… es que los embriones no gritan, no hacen huelgas, no se manifiestan, y, lo más importante, no votan. A los políticos no les interesan los embriones, los *nasciturus*, su permanencia en el poder no depende de ellos; por eso hasta se atreven de denominar "fundamentalista" a aquél que defiende los derechos del niño-embrión. Nietzsche no sólo se atrevió a matar a Dios, sino también al hombre. El clasificarlos en débiles y fuertes llevó aparejado un darwinismo social cuyos frutos son todos los genocidios del siglo XX, con los que todos nos hemos escandalizado y horrorizado. Nietzsche, el "genio" al que debemos tantos males, en realidad fue un pobre desgraciado que acabó loco. Tuvo la suerte de que no le aplicaran en su fase terminal sus propias ideas. Hoy no habría tenido tanta suerte, pero sus hipótesis han quedado y han dado pie a legislaciones que permiten matar a toda persona que no es útil ni productiva. Sólo así se explican los nuevos genocidios: los millones de niños abortados. Los miles de embriones congelados. Los cientos de enfermos y ancianos de Holanda y Bélgica abocados a morir por el mero hecho de serlo. Las esterilizaciones masivas en América, Asia y África.

Si aceptamos esta ideología, que niega a ciertos seres humanos el ser persona y que antepone el término ciudadano, no tiene nada de particular que sea inculcada a través de los medios de masas, para que vaya siendo aceptada, o a través del sistema educativo, para acostumbrar a ella al niño desde su más tierna infancia. Una vez que ha sido asumida esta idea salta al sistema legal como forma de institucionalizar lo que se dice es "demanda social" (siempre de muy contadas minorías), y se impone a todos los ciudadanos. Así han surgido leyes que protegen y fomentan el asesinato de personas a través de la anticoncepción, el aborto, la reproducción humana asistida, la investigación biomédica… a las que se sumará dentro de poco, en nuestro país, la de la eutanasia. E incluso podemos decir que el infanticidio, porque en cierta manera está legalizado allí donde no hay plazos para la ley del aborto, o si está rebajada la edad para poder aplicar-recibir la eutanasia, como en Holanda. Leyes atroces por lo que permiten: experimentación con menores, deficientes e inconscientes; obtención de híbridos hombre-animal; niños-medicamento; selección eugenésica (ya no nacen niños con síndrome de Down en Andalucía); clonación humana, y un largo etcétera (Encinas, 2008).

El hombre es capaz tanto de lo peor como de lo mejor, aunque le cueste la vida. Recordemos el ejemplo de Maximilian Kolbe, que se ofreció voluntariamente para morir en lugar de otro preso en Auschwitz, para que éste preservara la vida y pudiera mantener a su numerosa familia. Y es capaz incluso de arriesgarse cuando la legalidad es inmoralidad e injusticia. El ángel del Ghetto de Varsovia, Irena Sendler, arriesgó su vida salvando a miles de niños judíos de las garras del exterminio nazi arrostrando prisión, torturas y el campo de con-

centración. Como decía Lord Acton en1895 (in Glover, 1999): "Las opiniones cambian, las costumbres mudan, los credos surgen y caen, pero la ley moral está inscrita en las tablillas de la eternidad". Como sabemos, el hombre conoce el bien y el mal y elige. Es un ser libre dotado de entendimiento y voluntad, un ser responsable. Y la responsabilidad y el conocimiento consciente hacen del hombre un ser moral, un ser que responde a ley moral que de forma natural está inscrita en su corazón. Cuando el hombre la escucha la humanidad avanza hacia un mundo más justo y fraternal. Cuando se oscurece o se anula la Verdad, la propia humanidad se oscurece e incluso se anula. Por eso la marcha de la humanidad es una marcha de luces y sombras, de humanidad e inhumanidad, de vida y de muerte, de libertad para lo mejor y para lo más horripilante que imaginemos. Se me viene a la mente un grabado de Goya en el que aparece la frase: "el sueño de la razón produce monstruos". La Ilustración produjo monstruos que despertaron con la Revolución Francesa en una orgía de sangre cuyo culmen han sido todos los genocidios del siglo XX, que van camino de multiplicarse en este nuevo milenio, siempre bajo el viso de la legalidad.

La historia nos dice que institucionalizar una cultura de la muerte perversa no provoca más progreso, por el contrario resta humanidad. Educar a nuestros hijos en una cultura de la muerte perversa puede que haga que dentro de unos años Hiroshima parezca una travesura infantil. Dijo Viktor Frankl en una conferencia (Valverde, 1996): "Créanme Vds., el horror que hemos vivido [refiriéndose a la Segunda Guerra Mundial y a los campos de exterminio] no se gestó en los cuarteles ni en los consejos de ministros sino en las aulas de nuestros colegios y universidades, en las clases de *Filosofía* y *Etica*". Podemos vencer al mal, basta con que nos lo propongamos, con que ejerzamos nuestros derechos. Después de todo, ha habido sociedades que hasta hoy han primado el altruismo, como he señalado más arriba, que no han practicado la guerra y en las que al hombre se le valora en el vientre de su madre y hasta después de muerto, los hijos son una bendición, los ancianos fuente de sabiduría, la familia el mayor bien… en los pigmeos, en los aborígenes… A pesar de lo dicho la luz siempre se ha abierto paso entre las tinieblas: La *Ley del Talión*, que exigía el "ojo por ojo y diente por diente", con todo el horror que hoy nos produzca esto, fue un gran paso adelante al limitar la venganza a la cuantía de la ofensa. Antes, por sacar un ojo a una persona, se podía matar impunemente al autor del delito, e incluso a toda su inocente familia. El *Código de Hammurabi* se preocupó hace casi cuarenta siglos de proteger a la viuda, al huérfano y al forastero. Y la razón griega, el derecho romano, el fuero godo… permitieron avanzar en la aplicación de sentencias cada vez más justas. Códigos jurídicos que, aunque imperfectos, han ido permitiendo el paso sucesivo hacia una humanidad cada vez más justa y más humana, en la que se valoraba más al hombre y se respetaba más su vida.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* auspiciada por la ONU (1948), y aceptada por casi todas las naciones, ha sido el paso último por el que de nuevo la vida de *Homo sapiens* vuelve a ser sacralizada (artículo 3). No demos marcha atrás con los llamados *Nuevos Derechos Humanos Emergentes,* de consenso, no cerrados, relativistas, en los que una antropología perversa, basada en el egoísmo y en el utilitarismo, emerge llenando de dolor, sufrimiento y muerte al ser humano. A falta de algo mejor que nos permita avanzar en humanidad y vida defendamos la *Declaración Universal* de 1948.

También las religiones han defendido determinados códigos morales en beneficio de la humanidad, incluso las más primitivas. Por ejemplo, los fueguines yagamanes los basaban en la protección mutua. Las grandes religiones de todos los tiempos y lugares han insistido particularmente en la protección del más débil. Pero el *Decálogo de Moisés*, que las religiones judeo-cristianas consideran rebelado directamente por Dios, es la más perfecta institucionalización de la ley natural, el más perfecto código moral jamás escrito. En él se especifica claramente como precepto "no matarás", sin excepción de ningún tipo. Promovámoslo, enseñémoslo de nuevo a nuestros hijos, no consintamos que desaparezca, que sea sustituido por la *Carta de la Tierra*[6], como pretende Gorbachov "mi esperanza es que esta Carta se convierta en un nuevo Decálogo, en una especie de 'Sermón de la Montaña' que proporcione una guía para el comportamiento de los seres humanos" (Los Angeles Times, 8 de mayo de 1997). Ni olvidemos tampoco que en la *Biblia* también se encuentra la más bella definición de hombre, "imagen de Dios": de un Dios que es Amor y que todo lo hace bueno, como relata el *Génesis*, un hombre que es varón y mujer y de cuya relación amorosa nace toda la humanidad. No en vano, cundo ese Dios se hace hombre lo hace enarbolando la bandera del más grande amor: ama a tu prójimo, ama a tu enemigo, pon la otra mejilla, perdona siempre, da la vida por los demás… y se define a Sí mismo como Dios de Vida. Es el Dios vivo que ha vencido a la muerte y viene a dar vida eterna.

6 Según sus autores "La Carta de la Tierra es una declaración de principios fundamentales […] para crear una sociedad global [porque] se necesitan cambios con respecto a cómo pensamos y cómo vivimos […] y para que acojamos una nueva visión ética […] resultado de un proceso conversacional intercultural. […Es] una herramienta educativa […] marco de valores […] para elaborar códigos de conducta [… e] instrumento de ley blanda que provea de una base ética en el desarrollo de leyes […] para evaluar el progreso […]". En el preámbulo declara que "La humanidad es parte de un vasto universo evolutivo", que la Tierra "está viva", que "un aumento sin precedentes de la población humana ha sobrecargado los sistemas ecológicos y sociales [y] los fundamentos de la seguridad global están amenazados […] formar una sociedad global para cuidar la Tierra […] necesita cambios fundamentales en nuestros valores, instituciones y formas de vida. Por eso entre sus principios está "fomentar la salud reproductiva y la reproducción responsable" (8.e) eufemismo de aborto y anticoncepción; o "Afirmar la igualdad y equidad de género como prerrequisitos para el desarrollo sostenible" (11).

VI. CONCLUSIONES

1.–El conocimiento de la certeza de la muerte es una cualidad específica y exclusivamente humana. Ningún animal, por inteligente que sea sabe que va a morir. Ni siquiera lo supieron los homínidos, como se deduce del estudio de sus yacimientos.

2.–Este hecho ha quedado fosilizado tan perfectamente que es el que nos demuestra si estamos ante un comportamiento verdaderamente humano o no cuando estudiamos un yacimiento homínido. La muerte está ligada al nacimiento de la religión y del arte, a un sentido de trascendencia y al concepto de dignidad humana, que se extendía desde el anciano al feto, como muestran muchas sepulturas paleolíticas.

3.–La certeza e inevitabilidad de la muerte provoca en el hombre angustia, dolor y pena, y rebeldía cuando no se asume. Sólo recientemente, en la sociedad occidental atea y materialista, el hombre está dejando de pensar en el más allá y en la posibilidad de un premio o castigo a sus acciones terrenas, lo que está redundando en una pérdida de dignidad humana para determinadas personas y en la prevalecencia de un sentido utilitarista frente a la vida.

4.–La cultura de la muerte es tan vieja como el hombre. Recoge todos los ritos funerarios en torno al cadáver, al reconocer en él a la persona viva que fue con toda su dignidad. También se centra en las personas supervivientes puesto que de alguna manera vivimos la propia muerte a través de la muerte de los demás. Y en una serie de actos y creencias tendentes a contrarrestarla para alcanzar la inmortalidad.

5.–A pesar de ser un proceso natural del que no escapa ningún organismo, ni el planeta ni el universo, una cuestión de entropía, muchos pueblos y culturas tiene dificultades para aceptar la muerte, buscan culpables de la misma y caen en una cultura de la muerte perversa, cargada de supersticiones, que causa más daño y sufrimiento, aún, más muerte.

6.–La religión y los códigos civiles de justicia han tratado a través de las diferentes épocas de defender a los más débiles y de ir suprimiendo determinados rituales que causaban más muerte, sufrimiento y dolor.

7.–La evolución religiosa de la concepción de la divinidad ha ido desde el monoteísmo y la moral natural a un politeísmo que, en el paganismo demoniaco, exige sangre humana. Hoy, con una sociedad atea declarada, se practica un politeísmo mefistofélico en el que el sexo, el poder, el dinero, el lujo, las marcas, el cuerpo joven, etc., son los nuevos dioses paganos, plenos de pasiones incontroladas, que exigen sacrificios humanos junto a una diosa muy antigua, la Madre-Tierra.

8.–Una antropología clara que defienda la verdad del hombre evitaría caer en una cultura de la muerte perversa. Reconocer que el hombre es "algo más" que un mero animal, desde el zigoto a la muerte natural e indistintamente de su estadio de desarrollo, como nos demuestra la ciencia actual, redundaría en una cultura de la vida, necesaria para que *Homo sapiens* avance en humanidad.

9.–Igualmente, una educación cuyo objetivo general y fundamental sea el desarrollo integral de la persona humana, cuerpo-mente-espíritu, no castradora, con atención especial al inconsciente espiritual y religioso que conduce al verdadero amor agápico, para no reprimirlo, es totalmente necesaria para evitar una cultura de la muerte perversa.

Biblografia

ARIES, P. (1999). *El hombre ante la muerte,* Taurus, Madrid.

BIBLIA DE JERUSALÉN (1998). Desclée de Brouver, Bilbao.

BICKERTON, D. (2005). "Del protolenguaje al lenguaje" (in: T.J. CROW, ed.: *La especiación de Homo sapiens moderno*), Triacastela, Madrid.

CHESTERTON, G.K. (2007). *El hombre eterno,* Ediciones Cristiandad, Madrid.

CONGRESO DE LOS DIPUTADOS (2006). *Ley 121/000104 de Investigación Biomédica,* Boletín Oficial de las Cortes Generales de 22 de septiembre, nº 104-1.

DARWIN, C. (1871).- *"The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex"*. Versión española: "El Origen del Hombre" (2t.). Edimat Libros. Madrid. 2006.

ENCINAS GUZMÁN, M. R. (2007). "Evolución humana, educación y familia", *Carthaginensia*, 44**,** 331-358.

— (2008). "Manipulación y cosificación del hombre: ¿qué se esconde tras la Ley de reproducción asistida y la Ley de investigación biomédica?", *Cauriensia,* 3, pp. 335-372, Universidad de Extremadura.

FRANKL, V. (1979).- *El hombre en busca de sentido,* Herder, Barcelona.

(1999).- *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano.* Paidos, Barcelona.

GORE, A. (1992).- *Earth on the Balance: Ecology and the Human Spirit,* Houghton Mifflin, Boston.

GLOVER, J. (2001).- *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX,* Cátedra, Madrid.

HUXLEY, A. (1931).- *Un Mundo Feliz*. (traducción de la 2ª Ed. de 1946), Plaza y Janés, Barcelona, 1969.

JEGALIAN, K. & LAHN, B.T. (2004). "El cromosoma de la masculinidad", *Investigación y ciencia,* Temas **38**, 84-89.

LANGANEY. A. et als. (1999).- *La historia más bella del hombre. Cómo la Tierra se hizo humana,* Anagrama, Barcelona.

LE PICHON (2000). *Las raíces del hombre. De la muerte al amor,* Sal Terrae, Santander.

LERCH, P. (1966). *Estructura de la personalidad,* Scientia, Barcelona.
LEY ÓRGANICA 2/2006 de 3 de mayo DE EDUCACIÓN. *Boletín Oficial de Estado (BOE) nº 106 de 4 de mayo de 2006.*
LEY 14/205 de 26 de mayo SOBRE TÉCNICAS DE REPRODUCIÓN HUMANA ASISTIDA. *Boletín Oficial de Estado (BOE) nº 126 de 27 de mayo de 2006.*
MALATERRE, J. (2002). *La Odisea de la Especie,* Divisa Home Video, USA.
MALTHUS, T. R. (1798) *An Essay on the Principle of Population*. Ensayo sobre el principio de la población. Editorial Claridad. 1997
MORA, F. (2001). *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano.* Alianza Ed. Madrid.
MORIN, E. (1999). *El hombre y la muerte,* Kairós, Barcelona.
MUNFORD, S. D. *The Live and Death of NSSM 200: How the Destruction of Political Will Dooomed a U.S. Population Policy,* http://www.population-security.org/11CH3.htlm
ORSCHIEDT, J. (2008). "Neu Ergebenise sur Frage von Kanibalismus beim neandertales", *Quartär,* 55, 63-61.
QUOIST, M. (1999). *Construir al Hombre,* Sígueme, Salamanca
SECRETARÍA INTERNACIONAL DE LA CARTA DE LA TIERRA, c/o Consejo de la Tierra, http://www.erthcarter.org
SINGER, P. & CAVALIERI, P., coord. (1998). *El Proyecto Gran Simio: La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid.
STEIN, E. (2003). *La estructura de la personalidad,* B.A.C., Madrid
UNESCO. *Década de las Naciones Unidas de la Educación con miras al Desarrollo Sostenible,* www.unesco
THE HUMAN GENOME SEQUENCING CONSORTIUM (2001). "Initial sequencing and analysis of the human genome". *Nature* 409: 860-921.
VALVERDE, C. (1996). *Génsis y estructura de la modernidad,* IX, B.A.C., Madrid.
VILLEGAS GUILLÉN, S. et al. (2007). *Educación para la ciudadanía. ESO*, Bruño, Madrid.
WOJTYLA, K. (1977). *Persona y acción,* B.A.C., Madrid.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 329-365, ISSN: 1886-4945

DE LA FAMILIA A LA SOLIDARIDAD MEDIÁTICA. LAS CONTRADICCIONES DEL DIÁLOGO POLÍTICO

Francisco León Florido
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En las Éticas del diálogo están adquiriendo especial relevancia las nociones de amistad cívica y solidaridad. Esto demuestra la crisis de fundamento que surge de su confrontación con una realidad social y política en la que no se han reflejado las esperanzas que se habían depositado en las éticas basadas en el diálogo y el consenso, cuyos defensores apelan a la teoría aristotélica a fin de apoyar su concepción del vínculo social fundado sobre la amistad. Sin embargo, la noción aristotélica de *philia* es contradictoria con la amistad cívica y la solidaridad de los teóricos del diálogo, que han desatendido un elemento esencial de la doctrina política aristotélica: la familia como núcleo de la sociabilidad humana.

Palabras clave: Éticas del diálogo, Amistad cívica, solidaridad, *philia*, mass media, familia.

Abstract

In the Ethics of dialogue are acquiring special significance the notions of civic friendship and solidarity. This demonstrates the foundation crisis arising from their confrontation with a social and political reality in which have not been reflected the hopes that had been deposited in this conception of Ethics based on dialogue and consensus, whose defenders appeal to the theory Aristotelian to support his notion of social ties based on friendship. But Aristotelian notion of *philia* is inconsistent with civic friendship and solidarity of dialogue theorists, who have neglected an essential element of the Aristotelian political doctrine: the family as the nucleus of human sociability.

Key words: Ethics of dialogue, civic friendship, solidarity, *philia*, mass media, family.

Uno de los síntomas de la crisis de fundamento que sufren las teorías éticas del diálogo, es la relevancia que están adquiriendo en su discurso temas como los de la amistad cívica y la solidaridad. Se trata de llenar así el vacío que la falta de un elemento motivante ha hecho aflorar en su discurso, una vez comprobado que una ética meramente procedimental no ha podido evitar el resurgir de la intolerancia y los fundamentalismos de todo tipo en las sociedades occidentales que han acogido los principios dialógicos como base de su acción socio-política. Con este cambio de rumbo se trata de situar en primer plano a una sociedad civil que, lejos de colaborar lealmente con el Estado –como suponían los teóricos del diálogo que se lograría aplicando sus principios y sus procedimientos–, viene a ser suplantada por el aparato estatal. Sin embargo, no se pueden ocultar las inconsecuencias teóricas que se siguen de esta apelación a la amistad y la solidaridad en el conjunto del sistema teórico. El intento de remitir a la teoría aristotélica de la amistad para enraizar este llamamiento a la "amistad cívica" pone muy claramente en evidencia la incoherencia de este "giro solidario" de las éticas del diálogo, que, siendo, al fin y al cabo, productos de la fragmentación posmoderna, intentan hacer pasar por un sistema coherente lo que en realidad es un pastiche de discursos incompatibles. En este breve ensayo trataremos de mostrar cómo la noción aristotélica de la amistad, que ahora se reivindica, es contradictoria con las nociones de la amistad cívica y de la solidaridad de los teóricos del diálogo, en gran medida por que éstos han soslayado el elemento esencial de la doctrina aristotélica: la familia como núcleo de la sociabilidad humana.

I. UNA DEMOCRACIA DE LOS INDIVIDUOS

El ideal griego de la democracia tuvo una existencia efímera. El modelo político democrático desapareció a partir de la universalización de la cultura helenística, consolidándose el régimen monárquico, del que los filósofos se esforzaban por limar los caracteres despóticos de influencia oriental, para acabar no sólo desapareciendo de las formas políticas efectivas de los pueblos sino también de la teoría política, que durante la edad media estuvo influida por la noción platónica del filósofo-*basileus* que guía sabiamente a su pueblo hacia el bien y la justicia, iluminado, ahora, por un Dios providente. Como es bien conocido, habría que esperar mucho tiempo para que una parte del mundo intelectual ilustrado redescubriera el valor de la democracia, y la burguesía emergente la incluyera en su proyecto, oponiéndola a la monarquía despótica, alumbrando con ello de nuevo teorías democráticas que habrían de influir en los movimientos revolucionarios de la época. El fundamento metafísico de este nuevo modelo político es el concepto de individuo, erigido como una construc-

ción abstracta acorde con el dominio del formalismo que había permitido el nacimiento de la modernidad.

En las doctrinas políticas modernas e ilustradas, de Hobbes a Rousseau, el individuo hace su aparición ya completamente desarrollado, como Atenea de la cabeza de Zeus, borrando las huellas de su nacimiento y el devenir de su existencia. Este individuo es el prototipo de aquel que Aristóteles describiera como "sin tribu, sin ley sin hogar"[1], nacido sin una familia –el hogar griego es el *oikos*, el cosmos familiar–, que ahora ya no es pensada como principio de la sociedad, pues la familia moderna es un simple agregado de individuos ya desarrollados, un resultado de la vida social más bien que su origen natural. Si el ser humano concebido como animal racional no podía sino ser considerado bajo el aspecto de su animalidad, requiriendo de una comunidad familiar en la que llegaba a la existencia y vivía el periodo de formación preciso para alcanzar la autonomía de su humanidad, el nuevo individuo humano de los ilustrados pasa a ser un ejemplar de una *naturaleza humana* que sólo tiene una existencia ideal. Lo que ha sucedido en realidad es que, aunque el uso aparente de la misma expresión lo encubra, los teóricos ilustrados han hecho desaparecer completamente la naturaleza humana *natural* de los griegos para sustituirla por una naturaleza *puramente abstracta*[2], concluyendo en la transformación del *hombre* en el *individuo*. En un significativo texto de *Del contrato social*[3] se observa el profundo cambio que ha tenido lugar. Sobre la familia, dice Rousseau: "La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. Con todo, los hijos sólo permanecen vinculados al padre el tiempo en que necesitan de él para conservarse. Tan pronto como esa necesidad cesa, el vínculo natural se disuelve. Exentos los hijos de la obediencia que debían al padre, exento el padre de los cuidados que debía a los hijos, todos *vuelven a la independencia*. Si continúan permaneciendo unidos, ya no es natural sino voluntariamente, y la familia misma sólo se mantiene por convención. Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es *velar por su propia conservación*, sus *primeros* cuidados son aquellos que se debe a sí mismo,

1 "De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*politikon zôion*), y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: 'sin tribu, sin ley, sin hogar', porque el que es tal por naturaleza, es también amante de la guerra. (...) Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta". (*Política*, Madrid, Gredos, 1999, 1252a 1 y ss., 50).

2 Cf. S. Pinker, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana,* Barcelona, Paidós, 2003.

3 "Del contrato social", en *Del contrato social. Discursos*, libro I cap. 2, Madrid Alianza, 1980, 11 (los subrayados son nuestros).

y tan pronto como está en edad de razón, por ser él el único juez de los medios idóneos para conservarse, se convierte con ello en su propio amo. Por tanto, la familia es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia. Toda diferencia estriba en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos le resarce de los cuidados que les prodiga, y que, en el Estado, el placer de mandar suple ese amor que el jefe no tiene por sus pueblos".

En apariencia, la relación entre los padres y los hijos, de la que aquí se ocupa Rousseau –dejando significativamente al margen la que se da entre los esposos– tiene como fundamento esa necesidad de supervivencia que lleva a los seres humanos a "velar por su propia conservación", principio que era común en la teoría naturalista griega, en cuanto principio fundamental de la tendencia humana hacia la formación de comunidades. Sin embargo, ahora Rousseau parte de la suposición de un individuo capaz de bastarse a sí mismo, ya desde sus "primeros cuidados", lo que, evidentemente, implica anular la distinción entre el plano de la evolución genética y el plano de la evolución esencial[4], pues, si en este segundo orden, es cierto que se da el principio de la autoconservación como esencial a la naturaleza humana, no sucede lo mismo en el orden de la génesis, ya que, en la existencia de hecho, ningún individuo puede proporcionarse a sí mismo los cuidados necesarios para la supervivencia, y por ello es precisa una comunidad anterior a la existencia del propio individuo. De ahí que Aristóteles hubiera supuesto que ese impulso genérico de supervivencia no tiene como objeto al individuo particular sino a la especie en general, ya que sólo la especie puede garantizársela tanto desde el punto de vista genético,

4 Se debe precisamente a Aristóteles la distinción entre los dos puntos de vista desde los que se puede analizar un hecho: el genético o histórico y el estructural o esencial. Ambos deben estar integrados en la explicación, como lo están la materia y la forma en las cosas que pueblan nuestro mundo, desde los minerales al hombre y también en los seres artificiales como lo es la ciudad. El punto de vista genético-histórico nos informa del modo efectivo en que han sucedido y suceden los acontecimientos, que siempre van de algo, que contiene ya en potencia una posibilidad de despliegue de determinadas cualidades, hacia algo que es la realización de ese proceso de desenvolvimiento, como acto de lo que estaba en potencia. Pese a este modo, que pudiera parecer hegeliano, de expresarlo, estamos muy lejos de una dialéctica histórica, pues, en Aristóteles, el desenvolvimiento histórico está limitado internamente por las posibilidades físico-reales de las cosas, y no se abre a la idea extrínseca del devenir del Espíritu, que empuja a la historia humana, por ejemplo, hacia el cumplimiento de la libertad. Por su parte, el punto de vista estructural-esencial informa sobre el fin perfeccionante al que puede aspirar idealmente cualquier realidad, un fin que no puede ser lanzado al infinito, como sucederá más tarde en un universo teológico marcado por la irrupción del cristianismo, que en su versión pagana encontramos en la dialéctica hegeliana, donde un Espíritu absoluto trascendente puede divinizar y embellecer el sangriento espectáculo de la historia efectiva humana. La perfección hacia la que tiende la historia es ciertamente, y siempre en cierto modo, un a priori, pero como el ideal aristotélico se encuentra necesariamente embebido en su materia particular, es un ideal limitado por una naturaleza peculiar, por medio de la cual la perfección divinizadora enlaza con la potencia activa que procede de la tierra.

por su existencia anterior a las nuevas existencias individuales, como esencial, dado que el hombre, como el resto de los seres vivientes tiende naturalmente a la vida. Se entiende así el motivo de la incoherencia oculta en la expresión los "primeros cuidados", que en Rousseau parece referirse a los dos órdenes, tanto al genético en el desarrollo del individuo concreto, como al esencial por ser la autoconservación un carácter esencial de la naturaleza humana, siendo así que sólo se refiere al orden de los principios esenciales. Y es que en el pensamiento moderno se ha borrado ya la distinción entre la génesis y la esencia, esto es, entre la potencia y el acto o la materia y la forma, cubiertas estas diferencias bajo el neutro manto de la formalidad englobante, de modo que ser primero en la realidad resulta ser idéntico a ser primero en el ideal. El individuo moderno, que es el hombre autónomo, "único juez de los medios idóneos para conservarse", que, desde el punto de vista de la génesis natural es último y desde el punto de vista de la naturaleza esencial es primero, se considera ahora primero en los dos órdenes, lo que sólo es posible desde la perspectiva de una naturaleza humana abstracta. El individuo es la representación objetiva de una nueva naturaleza humana formal, para la que es indiferente la existencia o la no existencia reales. El resultado, expresado tan clara como contradictoriamente por Rousseau, es que esos individuos "vuelven a su independencia" una vez alcanzada la autonomía en la posesión plena de su individualidad, esto es, "vuelven" a su punto de partida original, que ya era de independencia. Nos encontraríamos así con unos individuos supuestamente independientes, que, por algún motivo no explicado, nacen de hecho dependientes de los cuidados de la comunidad familiar, para retornar finalmente a ese estado de independencia que habían abandonado en su nacimiento.

Para Rousseau, siendo la familia una entidad que es el resultado de la agrupación de individuos abstractos, el Estado no puede ser sino una entidad abstracta que surge del acto formal del contrato. Este tipo de explicación sólo puede ser admisible en un espacio metafísico que neutraliza la diferencia entre lo que sucede de hecho y lo que debe suceder en el modelo interpretativo utilizado. Así, si el ser humano debe ser libre e independiente, se supone que, desde su origen, es, de hecho, libre e independiente. Después del giro copernicano moderno, el sujeto se ve a sí mismo como un yo formado, esto es, como individuo, principio de un mundo que hay que deducir del *cogito* subjetivo. El individuo es originariamente "libre e independiente", pero, ¿qué significado profundo tienen esas expresiones de Rousseau? Un modo de aproximarse a la carga metafísica que se oculta tras esas calificaciones puede consistir en relacionarlas con las dos características que Descartes le atribuye a las ideas innatas que actúan como principio tanto del conocer como del ser: la claridad y la distinción. Podemos establecer una correspondencia entre los dos pares: *libertad*

/ independencia y *claridad / distinción*. La claridad de una idea consiste en la ausencia de complejidad interna, por lo que su opuesto no es tanto la oscuridad como la confusión, lo que explica que los ejemplos más adecuados de este tipo de ideas pertenezcan al campo de la geometría en el que se pueden dar definiciones meramente mentales de sus objetos –el triángulo es una figura de tres lados–, que no están sometidas a la inspección de la experiencia en la que caben opiniones contrapuestas sin que pueda establecerse un juez con autoridad indiscutida para determinar lo verdadero. Del mismo modo, un individuo originariamente libre se muestra como un "hombre sin atributos", sin cualidades internas de origen natural o convencional, que lo determinen desde su interior o desde el exterior por las condiciones previas de las que ha surgido. Con ello, desparaece, por ejemplo, la primera distinción tradicional entre el intelecto y la voluntad como facultades humanas, pues supondría entrar en una disputa interminable entre el poder autónomo del sujeto y la determinación de la actuación por las ideas, que tiene su correspondencia actual en el debate entre quienes creen que la acción humana está determinada por factores innatos, psicológicos o genéticos, y quienes defienden que los comportamientos dependen de factores sociales o educativos. Este individuo que es esencialmente libre, goza de la claridad de su esencia, pues de su vaciedad resulta la *indiferencia* ante el poder de lo innato o de lo adquirido, siendo un ser absolutamente neutro, abierto a todas las posibilidades. Por lo que respecta a la segunda cualidad de las ideas, la distinción, ésta se entiende como opuesta a la complejidad, como la capacidad para establecer límites entre los objetos, como sucede también en el caso de los objetos geométricos, donde se puede distinguir con evidencia entre el triángulo y el cuadrado. Frente a la compleja definición del hombre como "animal racional"[5], gracias a la distinción, el individuo moderno puede definirse simplemente como siendo *individuo*, esto es, un ser idéntico a sí mismo, una nada que puede serlo todo, pues desconoce las complejas determinaciones con que lo ata la naturaleza. La independencia del individuo es equivalente a la distinción cartesiana en el sentido de que ese individuo que es libre, sin cualidades naturales determinantes, es complementariamente autónomo, separado no sólo de la naturaleza que le rodea, sino de la sociedad y hasta de sí mismo y de los poderes alienantes de sus cualidades físicas o anímicas. Desde este punto de vista, la libertad y la independencia no son, por tanto, cualidades reales o históricas de los individuos, sino atributos metafísicos o, por mejor decir, *no-atributos*, ya que sólo indican una falta de cualidades que sólo es admisible en una entidad metafísica.

5 Cf. la crítica de DESCARTES en *Meditaciones metafísicas*, II, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 123.

II. LIBERTAD, IGUALDAD...

Contra lo que suele creerse, la noción moderna de individuo no fue el resultado de una afortunada ocurrencia, ni siquiera la generalización de la experiencia de la rebeldía y el orgullo de los creadores renacentistas enfrentados con los valores eclesiales del medievo, pues, muy al contrario, había sido preparada durante el largo periodo medieval, en que una nueva concepción del hombre se había adueñado de los debates teóricos a raíz de los cambios operados en la antropología teológica. En plena disputa en el seno de la enseñanza cristiana en las universidades medievales entre los aristotelizantes naturalistas y los agustinizantes espiritualistas, se planteaban dos modelos metafísicos del ser humano: (1) El primero se hacía cargo de la tradición aristotélica y establecía una fuerte relación entre el individuo humano, la naturaleza y Dios, configurando una suerte de unidad compleja en la que la reglas de la naturaleza no eran sino la forma visible de la ley eterna inaccesible que dominaba el cosmos. Este hombre natural estaba llamado a la vida divina en tanto cumpliera con las reglas de su naturaleza, mientras que la intervención sobrenatural se limitaba a la infusión de la gracia, preparada, de todos modos, por la virtud natural. El resultado era una figura humana plenamente integrada en el mundo a través de comunidades e instituciones, desde la familia al Estado o la Iglesia, que ejercían el papel de mediadoras en el camino hacia la salvación. (2) En el lado opuesto, el agustinismo desarrollaba la idea de una vinculación profunda y singular de la intimidad humana con Dios, que tenía lugar esencialmente en el "relicario del alma", donde se podía producir la comunicación entre dos realidades puramente espirituales: Dios y el espíritu humano. Agustín había utilizado la metafísica neoplatónica para construir un cosmos unitario que seguía una estructura jerárquica, y por ello no podía sino tropezar con la dificultad, procedente del neoplatonismo, del estatuto de la materia y la corporeidad humana. Por eso tenía que separar muy claramente la espiritualidad clara, iluminada por Dios, centro de la vida y de la verdad del hombre, de la corporeidad que arrastra hacia el mal y el error, hacia el pecado y la muerte. Si, para los naturalistas, el camino del hombre en este mundo se daba en el tránsito en la naturaleza, en un viaje continuo hacia un mundo más perfecto, sobrenatural, los agustinianos tenderán a duplicar la esencia humana en una esencia del hombre en camino –que el agustianiano Duns Escoto denominará *pro statu isto* –expresión que cabría traducir como "en el estado de caído de este mundo de la materia"– y un estado sobrenatural del hombre *in patria*, en el mundo divino de la salvación eterna para el que ha sido creado, siendo este mundo únicamente un valle de lágrimas, el lugar en el que esperar con impaciencia la llegada del reino de Dios.

Es lógico que, a partir de estas ideas que se fueron transformando en teorías bien estructuradas y altamente sistemáticas en la teología filosófica escolástica, fuera haciéndose común en los movimientos intelectuales europeos la convicción de la inutilidad de instituciones intermedias, y especialmente de la Iglesia, para cumplir este tránsito desde el hombre corrupto del mundo natural al hombre límpido que contempla vis a vis a Dios en el cielo. El resultado fu la constitución de una imagen paradójica del hombre, que se siente íntimamente vinculado con Dios en el interior más profundo de su ser, por lo que no necesita de instituciones mediadoras que garanticen esta comunicación, pero que, por ello mismo, se siente en la más profunda soledad, puesto que su finitud le impide saber nada en absoluto de lo que le espera, del destino que la providencia divina le ha preparado. El hombre del final de la escolástica medieval tiende a adoptar la figura del peregrino del pueblo elegido del Antiguo Testamento, al que sólo le cabe esperar en la fe el cumplimiento de los oscuros designios de un Dios lejano y terrible que habla enigmáticamente por boca de los profetas, prometiendo tan pronto protección, tan pronto venganza contra su pueblo. En este contexto teórico, la imagen del ser humano no es la del creyente que vive en el seno de las comunidades naturales que Dios ha dispuesto como vehículo para su salvación, sino la de una criatura humana que se encuentra en el mundo tan aislado como Adán cuando fue creado.

El surgimiento de este individuo creado directamente por Dios, que le insufla la vida en un acto inmediato, en consonancia con la importancia que irá adquiriendo la causación eficaz que ya no actúa por medio de las causas intermedias de la naturaleza, se consolidará en la teoría política. El ideal de un nuevo hombre abstracto, de un individuo que surge aislado de toda comunidad, incluso de la familiar, se hizo visible en la divisa de los revolucionarios franceses: *libertad, igualdad, fraternidad*. En ella resuenan aún los objetivos de la antigua democracia griega que seguía constituyendo el único antecedente del régimen democrático que ahora se trataba de reconstituir sobre bases individualistas. Sin embargo, ni la libertad ni la igualdad de la democracia ilustrada tenían ya mucho que ver con sus equivalentes griegos. En principio, parecía ser la libertad la clave que sustentaba todo el edificio democrático, en tanto que permitía visualizar la realidad del nuevo individuo que ya no estaba sometido a las ataduras de su origen o de su posición, y que podía enfrentarse sin limitaciones previas a la lucha por la preeminencia social. Sin embargo, pronto se vio que era, en realidad, la igualdad la que reinaba en el nuevo orden revolucionario, algo que ya Alexis de Tocqueville[6] exponía claramente, al anunciar la

6 "En efecto, existe una pasión enérgica y legítima por la igualdad, que incita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esta pasión tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes; mas también alberga el corazón humano un afán depravado de igualdad que induce a los débiles a

aparición de un deseo vehemente de igualdad en una sociedad dispuesta a sacrificar incluso su libertad en el altar del igualitarismo a ultranza. Si la libertad era para los griegos el ejercicio de una acción responsable porque se realizaba en un campo en el que cada ciudadano no sólo decidía sino que estaba obligado a actuar consecuentemente con su decisión, la libertad de la democracia ilustrada podía ejercerse por mera representación en función del mayor número de votos[7], bajo el simple supuesto de que en algún momento real o imaginado había habido una absoluta unanimidad, lo que parecía entenderse como un vinculación automática entre la representación y la acción en una asamblea permanentemente reunida. Y si la *isonomia* griega implicaba la creación de las instituciones como expresión de una comunidad de ciudadanos que tratan de aproximarse en su acción al ideal que ellos mismos se habían construido a través del diálogo sin presupuestos jurídicos condicionantes, la igualdad de los ilustrados se acabaría entendiendo como la absoluta identidad de todos los deseos que originariamente parten de la misma posición originaria para iniciar la carrera en pos del cumplimiento de sus objetivos, sin que la sociedad determine posiciones relativas previas. Así que, mientras que la libertad y la igualdad en el modelo político que habían diseñado los filósofos griegos eran formas de acción en el ejercicio continuado de la actividad política por parte de todos los ciudadanos que actúan conjuntamente con las mismas oportunidades de intervención, en la democracia moderna pasan a ser los lemas que representan la afirmación de un individuo que hace extensivo el modo en que funciona su deseo particular a todos los demás deseos, con el único límite de la prohibición de que los deseos particulares se anulen los unos a los otros.

A partir de estos mismo presupuestos, la influyente teoría ético-política contemporánea de John Rawls, propone el ideal de una sociedad compuesta por individuos que cumplen los principios de la justicia como equidad, y que cuando cumplen con los principios de la justicia "están actuando de acuerdo con principios que ellos elegirían como personas racionales e independientes en una posición original de igualdad"[8]. Rawls intenta hallar un fundamento fuerte para cimentar los principios débiles que remiten a la simple estructura

querer rebajara los fuertes a su nivel, y que reduce a los hombres a preferirla igualdad en la servidumbre, a la desigualdad dentro de la libertad" (A. De Tocqueville, *La democracia en América* (1), Madrid, Alianza, 1993, 53-54).

7 "(...) Respecto al número proporcional de los sufragios para declarar esta voluntad, también he dado los principios por los que puede determinarse. (...) Dos máximas generales pueden servir para regular esas relaciones: una, que cuanto más importantes y graves son las deliberaciones, más debe acercarse a la unanimidad la opinión que prevalece; otra, que cuanta mayor celeridad exige el asunto debatido, más debe reducirse la diferencia prescrita en la división de opiniones: en las deliberaciones que hay que terminar con urgencia, la mayoría de un solo voto debe bastar". (J. J. Rousseau, "Del contrato social", en *Del contrato social. Discursos*, libro IV, Madrid, Alianza, 1980, 110).

8 J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 289.

argumentativa la racionalidad lógica. El problema es que, una sociedad de individuos libres e iguales, éstos sólo pueden ponerse de acuerdo para fundar el consenso social si su situación original es la racionalidad, lo que hace preciso basarse en la concepción kantiana de la autonomía individual fundada sobre la razón para justificar que es posible la comunidad universal de los seres humanos en cuanto seres racionales. Ahora bien, difícilmente se puede defender que Kant estableciera sobre tal principio la posibilidad de una sociedad justa, sino sólo en cuanto que, si existiera una comunidad de seres humanos que cumplieran exclusivamente con los imperativos racionales del deber, entonces ya se podría decir que existe una comunidad de los santos, algo así como un reino de los cielos ilustrado en este mundo.

El formalismo consecuente kantiano no puede ir más allá de esta hipótesis, pero esto no es suficiente para Rawls, que necesita hacer reales a estos individuos santificados por el cumplimiento estricto de los imperativos racionales, y busca dotar de sangre y carne a su sociedad justa y equitativa. Así, precisa establecer la existencia de unos "valores comunes del afecto personal y de la amistad, del trabajo útil y de la cooperación social, de la búsqueda del conocimiento y de la modelación y contemplación de objetos bellos"[9]. Para ello, Rawls apela a un "principio aristotélico" que es un "principio de motivación", confirmando implícitamente que la racionalidad formalista, incluso en su versión kantiana, no basta como causa motivante, esto es, que carece de la "fuerza" precisa para poner en marcha los mecanismos del consenso racional y para mantenerlo frente a la aparición de elementos extrínsecos, como deseos, intereses y afectos, en suma, elementos del mundo natural o biológico, que sí generan fuerzas "físicas" y no meramente "lógicas". Este principio de motivación dice que los seres humanos tienden a realizar actividades que ponen en juego un número de capacidades creciente y de interacción más compleja, pues en ese esfuerzo parecen encontrar un placer particular que puede asimilarse a la felicidad. Según Rawls, "este principio caracteriza a la naturaleza humana tal como nosotros la conocemos", esto es, sería un principio de la psicología moral que funda biológicamente los proyectos racionales humanos, que así superan los dos riesgos inherentes al formalismo moral: o están condenados a la absolutización del bien que se identifica con la razón universal o al relativismo del bien seriado en cadenas indefinidas de intereses particulares que se transforman en bienes singulares sin posibilidad de comunicación. Al introducir el principio aristotélico, Rawls pretende apuntalar la universalidad del proyecto racional único, haciendo que los proyectos racionales singulares converjan hacia él, por la acción de un principio de la naturaleza humana que orienta la acción del hombre hacia el bien. Como

9 *Ib*., 470.

veremos, las nociones de la amistad cívica y la solidaridad son concreciones de este mismo intento teórico.

III ...FRATERNIDAD

Mientras que libertad e igualdad pueden considerarse fines meramente negativos, que sólo proponen la ausencia de límites o de cualidades para el individuo moderno, en cambio, el tercer término de la divisa revolucionaria, la fraternidad, parece proponerle a la comunidad política un objetivo positivo, enlazando con viejos elementos de una tradición que parecía definitivamente dejada atrás, como son la *philia* de los griegos o la *charitas* de los cristianos. Así que, mientras que los mismos términos que utilizaban los ilustrados, la "libertad" y la "igualdad", pasaban a significar algo completamente diferente a su significado antiguo, aparece un tercer término, la "fraternidad", que es nuevo pero que designa algo muy similar a sus conceptos equivalentes tradicionales. La *philia* era el concepto griego que definía la fuerza sustancial ínsita por la naturaleza entre los hombres, determinando su tendencia hacia la comunidad y también la forma en que la ciudad cumplirá los objetivos de perfección de lo humano. Equivale, así, a la *charitas* cristiana, excepto en que la fuerza que vincula a los hombres y a su comunidad –la *communitas fidelium*– recibe en el cristianismo un aura trascendente por ser causada por Dios. Los teóricos modernos se vieron compelidos a hacer de la fraternidad el concepto que pudiera ejercer el papel motivante sobre las fuerzas sociales que anteriormente ejercían la amistad o la caridad. Esto se explica por el carácter neutral, vacío, del concepto moderno de individuo, que aparece originariamente desvinculado de los otros individuos, ya sea en el caso del *homo lupus* de Hobbes, que sólo manifiesta agresividad ante los demás cuando sus deseos chocan por la posesión de un mismo bien, ya en el caso del *bon sauvage* de Rousseau, quien llama "inocencia" al estado de indiferencia hacia los demás, que sólo desaparece cuando un individuo se apropia de lo que pertenece *indiferentemente* a todos. En los dos casos, la motivación que mueve a establecer un vínculo entre los individuos es extrínseca, pues el punto de partida es la neutralidad intrínseca del hombre sin atributos.

En el pensamiento moderno se ha intentado derivar la fuerza social vinculante de una serie de sentimientos individuales que surgen de la percepción de la semejanza con los otros, sentimientos que en principio tienen un carácter negativo, pues resultan del dolor por la culpa que conlleva la visión del mal ajeno. Así queda paradigmáticamente reflejado en Espinosa, en su tratado metafísico sobre las pasiones, donde establece un campo semántico común para la

conmiseración, la misericordia y la benevolencia, que son, en cualquier caso, afectos del ánimo tristes, pues no reportan a quien los sufre más que tristeza y, por tanto, dolor: "La conmiseración es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros"[10]. La asociación del vínculo social con pasiones humanitarias será habitual en los pensadores ilustrados, aunque se tenderá a darles un sentido más universal, como se ve en el caso de la simpatía humeana, considerada como el sentimiento básico de la naturaleza humana. Oponiéndose a este intento de universalizar la compasión, Kant[11] establecerá los límites que impiden que, incluso la filantropía, considerada como una consecuencia ética de la conmiseración hacia los otros, pueda llegar a convertirse en una máxima moral. La cuestión es que esa forma de amor a los demás no deja de ser un sentimiento y, por tanto, no es un objeto de la voluntad de la que depende la determinación de los deberes universales. De manera que todo sentimiento social que incluyera el amor a los demás bajo la especie de conmiseración, benevolencia, misericordia, etc., no podría constituirse en ningún caso en móvil para la voluntad. La razón es que un deber es un objeto que coacciona a la voluntad, que se ve obligada a aceptarlo como móvil de su elección, independientemente de cualquier afecto que pudiera acompañarlo, mientras que un sentimiento de amor, por muy amplio que éste pudiera ser, como sucede con el amor a la humanidad entera, es un móvil que mueve inmediatamente, sin coacción, a la voluntad y, en consecuencia, carece de valor moral en sí mismo.

La solidaridad formal no puede tener la potencia natural que empuja al ser humano hacia su transformación en ciudadano de una comunidad política como hacia su fin propio, pues el pensamiento posmoderno ha acabado con los últimos vestigios tanto de la naturaleza humana como de los fines humanos. Y como tampoco puede imponerse como una obligación moral para un individuo al que se considera sólo como fuente de deseo, pero no capaz de una disciplina de la razón, entonces ¿como se podrá imponer el deber de la solidaridad a ciudadanos que carecen de una naturaleza comunitaria y que no reconocen ningún deber? En este formalismo extremo que ha abrazado la teoría posmoderna sólo cabe que los vínculos entre cualesquiera elementos de un sistema sean a su vez otros elementos del sistema que crean el vínculo desde el exterior de las entidades que han de ser reunidas. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de la moral, donde entre el ser humano y el bien moral ha de suponerse la existencia de una norma que obliga al uno y de cuyo cumplimiento resulta el otro. De modo que, puesto que nada hay en la naturaleza de ese ciudadano abstracto que le empuje

10 B. SPINOZA, *Ética* III, definición de la pasiones, xviii, Madrid, Editora Nacional, 1980, 250.

11 I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 257-258.

a la solidaridad y tampoco se puede considerar ésta como un deber moral para un ciudadano al que se quiere libre de obligaciones que no sean aquellas que él mismo se ha impuesto, el origen de la fuerza de la solidaridad en nuestra época debe buscarse en otro lado.

IV. LA SOLIDARIDAD EN LOS *MASS MEDIA*

Los medios de comunicación no nacieron para la culturización o la reflexión intelectual, una función que ya realizaban las sociedades ilustradas de sabios y eruditos, sino para "crear opinión", para movilizar a las sociedades democráticas en función de los intereses de las clases burguesas que precisaban liberarse de los impedimentos para la expansión de los mercados que suponían las fronteras entre los pueblos, las castas sociales y las diferencias culturales o intelectuales. Esta tendencia se ha ido acelerando en nuestra época, que ha visto cómo el poder de la opinión se ha trasladado a las masas globales e indiferenciadas, lo que sólo ha podido lograrse quitándoselo a las élites aristocráticas, intelectuales o institucionales, para lo cual ha sido preciso crear una nueva ideología dominante al alcance de ese nuevo sujeto social indiferenciado, sin referencias de un pasado que se toma siempre como elitista. Es plenamente coherente con la historia de la razón occidental que unos medios de comunicación destinados a las grandes masas ajenas a la ilustración, ejerzan su dominio sobre estas masas utilizando un saber basado en la creación de una ideología que ha de abrazarse más por el sentimiento que por la reflexión. Este *saber de la opinión* que convierte a los medios en "creadores de opinión pública", no es ya, como lo entendieron los griegos, un conocimiento inestable y, por ello, poco fiable, sino, muy al contrario, el más firme de los saberes, pues su fiabilidad se funda sobre la adhesión incontrovertible de quienes abrazan una nueva fe. Los filósofos, a partir de la modernidad, han creído que el duelo secular entre la fe y la razón podía resolverse de un modo sencillo: puesto que lo que todos tenemos en común es la razón, mientras que la fe es abrazada sólo por una parte de la sociedad, bastaría con establecer una forma política en que las leyes sean racionales y se garantice que quienes, *además*, tengan fe puedan desarrollarla libremente. Es éste un supuesto aparentemente muy firme, pero absolutamente falso, pues, lo que sucede es más bien lo contrario: lo que todos compartimos es la fe y sólo una parte cultiva la razón. Esto, que puede parecer chocante, se hizo ya evidente en los teóricos de la ilustración liberal como David Hume, quien denominó *belief* (creencia) al componente más común de la naturaleza humana, puesto que todo conocer y todo actuar en el ser humano comienza por una especie de fe en la correspondencia entre nuestras representaciones mentales y lo que hay en el mundo, y luego continúa con una espera basada en la fe

en que lo que ha de suceder será como lo que ya ha sucedido antes. Se podría pensar que esta clase de fe profana nada tiene que ver con la fe religiosa, pero el antecedente de esta nueva concepción ilustrada de la creencia, como ya antes hemos apuntado, estaba en la evolución intelectual de la escolástica cristiana, que se desarrolló hacia una posición fideísta, para oponerse al racionalismo que había acompañado a la recepción de la filosofía griega en el occidente latino. La consecuencia de esta orientación fue que el contenido de la fe cristiana se transformó en una nueva forma de racionalidad, lo que, lejos de concluir en una recaída en formas de superstición paleoreligiosas, tuvo el sano efecto de abrir las puertas a la posibilidad de una revolución científica que habría de acometerse en el renacimiento. El hecho es que, en general, los defensores de la razón ilustrada tendieron habitualmente a considerar que la racionalidad era una cualidad difícil de alcanzar por un ser humano sometido inicialmente a inclinaciones y pasiones resistentes a la adquisición de una razón que ya Espinosa había definido como una "pasión débil".

De este modo, el sistema ideológico que se expande a través de los medios de comunicación de masas actuales asegura su éxito sobre la base de la naturaleza sentimental-fideística del individuo contemporáneo. Los ciudadanos del mundo global son creyentes de una nueva fe, y, sin embargo, a diferencia de lo que ha sucedido históricamente con las prolongadas y a menudo espantosas luchas entre los credos religiosos, la existencia de una diversidad de opiniones que resultaría de la diversidad de los credos ideológicos de los diferentes grupos mediáticos que los representan no es más que superficial, pues los mensajes que se emiten están determinados por una lógica común, como ya fue reconocido por el primer gran teórico de los mass media, Marshall McLuhan, cuando anunció que en el tiempo que se anunciaba "el medio es el mensaje". Hoy, en cumplimiento de la profecía de McLuhan, los medios de comunicación masiva, al margen de sus pretendidas diferencias ideológicas, emiten un mensaje casi idéntico determinado por el funcionamiento de la máquina comunicativa, que es indiferente al contenido racional de los mensajes ideológicos, con tal que contribuyan a facilitar la adhesión inmediata y sin condiciones de las grandes masas de población que constituyen las sociedades indiferenciadas de un mundo globalizado, construido a imagen y semejanza del modelo de sociedad occidental. En un mundo en que las masas individualizadas comparten su adhesión a una misma fe ideológica, sencilla en sus contenidos racionales y adaptada a los sentimientos e inclinaciones que son comunes en el occidente hiperconsumista, es comprensible que el dilema familia / individuo se resuelva sin mucha resistencia a favor de unos valores individuales abiertos a posibilidades indefinidas de vinculación libre, imaginativa, no sometidas a límites morales o religiosos, coincidentes con la utopía neoliberal de la felicidad a través del consumo. Los

valores familiares, en cambio, se identifican con la absorción de los deseos individuales en una finalidad comunitaria, el ahorro y la trascendencia, objetivos todos ellos muy lejanos del espíritu dominante en nuestro mundo global.

En este contexto intelectual, Richard Rorty[12] ha llevado a cabo una crítica radical del significado de la solidaridad humana de la tradición, que la ha entendido como la resonancia que se produce cuando dos seres humanos se aperciben de su semejanza, lo que significa que cuando ese sentimiento de copertenencia a la humanidad no tiene lugar se debe a una falta en la esencia propiamente humana. Rorty rechaza esta explicación porque se basa en la afirmación de que existe un "yo nuclear" o una "naturaleza humana" que fundamenta tal movimiento atractivo entre los seres humanos, ya que desde su "filosofía de la contingencia" se rechazan nociones tales como esencia, naturaleza o fundamento. No hay, según Rorty, nada esencialmente "humano" en el hombre, ya que esa esencia depende tan sólo de un "acuerdo transitorio" acerca de la imagen de lo humano y, en consecuencia, también de la justicia o la injusticia de las acciones humanas. ¿Es vana entonces toda aspiración hacia algo superior a un convenio que depende de unas circunstancias concretas? Rorty no duda en afirmar que es un deber no tener tal aspiración y que lo que hay que hacer es conseguir que lleguemos a considerar que las convicciones meramente contingentes pueden llegar a ser "algo por lo cual vale la pena morir".

Para generalizar los efectos de la solidaridad, defensores de las éticas del diálogo, como Adela Cortina, han abundado en la necesidad del fortalecimiento del vínculo social sobre la base de una "amistad cívica" que, según esta autora, se debe dar entre "los ciudadanos de un Estado que, por pertenecer a él, saben que han de perseguir metas comunes y por eso existe ya un vínculo que les une y les lleva a intentar alcanzar esos objetivos, siempre que se respeten las diferencias legítimas y no haya agravios comparativos"[13]. Cuando busca referencias a su noción de la amistad cívica la autora apela a la noción aristotélica de *philia*, que parece incorporarse a su discurso con gran naturalidad, pese a que, como veremos, remite a un orden estructural completamente diverso del de las éticas del diálogo que ella misma defiende. Esta tentación de la integración sincrética de todos los discursos es característica de la posmodernidad, que hace de la fragmentación un ideal, en lugar de considerarla una dificultad. Así, el acuerdo puede y debe surgir de la mera superposición de los discursos (*overlapping consensus*), pues otra cosa sería una imposición jerárquica del discurso dominante. Según esta descripción de la mistad cívica de Adela Cortina, los

12 Cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, cap. 6, 207-217.

13 A. Cortina, "Amistad cívica", en *El País*, 06-05-08, 27. Cf. "Ética comunicativa", en V. Camps, (Comp.), *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, especialmente, 177-199.

objetivos trazados por las éticas del diálogo resultan ser una tendencia "natural" de los "ciudadanos de un Estado", lo que, parece claro, no se compadece con los supuestos de una ética procedimental, que afirma la posibilidad de fundar la concordia social sobre un acuerdo formal.

Tanto la solidaridad de Richard Rorty como la amistad cívica de Adela Cortina resultan productos intelectuales fácilmente asimilables por un Estado que se pretende expresión de unos ciudadanos de las democracias occidentales opulentas que viven en una permanente "tentación de la inocencia".[14] Sin embargo, la consistencia conceptual de estas nociones se puede poner fácilmente entredicho, toda vez que en sistemas éticos formales que rechazan la existencia de la naturaleza humana como factor determinante de los límites de la moral o de los fines de la acción política, no puede dotarse a la solidaridad o a la amistad cívica de una potencia natural para promover la unión de los individuos en la ciudad. El problema es que en la modernidad –y mucho más aún en la posmodernidad– la fuerza motivante del vínculo social sólo puede proceder de un principio negativo anterior, esto es, de la negación de la naturaleza humana, entendida, como lo hacen los modernos, como deseo sin límite de posesión, pues el desarrollo de la naturaleza humana individual dejada a su propia esencia sólo puede conducir al choque con los otros deseos individuales y, por tanto, al enfrentamiento y la mutua destrucción. Ninguna teoría de contrato social democrático ha supuesto que tal convenio fuera una consecuencia de la naturaleza humana, que, en sí misma, todo lo más, tan sólo promueve la indiferencia ante los otros, y, eso sí, la defensa a ultranza del propio deseo ante la intromisión de los deseos de los demás. Por el contrario, la propia noción de un convenio habla de una convención erigida como principio de la vinculación social. Por eso, muy consecuentemente, Kant erigió todo el edificio de la moral sobre una obligación libremente adoptada que coincide, indudablemente, con la naturaleza racional misma del ser humano, pero se trata de una naturaleza formal, no efectiva, ya que la racionalidad humana no es un principio desde el punto de vista genético, sino el final de un proceso de ilustración. El vínculo social es un imperativo moral que exige el cumplimiento de la máxima que obliga a tomar a los otros seres racionales como fines en sí mismos otorgándoles la misma dignidad que cada uno quiere para sí mismo, de manera que se haga posible una comunidad de seres racionales que sólo obran por deber, esto es, que haga factible el ideal de una sociedad ilustrada. Kant no se engañó al respecto y no pretendió esconder el artificio del que pende todo este sistema ético-político, que consiste en suponer como principio de la acción humana la identidad de la voluntad de todos y cada uno con el ideal de una racionalidad

14 Cf. P. BRUKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

universal, que no existe y nunca ha existido, y que sólo puede proponerse como un objetivo a conseguir tanto en la acción moral individual como en el devenir histórico de la humanidad. La naturaleza humana de los modernos, para Kant, no podía sino levantar obstáculos a este ideal, siendo fuente de inclinaciones que una voluntad identificada con la razón debía vencer, de manera que el principio de la acción racional no podía sino presentarse de un modo estrictamente negativo: haz aquello que no quiera tu deseo, pues lo que deseas es hacia donde te empuja tu naturaleza, que es justamente lo que hay que evitar. Un filósofo formalista consecuente como Kant sitúa la ciudadanía cosmopolita como el ideal último del ciudadano que forma una comunidad racional con los otros ciudadanos, siendo ésta la única manera de respetar la individualidad de partida, a partir de la indiferencia. como un mecanismo moral universal pero vacío, que actúa como móvil para llegar a una comunidad racional humana, objetivo en el que el Estado debe colaborar mediante la educación en la disciplina del deber.

Muy lejos de esta contención kantiana, los teóricos actuales de la solidaridad y la amistad cívica pretenden haber logrado la cuadratura del círculo, al haber hecho de la obligación de ser solidarios y amistosos con los demás un principio de la naturaleza humana formal. Para ello han debido crear una figura del ser humano como un individuo sin atributos, neutro y sin diferencias de sexo, religión, patria o raza en su origen, un individuo, en fin, dotado de los caracteres del ciudadano cosmopolita kantiano ya desde el principio, al que, además, se le evita la molestia de tener que realizar el esfuerzo de ilustración para lograr la autonomía moral y la ciudadanía racional. De este modo, se supone que los individuos nacen ya ciudadanos del mundo y que la moral consiste en que la realidad, el mundo efectivo o las pasiones, no perturben esta naturaleza humana prístina e inocente. Se trata de hacer que el individuo siga siempre tan vacío de atributos como –según ellos– nació, pues con ello se aseguraría la felicidad individual y la convivencia planetaria. Rawls, Rorty, Cortina y tantos otros de los ensayistas que influyen con sus teorías en las decisiones que las élites políticas toman en los Estados opulentos actuales, intentan justificar la posibilidad de que los individuos posmodernos alcancen la ciudadanía cosmopolita –o "global", poco importa cómo se denomine–, acomodándose a la inclinación hedonista de una sociedad hiperconsumista, que rechazaría el esfuerzo de la disciplina moral y del trabajo de ilustración que el racionalismo ilustrado, al que, sin embargo, dicen no haber renunciado, proponía como condición indispensable para lograr el objetivo de la ciudadanía racional. Así, aparece un nuevo individuo que ya no sólo es neutro, sin diferencias naturales, sino que, además, es pasivo, porque ya posee la única cualidad que se precisa para asegurar la convivencia, que es precisamente esa neutralidad. Es evidente que un espacio social en el que todos los individuos que lo pueblan carecen de

cualidad alguna es indefinidamente ampliable, pero, sobre todo, ofrece la ventaja al Estado de que puede introducir todos los objetivos que convengan a las élites que los dirigen arbitrariamente, con la seguridad de que serán absorbidos, sin generar conflictos, por unos individuos que no pueden oponerles ningún impedimento, ya que, por definición, carecen de contenido alguno material que pueda generar resistencia. El único problema de esta representación, emitida cada día, sin descanso, las veinticuatro horas del día, a través de los medios de comunicación de masas, que adula a los ciudadanos ofreciéndoles una imagen de sí mismos embellecida por los rasgos de todo lo mejor que ha logrado el género humano en su historia, es que es falsa. Es decir, que confrontada con la realidad no puede resistir las inconsecuencias de aquello en lo que se funda y, sobre todo, de lo que sucede *de hecho*. Lo cual, desde luego, sería un grave problema, si no fuera porque la realidad y lo que sucede son hoy productos elaborados por esos mismos mass media que generan esa representación embellecida, con lo cual el círculo parece cerrarse perfectamente. Si no es así, si, pese a los gigantescos medios que los aparatos mediáticos ponen en juego, persiste un malestar que a veces aflora inopinadamente, dando al traste con la cuidada planificación del poder global –véase, por ejemplo, el fracaso de la "constitución europea"– es debido a que, aunque sea muy de cuando en cuando, emerge aún una naturaleza humana llena de cualidades que todo el esfuerzo mediático de neutralización no ha logrado ahogar completamente.

V. *PHILIA* Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA: LA JERARQUÍA RECÍPROCA

La falla en el sistema de las éticas del diálogo en su intento por introducir elementos correctores como la amistad cívica ¿significa necesariamente la imposibilidad de que haya de considerarse la amistad o la solidaridad como fundamentos del vínculo social en nuestras sociedades del mundo globalizado? Desde luego, parece evidente, que, de ser posible, habría de serlo desde otros supuestos, y quizá merezca la pena indagar en la forma concreta que tenía esa relación entre amistad y ciudadanía democrática en el pensamiento político aristotélico que ahora se reivindica con extraordinaria ligereza.

Ya en los poemas homéricos se cantaba el modo en que el orden inmutable de la fuerza natural hacía que los destinados a ejercer el mando acabaran por conquistarlo efectivamente, unos, como Aquiles, por el poder de su valor y su furia, y otros, como Ulises, gracias a su inteligencia y sus mañas. Esta concepción jerárquica de los fenómenos sociales persistirá en todas las filosofías de corte naturalista, aunque en la filosofía política aristotélica aparece ya un

nuevo factor que, en un principio, parecía destinado a resultar contradictorio con la noción de jerarquía natural. Se trata de la progresiva importancia que va adquiriendo el uso del discurso en la vida política, uso que corre paralelamente a la introducción de la democracia, al principio en Atenas y luego en las polis sobre las que se desplegaba la influencia ateniense. Desde luego, en la época democrática, la apreciación de la fuerza del discurso tendía a igualar a los ciudadanos, que ya no sufrían el efecto de la desnuda fuerza natural, como el Tersites homérico, que fue puesto en su lugar por el rudo brazo de los héroes a los que había tratado de dominar con la habilidad de su oratoria. Aristóteles efectúa la labor de construir una teoría del discurso político que no se limitara a ser una panoplia de trucos argumentativos convencionales como la que habían desplegado los sofistas, sino que pudiera integrar los procesos cualitativos naturales que tradicionalmente se vinculaban con el prototipo aristocrático. Por eso, la verdadera ciencia política aristotélica se refleja no sólo en su *Política*, donde adopta el punto de vista histórico, sino también en su *Retórica*, desde un punto de vista normativo. El objetivo aristotélico es sintetizar o ensamblar orgánicamente la indagación sobre el origen histórico de la sociedad política con la intención normativa de establecer las condiciones del buen gobierno. La *Política* comienza trazando las grandes líneas del proceso histórico por el cual surgió la ciudad democrática, tal y como se había dado en su momento fundacional, pero saltando más allá de las características particulares de este proceso, para darle una significación universal[15].

Aun partiendo de los mismos presupuestos reconocidos por la tradición épica, la razón filosófica no acepta, sin más, la existencia de una jerarquía natural inmutable que se refleja tanto en el mundo de la vida como en la sociedad humana. Se da, así, una inversión en el orden tradicional del dominio político, que se atribuían a la tierra y a la sangre como constituyentes de la jerarquía del poder humano, una jerarquía ordenada ahora a partir de lo que hay de más humano en el hombre: su razón. La naturaleza deja de ser, entonces, una muralla que limita las posibilidades de desarrollo de lo humano, para transformarse en un material sobre el que ejercer un trabajo de perfeccionamiento asimilable al que los seres humanos realizan para alcanzar su propio bienestar. De las cuatro causas que reconoce Aristóteles como guías elementales para comprender cualquier proceso natural o humano, la que sin duda responde mejor a la realidad racional es la causa final, porque es precisamente la posibilidad de establecer fines que respondan a intenciones intelectuales, lo más característico del hombre. Muchos siglos más tarde, de nuevo Kant recuperará esta aptitud

15 "La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien" (*Política* I, 7, ed. cit., 49).

para establecer fines, bajo la forma de representaciones que tienen la capacidad de mover a la acción, como una de las características esenciales de la vida humana[16] La máxima finalidad humana, la finalidad final, no puede ser sino la felicidad, ya se considere ésta como el ejercicio mismo de la actividad intelectual en la contemplación de la verdad y el bien, o como el trabajo de vivir conforme al intelecto en unas circunstancias adecuadas. De hecho, conseguir la felicidad ha sido el objetivo en pos del cual los hombres se esforzaron por formar sociedades, pues sólo en ellas podría lograrse no sólo vivir como el resto de los animales, sino vivir bien, con un bienestar humano. Para lograr este fin, piensa Aristóteles, no basta con establecer una organización social jerárquica según la escala natural, que había sido ineludible en una época dominada por las necesidades de la guerra para asegurar la supervivencia de la raza. Por el contrario, puesto que el reposo es a lo que aspiran todos los seres, el hombre debe aspirar a la paz, alejado de la violencia y de la muerte, aun de la muerte gloriosa de los héroes. El ideal propuesto a la naturaleza humana se ha democratizado desde el mismo momento en que el heroísmo ya no sólo consiste en el intento de alcanzar la inmortalidad a través de la muerte en defensa de la patria, reservado sólo a aquellos predestinados por la naturaleza misma, al haberles concedido cualidades especiales, sino en el heroísmo del esfuerzo continuado de cada uno según la posición que le corresponde dentro de la comunidad humana. A este esfuerzo que constituye la nueva vida heroica es a lo que Aristóteles denominará virtud (*aretê*), cuya posesión ya no es el indicio de que quienes la poseen son los destinados al mando, sino la señal de una forma de heroísmo continuado en el trabajo y en la entrega a las tareas comunes, que una ciudad pacífica y filosófica debe saber cómo recompensar con cargos y honores.

La mirada aristotélica sobre la realidad es metafísica en el sentido de que integra la inclinación de todos los seres hacia abajo, hacia la tierra, con la tendencia hacia el cielo por aspiración a la perfección. Esto es aplicable también al análisis de la realidad humana, que se constituye en ápice de la naturaleza física y, al mismo tiempo, se autonomiza, en cierto sentido, con la afirmación de la razón como componente esencial idiosincrásico de la naturaleza humana. Todos los seres comparten la posibilidad de ser analizados mediante las causas, y, de entre ellas, la presencia de las causas formal y final implica la necesaria aparición de una jerarquía de fines acorde con la forma esencial de cada ser. Toda comunidad humana también tiene una naturaleza jerárquica, por lo que una ciudad organizada bajo un régimen democrático no puede fundarse sobre un ideal igualitarista, que prescinda de toda graduación relativa entre los ciudadanos. No obstante, la democracia aporta la igualdad ante la ley (*isonomia*), lo

16 *Metafísica de las costumbres*, *ed. cit*., 211.

que contrasta fuertemente tanto con el modelo aristocrático como con el timocrático en que el principio de la jerarquía estaba dado a priori por la nobleza familiar o las riquezas. En la democracia, todos los ciudadanos, en principio, pueden aspirar a las más altas magistraturas y, desde luego, pueden influir decisivamente en el rumbo y en la vida de la ciudad. Así que el problema con el que se encuentra la teoría política aristotélica es explicar el procedimiento mediante el cual se puede hacer posible compatibilizar la necesidad de la ordenación jerárquica de los hombres en cuanto seres naturales, con la deseable igualdad de todos hombres en cuanto ciudadanos. Ciertamente, la fuerza de la naturaleza es mayor que la fuerza de la ley, sobre todo si ésta parece ir contra los designios de aquella, pero mostrar el modo de embeber una en otra es absolutamente preciso si se ha de poder justificar racionalmente la posibilidad de un régimen democrático por primera vez en la historia.

La exposición aristotélica del nacimiento y desarrollo de la ciudad es una aplicación de este doble procedimiento, donde se localiza el origen natural de la sociabilidad humana en la familia, en la que es posible la pura y simple supervivencia de los individuos, pero, en la que, al mismo tiempo, se apunta ya, más allá del mantenimiento de la vida, a un modo de vida superior, más humano, que consiste en la vida política, un objetivo anterior desde el punto de vista del acto y el fin. Por lo que respecta a la cuestión del poder y la soberanía, el doble movimiento analítico es el instrumento para proporcionar una explicación que ha de partir de la materia social, constituida por la realidad de hecho del necesario funcionamiento de la animalidad humana –la procreación, los cuidados necesarios en la infancia, conseguir el alimento, la seguridad–, pero que debe apuntar hacia los fines de la racionalidad que se resumen en la "vida buena" (*eu bios*), que supone la consecución de las condiciones precisas para la felicidad humana: los bienes adecuados por encima del mínimo de supervivencia, la amistad, la libertad, la virtud o el conocimiento. Como todos estos factores imprescindibles para que el ser humano alcance una vida feliz sólo son posibles dentro de la comunidad humana, y, más concretamente, dentro de la esa peculiar forma de comunidad que es la *polis*, la siguiente cuestión que ha de plantearse es qué clase de organización ha de tener la ciudad para cumplir esos objetivos. La aplicación del doble punto de vista descubre que la materia social, esto es, la comunidad de los seres humanos que se constituye en pueblo para vivir juntos, aporta, en el mismo hecho de ser, su animalidad, que es mejor servida en la vida común que en el aislamiento de la familia o la horda. La animalidad no es una cualidad humana en sí misma, sino sólo en cuanto que ya apunta, en el caso de la animalidad *humana*, hacia fines racionales, que adquieren inmediatamente la forma de fines políticos. Sólo así puede entenderse la coherencia de esa doble definición de hombre como animal racional y como animal político, en las que

"racional" y "político" son atributos esenciales y, en consecuencia, términos casi sinónimos.

El régimen político que parece acomodarse mejor a las características de la animalidad humana es el monárquico, puesto que en la monarquía se hace muy visible la presencia de la jerarquía natural de la fuerza, el valor, la imposición y el dominio que los fuertes ejercen sobre los débiles, lo que se concretaría en el ejercicio del poder por parte de uno solo que es aquel que posee la fuerza suprema. Los regímenes aristocráticos, plutocráticos o timocráticos serían formas moderadas de esta jerarquía de una sola dirección que se ejerce desde la cúspide de los pocos a la base de los muchos. Ahora bien, al adoptar el otro punto vista, desde lo más elevado, desde el fin y la perfección, se puede determinar cuál es el régimen más adecuado para la racionalidad, entendida como atributo esencial de lo humano que está incorporado en la animalidad del hombre. En este caso, la forma más perfecta de gobierno a que puede aspirar la comunidad social sería, según Aristóteles, la *politeia* o régimen constitucional, que se aproxima a lo que podría entenderse como una democracia, pero que evita los riesgos de recaída en formas tiránicas o demagógicas que la acompañan. En esta democracia atemperada por las leyes, el gobierno lo ejercen todos los ciudadanos por el hecho de la racionalidad que les es inherente, aunque esto se encuentra muy lejos de la idea de la universalización de la ciudadanía tal como la entendemos hoy en día, ya que la cuestión es que la razonabilidad aunque es un atributo esencial del individuo humano, por el que es por naturaleza "más que un animal, aunque menos que un dios", no puede considerarse, en cambio, un atributo esencial del ser humano perfeccionado que alcanza sus últimos fines en la ciudad. La razonabilidad no es un atributo esencial, sino el resultado de un esfuerzo, de un trabajo (*ergon*), que no todos y, probablemente, ni siquiera la mayoría quiere o está en situación de realizar, tanto porque requiere unas condiciones de partida que dependen de circunstancias azarosas –familia de nacimiento, características físicas, situación legal, por ejemplo, haber nacido libre– como porque supone una labor continuada en el estudio y la adquisición de hábitos difíciles de lograr –el valor, la generosidad, la magnanimidad, etc.–, además de un compromiso personal que lleva a abandonar los fines particulares en favor de los fines de la comunidad.

La justificación de la posibilidad de que en la ciudad se compatibilice la jerarquía establecida en la naturaleza para el cumplimiento de los fines de la vida con la igualdad ante la ley necesaria para los fines de la vida buena es un caso privilegiado de ejercicio de la doctrina metodológica de la *jerarquía recíproca* característica del aristotelismo. Aunque la jerarquía recíproca resulta particularmente útil en la teoría política, no constituye en modo alguno una rareza en el sistema aristotélico, en tanto que es fundamentalmente una investigación

sobre la naturaleza. Pues la naturaleza se presenta a la investigación bajo la forma jerárquica más nítida, pero también en ella opera la reciprocidad que está implícita en los principios de todo ser y acontecer, especialmente en la relación entre los dos elementos que componen el primer principio metafísico de todos los seres: la materia y la forma. En efecto, es característico de la metafísica aristotélica que materia y forma se relacionen constitutivamente, absorbiéndose la una en la otra, de modo que la forma es anterior, en cierto sentido, en el del acto y la perfección, mientras que la materia es anterior según la potencia y la génesis o ejercicio de lo que es. Esta doble consideración permite al método de investigación homogeneizar el órgano con el que se entiende la realidad –la inteligencia– y la realidad entendida –el mundo–, ya que en las dos se da una materia y una forma que se relacionan según este doble tipo de primacía y subordinación que da lugar a una jerarquía recíproca. También es así en la realidad social, en el espacio de la polis, que es natural por su génesis, pero artificial por sus leyes y su organización.

VI. DE LA FAMILIA A LA AMISTAD CÍVICA

En la génesis de la ciudad, se sigue el orden natural que va de la familia a la comunidad política, por lo cual, la ciudad debería estar organizada de acuerdo con el principio patriarcal que rige en el núcleo familiar, lo que se concretaría en un régimen monárquico. Ahora bien, el ideal democrático se eleva como la mejor construcción artificial humana para organizar su propia convivencia, pues en ella el hombre natural cambia, por así decir, de naturaleza, y se transforma en ciudadano libre e igual en derechos. Así que, por la jerarquía recíproca, este ideal democrático parece guiar desde el principio la génesis de la constitución de la ciudad, como su fin, pero, al mismo tiempo, la democracia no puede expulsar de sí el núcleo natural de su origen familiar. Esto se debe a que la ciudad es un todo cuyas partes esenciales últimas son las familias, y no los individuos, como pensarán los modernos, pues, en Aristóteles los todos no se componen de partes atómicas, sino de otros *todos* subordinados que actúan funcionalmente como partes del todo más amplio. Por ejemplo, una línea no está compuesta de puntos, pues los puntos no tienen dimensión y serían partes heterogéneas con la línea que sí tiene una dimensión, de manera que las partes de una línea no pueden ser sino otras líneas menores[17]. El todo no es equivalente a la suma de las partes, sino que añade algo más a las partes, y eso añadido es lo que lo constituye como un todo que organiza las partes que lo constituyen. Si

17 Cf. la solución aristotélica a las aporías de Zenón de Elea (*Física*, VI 2, Madrid, Gredos, 1995, 341-347.

no se diera ese "algo más" añadido, las partes ya no serían partes del todo sino todos que son autónomos. Lo que esto significa se puede ver en la definición del alma o psique como el acto primero de un cuerpo natural organizado, lo que significa que el alma es ese "algo más", que no se puede encontrar a simple vista pues no es un elemento físico, pero que es necesario para que el todo del cuerpo de un ser viviente, que tiene ya todas partes físicas necesarias para la vida, efectivamente viva de acuerdo con su naturaleza. Un cuerpo humano completo sin alma es como una estatua yerta.

La noción de la jerarquía recíproca permite analizar una realidad compleja, como lo es la ciudad, haciendo intervenir al mismo tiempo todas las formas de causación. Se trata de superar la dificultad de que, por ejemplo, la fuerza que surge desde el origen de la sociedad, es decir, la organización patriarcal formalmente jerárquica, que es característica de la familia, determine los fines que pueden conseguirse en la ciudad, por mucho que la familia sea el núcleo político por excelencia, pues, si fuera así, la democracia sería imposible. Pero, del mismo modo, también hay que evitar que el impulso igualitario que es inherente a la democracia, pretenda imponerse para anular las cualidades naturales que ordenan las diversas funciones que cumplen los ciudadanos ejemplificadas en la organización familiar. El equilibrio entre jerarquía absoluta e igualdad absoluta es a menudo inestable y puede dar lugar a muy diversos regímenes políticos. Platón pensó que la sucesión de los regímenes trazaba un círculo desde la monarquía a la tiranía, siendo la democracia una forma de gobierno que prepara el régimen tiránico, al que se recurriría como salvación ante la demagogia, de modo que la jerarquía del poder absoluto sucedería a la igualdad absoluta propugnada por la democracia demagógica. Aristóteles parte de una concepción similar, pero cree que las causas de esta transformación de los regímenes no estaría tanto en la lucha de los estamentos que representan ideales políticos diferentes, cuanto en la presencia o la ausencia de la virtud en los ciudadanos. Los ciudadanos demagógicos buscan establecer un régimen que les dé satisfacción, mientras que los ciudadanos pertrechados con las virtudes políticas, tratarán de dotarse de un régimen constitucional (*politeia*) a medio camino entre la aristocracia y la democracia. La jerarquía recíproca no surge simplemente de un compromiso entre la jerarquía estricta de los valores familiares, de la tierra, el vigor físico y la sangre, y la inclinación igualitaria de la organización política democrática, que les concede a todos los ciudadanos la misma posibilidad de acceder a las magistraturas, prescindiendo de sus cualidades naturales. Cierto es que se trata de un cierto término medio entre estos dos extremos, pero hay que recordar que el medio aristotélico no es un medio puramente matemático, que pudiera obtenerse por una negociación arbitraria por el procedimiento del toma y daca. El medio ha de adaptarse a la naturaleza

del asunto, es decir, a las condiciones naturales que se dan en cada caso. Así, por ejemplo, la retórica no puede ser sin más el arte de la persuasión a cualquier precio y por cualquier procedimiento, puesto que esto supondría ceder todo el terreno al igualitarismo demagógico, pero tampoco pueden definirse a priori las reglas del buen discurso, que no debe estar ni siquiera limitado por el cumplimiento de las reglas de la lógica científica, pues entonces los sabios siempre persuadirían a su antojo, o por el carácter de quien pronuncia el discurso, pues entonces siempre prevalecerían los mismos. En realidad, el buen discurso que es persuasivo, tiene una reglas distintas para cada uno de los casos –convencer a la asamblea, persuadir al jurado, alabar o buscar la complicidad del pueblo– lo que significa que el discurso se construye entre el orador y el oyente, siendo ambos elementos activos, de modo que el orador debe apelar tanto a los sentimientos como a la razón de quienes escuchan. Según este modelo, en la vida política, una democracia *según las leyes* sería aquella en que la igualdad de los ciudadanos se diera no por imposición formal desde el poder, sino por el ejercicio de las funciones que cada ciudadano tiene asignadas para el bien del conjunto de la comunidad. En cualquier organización social, sea la familia, la fratría o la magistratura de la ciudad, su buen funcionamiento democrático depende, ante todo, de dos condiciones: (1) La virtud de los ciudadanos que atienden a los fines propios de cada órgano social, fines que se acomodan en su conjunto al fin del todo de la sociedad que es el buen vivir racional de sus miembros. (2) La existencia de buenas leyes, porque es la señal de un funcionamiento adecuado de las instituciones políticas, con lo que se garantiza la equidad en el reparto de las cargas y los beneficios para todos.

En el ejercicio de la jerarquía recíproca, la democracia es el resultado de una síntesis real entre los condicionamientos de una naturaleza humana, que tiene su origen en la familia, y una forma perfeccionante hacia la que tiende la comunidad humana, que es la ciudad compuesta por ciudadanos libres e iguales ante la ley. Este doble movimiento obliga a definir un modo particular de relación social que haga justicia a una y otra parte. Y esta forma especial de vínculo social es la amistad. Es la única forma de relación cuya presencia garantiza tanto en el seno de la familia como en el de la vida política que ninguno de los dos polos imponga sus condiciones sobre el otro. El modelo de la familia predemocrática de la época heroica respondía a la estructura organizativa patriarcal basada en una jerarquía absoluta en que el padre acumulaba todo el dominio sobre el resto de sus componentes: esposa, hijos y siervos. Es lo característico de una sociedad en la que prima la obligación de la guerra, que está encomendada al hombre fuerte e individualista, que puede dejarse arrastrar por arrebatos de cólera o de locura, sin que ello empañe en absoluto –quizá al contrario– su valor guerrero. En la concepción aristotélica de la sociabilidad

natural del ser humano no tiene cabida este individuo heroico que sólo puede desarrollarse en el caldo de cultivo de la guerra, pues un Aquiles o un Ayax serían modelos del hombre que vive en la soledad heroica alejándose de la sociedad, y "el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre (...) porque el que es tal por naturaleza, es también amante de la guerra"[18]. Por el contrario, la ciudad en la que es posible la democracia busca la paz como el mayor de los bienes, lo que, por otra parte, es el fin común para todos los seres naturales y particularmente de los animales, que ansían el reposo después de haber tenido que arrostrar los cuidados y fatigas que exige su supervivencia. Una sociedad hecha para la paz debe ser igualitaria para que no surja la lucha en su interior y para hacer posible su defensa ante enemigos exteriores utilizando más los recursos de la organización que los del valor heroico. La igualdad debe estar ya implícita en la propia organización de la familia, pues es en ésta, y no en el individuo donde se corporeiza la fuerza de la tierra y de la sangre, el auténtico núcleo de la sociedad.

La familia no es una simple reunión de individuos, sino un todo organizado en el que padre, madre, hijos y siervos son partes que deben mantener entre sí determinadas relaciones funcionales para cumplir los fines para los que ha sido instituida: en primer lugar, para la procreación, esto es, para la perpetuación de la vida, y después para la subsistencia y el logro de un excedente económico que haga posible la búsqueda de los valores superiores de la justicia, lo que constituye la vida buena. Así pues, en el seno del organismo familiar, el varón no puede ser un déspota ante el que deben inclinarse todos sus miembros, sino que su relación debe adoptar diversas formas en cada caso, en atención al cumplimiento del fin de la familia respecto a la ciudad. La forma de relación más igualitaria ha de darse entre los esposos, que deben aportar sus propias potencialidades al objetivo común. Y esta colaboración es ya una forma de amistad que supera la unión por interés: "La amistad entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior (*proteron*) y más necesaria (*anankaioteron*) la casa que la ciudad, y en que la procreación es más común (*koinoteron*) a los animales. Ahora bien, los demás animales se asocian sólo en la medida en que ésta lo requiere; el hombre y la mujer cohabitan (*synoikousin*) no sólo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida; en efecto, desde un principio están divididas sus funciones (*erga*), y son diferentes las del hombre y las de la mujer, de

18 *Política*, 1253 a 5-10, *ed. cit*., 50.

modo que se complementan el uno al otro, poniendo a contribución cada uno lo que le es propio (*eis to koinon tithentes ta idia*)[19].

La igualdad en relación de jerarquía recíproca no puede, evidentemente, basarse en la neutralidad en la posesión de cualidades. Cada uno de los polos de la jerarquía aporta su naturaleza peculiar, lo que significa que cada uno posee unos fines peculiares que se acomodan a las potencialidades propias de las que ha sido dotado por la naturaleza, pero, junto a ello, ambos tienen potencias y fines comunes, lo que hace posible una colaboración igual desde la desigualdad o desigual desde la igualdad, que es lo característico de la unidad de lo común. Este tipo de expresiones pueden sonar a forzadas paradojas meramente retóricas, y efectivamente lo son en nuestra época, donde ya no funciona el límite del principio de contradicción, en una retórica comunicativa que busca incesantemente la novedad y la sorpresa, pero en el contexto del naturalismo griego la comunicación se establece en el nivel humano donde la igualdad siempre es aproximada y contiene en su interior el germen tanto de la identidad como de la diferencia, eso sí, en contraste con lo que sucede en la actualidad, bajo la primacía de lo común que une el origen y el fin.

El primer ejemplo que da Aristóteles de la amistad por naturaleza es la que se da entre padre e hijo de una manera recíproca[20]. Su influencia benéfica se extiende a las ciudades en forma de concordia (*homonoia*), pues incluso la justicia, que es la virtud ciudadana por excelencia, precisa ir acompañada con la amistad. La reciprocidad en las relaciones personales o sociales se ejemplifica eminentemente en la amistad, que siempre implica una reciprocidad en aquello en lo que se basa, sea la utilidad, el placer, la virtud o la bondad. De hecho, las quejas de los amigos y la posible disolución de la relación amistosa se debe generalmente al sentimiento de que no se da un equilibrio entre lo donado y lo demandado. Esto sucede porque los objetos intercambiados, ya sea el placer o la concesión de beneficios, son en realidad exteriores a la amistad misma, es decir, son objetos productivos o artificiales, lo que, para Aristóteles, excluye su consideración moral, ya que lo moral sólo puede ser intrínseco a la acción misma. Por ello, sólo la amistad que se funda sobre la virtud de los amigos puede considerarse plenamente moral, de manera que la pretendida reciprocidad de los tipos espurios de amistad no es tal, sino que se trata más bien de un intercambio interesado, en que el uno ofrece una cosa y el otro otra cosa absolutamente distinta sin medida común entre ellos, por lo que no hay proporción entre lo dado y lo recibido, por ejemplo, entre el dinero y la adulación en el caso de los amigos por interés o entre el placer y la admiración en el de los

19 *Ética a Nicómaco*, 1162a 15-29, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 136.
20 *Ib.*, VIII 1, 1155a 15, 122.

amantes. En cambio, en la verdadera amistad que implica una solidaridad entre los hombres buenos a fin de cumplir mejor los fines de la vida humana, lo que se da y lo que se recibe forma parte de una misma virtud, aunque sea diversa, como lo son las cualidades naturales de los amigos.

La amistad cívica (*philia politikê*) [21], que Aristóteles considera esencial para la justicia ciudadana, se funda sobre la reciprocidad en los beneficios que obtienen los amigos entre sí, pero reconociendo que entre ellos hay un orden jerárquico, fundado sobre la jerarquía natural, como la de los padres respecto de los hijos, que deben ser amigos, pero teniendo en cuenta que la lógica natural determina que son los padres los que dan la vida y los cuidados mientras que son los hijos quienes los reciben y, por ello, los hijos están más obligados respecto de los padres, en cuanto amigos, y les deben el reconocimiento de esa superioridad. Una jerarquía, sin embargo, recíproca, puesto que cada uno de los dos polos da y recibe en función de lo que son por naturaleza: los padres dan vida, cuidados y el amor que se tiene por lo que es parte de uno, como lo son los hijos de los padres, y particularmente en el caso de las madres, pues los hijos son, por naturaleza, algo más realmente suyo, mientras que los hijos devuelven a cambio el amor y el respeto que son bienes más exteriores, puesto que los padres no son de los hijos y la reciprocidad es, en este caso, más un deber asumido que plenamente natural. El caso más próximo a la noción de jerarquía recíproca democrática es el de la amistad entre los esposos, a la que nos hemos referido más arriba. Aquí hay que distinguir la reciprocidad en cuanto forma de igualdad, de la jerarquía que establece un orden natural. En cuanto amigos e iguales, el marido y la mujer aportan lo que es propio de su naturaleza y por ello sus funciones son diferentes, siendo la integración perfecta de las tareas de cada uno lo que garantiza el buen cumplimiento de los fines de la casa familiar, que es el todo del que esposo y esposa son partes.

En el gobierno de la ciudad, este tipo de igualdad que establece un orden jerárquico recíproco debe partir de una serie de supuestos característicos del modo aristotélico de entender la organización de la polis. El principio básico del que dependen todos los demás, es, repitámoslo, que la organización política no puede establecerse cortando los vínculos con la realidad natural, de manera que la lógica de la realidad natural ha de estar presente en la estructuración de todos los niveles de la vida ciudadana. En consecuencia, tanto el análisis de la

21 "Así pues, la concordia (*homonoia*) parece ser la amistad civil (*philia politikê*), como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida. Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (porque siempre quieren las mismas cosas y su voluntad no está sujeta a corrientes contrarias como un estrecho) quieren a la vez lo justo y lo conveniente y a esto aspiran en común (*koinê ephientai*)" (*Ib.*, 1167 b, 147).

realidad social como la determinación de sus objetivos futuros han de tener en cuenta el origen natural de la ciudad, desde el impulso de generación que lleva a la aparición de las familias hasta la creación de la polis mediante la absorción de las tribus y las pequeñas comunidades, y también el fin para el que está hecha la ciudad, que es la consecución de una vida realmente humana, esto es, racional y feliz. Aquí encontramos ya la primera aplicación de esa noción de la jerarquía recíproca, toda vez que la génesis efectiva de la ciudad es primera en la realidad material del tiempo, mientras que la creación de una comunidad humana feliz es primera en cuanto a la realidad formal de la racionalidad, de manera que ésta absorbe, en tanto que es el polo de atracción ideal hacia lo que aquella empuja por la fuerza de la necesidad natural. La procreación de animales racionales es la generación de seres ya humanos en potencia, esto es, de seres que tienden por naturaleza hacia un estadio superior de vida que es la vida racional feliz, y es para llevar a cabo este proceso completo para lo que la naturaleza ha predispuesto y la razón humana ha dispuesto el tránsito desde las familias tribales hasta la comunidad política.

Una segunda consideración de la vida política remite a su forma de gobierno. Hemos visto cómo las formas de organización política más próximas al origen natural han tendido a imitar el modelo de la jerarquía que rige en el ámbito de la naturaleza, donde domina la fuerza y el valor, lo que ha dado lugar al establecimiento de regímenes monárquicos y aristocráticos en que el dominio se le otorga a uno, el más fuerte, o a una estirpe bendecida por los dioses con los dones del vigor y la inteligencia. Sin embargo, cuanto más alejada en el tiempo se encuentra una sociedad de su origen genético y más próxima a su ideal racional, mayor es la inclinación a la igualdad, pues los individuos humanos son, cada vez más, ciudadanos, y este proceso tiende a difuminar las diferencias puramente naturales entre ellos otorgándoles una especie de "segunda naturaleza" ciudadana. El análisis aristotélico de la adquisición de esta naturaleza nueva se efectúa en el tratado sobre la virtud, que se define como un hábito, que sustituye el devenir determinado por la naturaleza animal por un modo de actuar característicamente humano, dirigido por la razón, pero impulsado por la voluntad, de manera que el animal racional se hace libre a sí mismo, por su propio esfuerzo intelectual y orgánico, en un proceso continuo, que no da saltos en el vacío y que no depende de una decisión metafísica, sino de una paciente elaboración orgánica, puesto que la naturaleza no puede obviarse, sino que ha de ser sabiamente dirigida hacia unos fines que, de todos modos, ya estaban implícitos en el animal *humano*. El proceso de adquisición de la virtud puede, por tanto, enseñarnos mucho acerca del modo en que la comunidad humana puede transformarse en una ciudad capaz de asegurar la vida feliz de sus ciudadanos.

Quizá lo que diferencia más claramente el modelo griego de la ciudadanía del moderno es la continuidad en el proceso a través del cual el hombre puede pasar de su estado natural a su reconocimiento como ciudadano. El tema de la continuidad es central en la totalidad de la obra aristotélica, y es tratado desde muchos puntos de vista. Así, en la metafísica se relaciona con el problema de la unidad, mientras que en la física lo hace con la explicación del movimiento. En general, la filosofía aristotélica entera se halla impregnada por el lugar central que ocupa el hecho que todos los procesos naturales discurren de una manera continua, lo que se explicita en el dictum *natura non facit saltus*, que se vincula con *natura nihil fit in frustra*. Aunque, en principio, la primera frase se refiere al modo en que se desarrolla en sí mismo cualquier proceso natural, mientras que la segunda remite a la cuestión de la necesaria presencia de la finalidad, en realidad se trata de dos momentos de una misma consideración de la realidad natural. Volvemos a encontrar aquí la doble mirada sobre cualquier objeto de investigación: desde el desarrollo de un fenómeno cualquiera, por ejemplo el movimiento de una piedra, éste debe entenderse como una traslación gradual en que la posición que ocupa el móvil en cada momento es, a la vez, una posición actual respecto de la posición anterior y una posición potencial respecto de la posición que ocupará más tarde. Esta *unidad doble* potencia-acto es lo que, por ejemplo, permite a Aristóteles solucionar toda la serie de paralogismos que se derivan de la aporía de Aquiles y la tortuga, que parece invalidar la racionalidad de la aceptación del movimiento a base de considerarlo sólo desde el punto de vista de su actualidad, lo que imposibilita encontrar una solución al problema de cómo se pasa de una posición en el espacio a otra, toda vez que las posiciones son estrictamente actuales y, por tanto, absolutamente distintas ontológicamente. Con este mismo problema debió enfrentarse aún Descartes, quien había abandonado ya la unidad doble potencia-acto, y desde la actualidad pura sólo encontró como recurso para explicar el tránsito de una posición a otra en el espacio o de un instante a otro en el tiempo, la actividad eficaz divina, considerada como una, si no la más importante, de las causas físicas. Decimos, además, que la continuidad que se garantiza desde la potencia-acto en la génesis de los procesos en los que no hay saltos en el vacío, se complementa con la presencia del fin, pues, precisamente la imposibilidad del vacío o de la nada que se daría en los intersticios entre dos puntos del espacio o entre dos instantes del tiempo se debe a que toda la realidad, también la del espacio y la del tiempo, está llena de sentido, y ese sentido no puede ser sino el efecto de una planificación que absorbe a todas las cosas hacia un fin determinado. Evidentemente, nos encontramos aquí en un terreno, que hoy consideraríamos resbaladizo, como es el de la perspectiva teológica, puesto que ese fin planificador se identifica fácilmente con la figura de un Dios providente. De hecho, así es como lo tomaron

literalmente las grandes figuras de la filosofía y la ciencia modernas, como son Leibniz o Newton, que se ocuparon de la explicación racional matemática de la continuidad física, lo que dio origen al cálculo infinitesimal, y aceptaron igualmente que la presencia de los fines en la naturaleza es imprescindible para justificar el devenir del mecanismo natural o, lo que es lo mismo, que debe existir un Dios relojero que, o bien ha creado un reloj perfecto, o se ocupa de poner en hora cada cierto tiempo el reloj del universo para recomponer las trayectorias de las órbitas de los astros asegurando la armonía universal.

Es ese mismo modelo que establece la continuidad de los procesos y la presencia de los fines el que Aristóteles aplica tanto a la adquisición de la virtud ética como de la ciudadanía política. Esto supone un doble movimiento: (1) La virtud se adquiere, como los hábitos, por repetición indeterminada e inestable de acciones, y no por una decisión súbita, aunque (2) súbitamente, aparece una nueva naturaleza virtuosa, que, desde el momento de su aparición colabora en la expansión de la virtud que adquiere la forma de un carácter estable (*ethos*). Al igual que la virtud, la ciudadanía no es tampoco una cualidad que pueda obtenerse de una vez en un acto único, como pretenderán las modernas teorías del contrato social, que estipulan la transformación del ser humano natural en ser humano civil o ciudadano mediante un acto contractual, dejando ahora al margen las diferencias respecto de cuál sea su motivación. No es así en la explicación aristotélica, pues la ciudadanía es, en concordancia con la exposición que acabamos de realizar, tanto un momento potencial del proceso de la *animalidad* racional, como el momento actual del ser del animal *racional*.

La continuidad en el proceso de adquisición de la ciudadanía es, por tanto, lo que caracteriza al modelo teórico griego que ejemplifica Aristóteles. ¿Cómo se realizó en la práctica política esta teoría? La democracia griega no fue muy distinta a la actual, al menos en cuanto a la presencia permanente de la contradicción entre la teoría y la práctica democrática, lo que explica que una visión idealista de la cultura griega pueda conciliarse con una mirada descarnada sobre los vicios sociales y políticos de la sociedad democrática griega, incluso en plena época clásica[22]. La teoría política no permaneció ajena a esta circunstancia y no puede verse en ningún lado una declaración en los teóricos políticos griegos de que cualquier modelo sea perfecto porque esté bien estructurado, sino, antes al contrario, hay un claro reconocimiento del carácter frágil de la estructuración social, especialmente bajo un régimen democrático[23]. Sin embargo, la práctica democrática griega, y particularmente la ateniense que nos

22 Es la visión que da J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974.

23 Cf. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.

es más conocida, sí que muestra su peculiaridad en el hecho de que la continuidad en el proceso de ciudadanía se concreta en una cadena de elecciones libres de los individuos, lo que contrasta muy agudamente con la práctica democrática moderna basada en una cadena de decisiones formalmente distintas. Cuando hablamos de *elecciones* en oposición a *decisiones*, definimos dos modos de participación en la vida democrática muy diferentes. La decisión moderna supone la determinación de actos representativos instantáneos, que, al margen de si han sido precedidos por una reflexión, tiene un efecto práctico independiente de la conclusión que ha llevado a tomar esa decisión precisamente y no otra, pues, mientras que el plano de la reflexión es puramente teórico, el plano de la decisión se orienta hacia unos efectos prácticos de naturaleza desconocida. Justamente se trata de uno de los motivos más importantes de crítica hacia la deriva que ha tomado la democracia representativa, cuando los ciudadanos son convocados a las urnas cada cierto tiempo para decidir la orientación que habrá de tomar la vida social y política, sucediendo que, en el mismo momento en que su voto ha sido depositado, las decisiones que tomarán los depositarios del poder que han contribuido a investir dejan de estar ligadas a la decisión de quienes les han otorgado ese poder. Se reconoce en este desligamiento de las decisiones, la esencia formal de la teoría política moderna, que se funda sobre la naturaleza discontinua del tiempo y del espacio a que antes nos hemos referido. La decisión global política en la democracia representativa moderna es el todo que enmarca una serie de decisiones singulares, de modo que son indistinguibles la suma de las decisiones singulares del conjunto que constituyen. Este modelo, que constituiría el ideal de una democracia que expresa directamente la voluntad de los ciudadanos, oculta el hecho de que la decisión total englobante se constituye también a sí misma como una decisión singular que pasa a competir con el resto de las decisiones singulares. Previendo la dificultad que comportaba esta contradicción entre la teoría, en que es fácil definir la libertad como una suma de decisiones no determinadas desde el exterior, y la práctica de un modo de suceder las cosas imprevisible desde las decisiones que se toman libremente, Kant propuso un movimiento asintótico de aproximación nunca cumplida de los actos individuales hacia un posible cumplimiento real del ideal de la libertad, donde fueran no sólo compatibles sino idénticos los actos libres de cada individuo y la vida social en su conjunto.

En contraste con la decisión, la elección en la democracia griega se da en el proceso continuo de la deliberación y de la acción, pues toda acción política ha de ser el resultado de una deliberación comunitaria, que sería el equivalente al momento del conocimiento que busca la determinación de lo más conveniente, y de una elección de la acción que se va a realizar. La continuidad entre deliberación elección y acción está garantizada por el hecho de que es la misma

comunidad la que participa en los tres momentos: la deliberación se produce en la asamblea de los ciudadanos, con argumentos en los que ellos mismos están implicados porque no son representantes de otro cuerpo social distinto; la elección mira, por un lado, a la argumentación y a los sentimientos en los que se ha basado y, por otro, a la acción que la propia asamblea debe llevar a cabo; por último, la acción se hace en nombre de las leyes, no siendo éstas más que la solidificación de este proceso *deliberación-elección-acción*. Los ciudadanos, cuando deciden algo en la *ekklêsia* tienen presente el todo de la comunidad, pues ellos mismos, sus familias, parientes y amigos se encuentran implicados en los acuerdos tomados. Como hemos subrayado, los filósofos tendieron a ver en la igualdad que caracteriza a la democracia una fuente de dificultades, pues dejaba la elección política al albur de elementos no racionales, que sólo podían traer como consecuencia el disenso y la guerra civil, y por ello vieron en el régimen democrático la antesala de una tiranía deseada por los propios ciudadanos para restaurar el orden. En este contexto se entiende el papel que Aristóteles le atribuye a la retórica como la disciplina cuyo cometido es enseñar a los ciudadanos justos el modo de conseguir que triunfe el mejor argumento y no el que manifieste exclusivamente la astucia del orador. Dado que el argumento que dice lo que es justo es, si acaso, sólo tan persuasivo como el que dice lo injusto, se trataría de hacer que lo fuera en mayor grado, para lo que se requiere el conocimiento no únicamente del arte lógico, sino del modo de manipular las pasiones de los oyentes, lo cual, sin embargo, no está dirigido al beneficio del orador, sino al bien de la comunidad. De esta manera podría restaurarse la jerarquía aristocrática perdida, añorada por Platón, y subsumida por Aristóteles en los usos y las técnicas retóricas para asegurar el triunfo del argumento defendido por los primeros en sabiduría, en bondad y en justicia, en tanto que son los que expresan mejor lo que decidiría una comunidad prudente.

Retomando las consideraciones anteriores, podemos concluir que la noción de una democracia fundada sobre los principios aristotélicos contiene los siguientes elementos: (1) Debe basarse en la igualdad ante la ley (*isonomia*), en oposición a la jerarquía autocrática implícita en la antigua aristocracia guerrera de la tierra y de la sangre. (2) Conserva de la tradición el papel determinante de la naturaleza en la configuración de la jerarquía política, de modo que el *nomos* que organiza la polis no puede ser un simple objeto de la convención, sino que debe respetar la ordenación primigenia del devenir natural. (3) Tanto la organización de la ciudad como la reflexión sobre ella han de seguir las pautas marcadas por un pensamiento de la unidad orgánica de lo que es, que se resume en la metafísica aristotélica, de modo que, tanto en la teoría como en la práctica política, hay que partir de la existencia de dos polos unidos por una corriente natural, que ocupan el papel de los conceptos metafísicos de

materia y forma. (4) Los polos naturales de la vida política son, por un lado, la realidad natural primigenia, que es ya la unidad natural por sí en el ámbito de la realidad humana, que es la familia, entendida como primera en la génesis y, por otro, lo que es primero desde el cumplimiento o el acto perfeccionante, que es la comunidad política o polis. (5) Visto desde la perspectiva de la estructura y la dinámica de la vida política, ésta es una corriente que se desarrolla desde las familias, que ya ensayan una relación política en su propia organización interna, hasta la ciudad, que tiene como finalidad fijar las relaciones familiares entre todos sus miembros, que se concretan en la amistad, en forma de leyes e instituciones a través de la cuales la amistad privada se transforma en justicia pública. (6) Una democracia sólo puede instaurar una organización política justa si logra que los ciudadanos cumplan con sus deberes como lo harían los miembros de una familia, según su naturaleza, o como lo harían los amigos, actuando los unos por el bien de los otros, de modo que el interés particular se encuentre fundido en el interés general, que no es la simple suma de las partes, de los intereses particulares, sino una realidad democrática organizada como lo estaría una familia perfecta y universal. Esto diferencia el proyecto aristotélico de la reivindicación de la familia que se han llevado a cabo por algunos regímenes totalitarios modernos. Éstos han intentado integrar el nivel familiar dentro de una estructura de grados jerárquicos en que el Estado ocupa la cúspide, imponiendo un dominio absoluto sobre los escalones inferiores, de modo que se trasladan a todos ellos, y también a la familia, el funcionamiento totalitario propio del Estado. En cambio, en la estructura de la jerarquía recíproca, familia y Estado se retroalimentan como primero en la génesis –la familia– y primero en el fin –el Estado–, con lo que no desaparece el elemento esencial de la realidad familiar: el amor, la *philia* recíproca entre sus miembros, que no se tiene en cuenta en el Estado totalitario, que sólo promueve las relaciones de dominio, y tampoco en el Estado posmoderno, que precisa forzar la solidaridad y la amistad cívica como sucedáneos, impuestos legal y mediáticamente, de la amistad y el amor que son intrínsecos a la institución familiar.

VII. CONCLUSIONES

La cuestión de la familia aparece hoy en el primer plano del debate político que parece enfrentar al progresismo estatalizante, que reclama para sí el poder de liberar todas las formas de asociación posible entre los individuos y establecerlas como iguales ante los poderes del Estado, y el tradicionalismo eclesial, que trata de mantener la primacía de la familia basada en el matrimonio eclesiástico, incluso en su consideración legal, sobre otras formas de asociación humana. El debate, tal como está planteado, sólo puede tener un vencedor, pues

cualquier polémica establecida en términos de un enfrentamiento entre dos posiciones irreductibles está cortado a la medida de la máquina comunicativa dominante constituida por los medios de comunicación de masas, que sirven a los intereses del nuevo Estado lábil y difuso, sirviendo como instrumento para la integración de las masas sin referencias históricas, morales o políticas que han surgido en la época de la post-historia. Tratar de hacer ver la fuerza de la argumentación en favor de la familia en nombre de su preponderancia sagrada, histórica o moral, no puede sino chocar, no sólo con la ausencia de referencias culturales, el relativismo moral y el hedonismo hiperconsumista de las masas de población occidentales, sino, sobre todo, con el funcionamiento automatizado de los mass media que moldean las conciencias y que se encuentran ante un dos productos muy distintos que habrían de vender haciendo uso de sus técnicas de marketing: El uno es la adusta institución familiar, jerárquica, disciplinada, ahorrativa, que limita sus objetivos a lo que está dentro de sus capacidades, renunciando a aquello que se encuentra fuera de sus posibilidades. El segundo producto, en cambio, es toda asociación humana libre, de individuos que se unen no para constituir un todo superior a ellos mismos, sino para fomentar la fuerza de su individualidad, que, por ello, multiplica su capacidad de consumo, de placer y expansión externa, en analogía con la forma que ha adoptado el capitalismo globalizado, que no reconoce fronteras nacionales ni límites a su expansión financiera.

Como simulacro de la *philia* de las polis griegas, la *solidaridad del sistema global* que nos ampara no parte de la naturaleza, sino del convencimiento libremente asumido por cada individuo de que ser solidario es "por su propio bien", lo que se esfuerzan en justificar las éticas sociales más reputadas, tal como harían unos padres para que se tome una amarga medicina ese niño caprichoso en que los Estados han convertido al ciudadano. Como simulacro de la caridad cristiana, el sistema precisa generar una nueva tabla de mandamientos que imiten a los la religión tradicional donde en lugar del "amaos los unos a los otros" figure el "sed solidarios los unos con los otros". Como simulacro de la fraternidad revolucionaria, la ideología de la solidaridad debe aparecer como progresista, y patrimonio del Estado, frente a la insolidaridad de las instituciones tradicionales y conservadoras preestatales y, particularmente, de la Iglesia, transformada en enemigo ad hoc. El instrumento que los Estados utilizan para conseguir todos estos objetivos en la era de la comunicación, no pueden ser sino los medios de masas, que aplican metódicamente las técnicas de persuasión masiva, y que han ido generando un corpus ideológico –denominado recientemente "lo políticamente correcto"– capaz de competir, si no en extensión o racionalidad, sí, al menos, en influencia con las ideologías religiosas tradicionales, apareciendo con el resplandor de la libertad absoluta bajo

la forma de las posibilidades indefinidas de consumo, que se identifica con el progresismo de nuestra época.

El éxito de esta forma de solidaridad está garantizado por su capacidad para reunir los elementos que garantizan su aceptación tanto social como individual: los Estados encuentran en ella el dispositivo para simular un vínculo social inexistente, los aparatos mediáticos la promocionan como primer mandamiento de una nueva fe ideológica, el capitalismo global la asimila constituyendo corporaciones a las que unos ciudadanos pasivos sólo deben incorporarse como accionistas, los individuos la abrazan para hacer frente al malestar a través del que aflora una naturaleza humana que la artificialización de la vida social aún no ha ahogado. Ser conscientes de la falsedad de este vínculo solidario no es suficiente para realizar una crítica efectiva, porque no parece haber alternativa factible ante el tamaño y la intensidad de las fuerzas que lo apoyan. ¿Qué se podría hacer, en efecto, teniendo enfrente al sistema capitalista global, a los Estados, a los aparatos mediáticos, a la pasividad social, incluso a nuestra propia conciencia? Sabemos que históricamente sólo los momentos de crisis han permitido abrir procesos de depuración social o personal de bastas consecuencias. Posiblemente hoy nos encontramos en uno de esos momentos, pues la crisis económica en el occidente opulento socava las bases de una vida social fundada sobre un consumo sin límites. Y, siempre que ha habido una crisis, se ha buscado la solución en una renovación que ha supuesto un retorno a los orígenes. Un mundo occidental que sólo ha mirado hacia adelante con el único horizonte del crecimiento de la producción y del consumo de objetos, de experiencias, de placeres, de descubrimientos inauditos, parece verse obligado a detenerse y mirar a su espalda, hacia una historia que creía definitivamente dejada atrás.

Pero, ¿cuáles son las raíces de las que procede occidente, esas tradiciones que se pensaban definitivamente obsoletas y hacia las que ahora se vuelven de nuevo las miradas? Lo sabemos muy bien: aquel mundo que los ilustrados creyeron haber derrotado, la cultura greco-cristiana, que hoy apenas es recordada por reductos institucionales e intelectuales, que por ello son tachados de reaccionarios y opuestos a la libertad y el bienestar de una ciudadanía global. Por eso, quizá, ante la crisis del vínculo social, el pensamiento socio-político habrá de recuperar el elemento que pensamiento griego –asimilado luego por el pensamiento cristiano– puso como principio de la naturaleza social humana: la familia. Hemos presentado las grandes líneas del modo en que Aristóteles resumió el papel político que tenía la familia en la constitución y organización de la democracia griega. Desde la filosofía no es necesario ir más allá, y se puede soslayar el carácter sacramental que tiene la institución familiar para el cristianismo, dado que éste, por razones de desarrollo histórico, comparte las bases

filosóficas sobre las que se asienta la función que se le asigna en la vida social, puesto que la racionalidad griega y la racionalidad cristiana tienen en común el supuesto de que el origen de la sociedad no son los individuos que se consideran abstractamente aislados desde su origen, sino seres humanos que nacen en una familia y una comunidad civil destinadas a asegurar su supervivencia, primero, y a facilitarle los medios para lograr una vida racional feliz, después. Así pues, si es necesario hoy un "retorno a los orígenes" de occidente ante la conciencia de la crisis social por la ruina del hiperconsumo, tal vez deberíamos focalizar nuestra atención intelectual en aquello que hizo posible que la familia fuera el núcleo de la sociedad durante siglos. Lo cual, evidentemente, significa, ante todo, tratar de restaurar el valor de moral, social y político de la institución familiar, que la máquina mediático-estatal ha arruinado quizá definitivamente. Si esto ha sido así, probablemente el ser humano por fin se habrá quedado solo, sin referencias.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 367-389, ISSN: 1886-4945

LA FORMACIÓN CLERICAL EN LOS COLEGIOS MENORES DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Miguel A. Martín Sánchez
Universidad de Extremadura

Resumen

A lo largo del presente artículo, trataremos de presentar y reflexionar sobre el sistema pedagógico de los antiguos colegios universitarios, centrándonos en el ámbito hispano, más concretamente en la ciudad de Salamanca durante el siglo XVI, el siglo de mayor esplendor de la primera universidad española. Los colegios universitarios trataron de salvar e inculcar lo fundamental de la vida religiosa a semejanza de los monasterios, imponiendo a los colegiales las prácticas religiosas como algo normal y como un elemento más de la vida diaria. Esto era algo fundamental en la pedagogía colegial. La educación recibida por los colegiales estaba sustentada en fuertes pilares religiosos, y era de absoluta obligación por parte de los colegiales y maestros, rectores y patrones, la participación y vivencia de todas las cuestiones religiosas. La religión ocupó un papel destacadísimo y muy relevante en la escala de valores de los antiguos colegios universitarios.

Palabras clave: Universidad, colegios, pedagogía, formación clerical.

Abstract

Throughout this paper, we will try to present and reflect on the educational system of the old colleges, focusing on the Hispanic, more specifically in the city of Salamanca in the 16th century, the century of greatest splendor of the first Spanish university. The colleges tried to save and instill the fundamentals of religious life, like the monasteries, leaving the school as a religious practice and as a normal part of everyday life. This was essential in the teaching college. Education received by pupils was based on strong reli-

gious pillars, and was an absolute obligation on the part of schoolchildren and teachers, and making patterns, participation and experience of all religious matters. Religion was an outstanding and very important role in the value of the old colleges.

Key words: Universities, colleges, education, training clerical.

I. UNIVERSIDAD Y COLEGIOS

El término "colegio", derivado del latín *collegium* significa asociación, comunidad, unión, "el hecho de ser colegas". En este sentido, se le da al término la significación e interpretación de corporación, sociedad, donde se reúnen gentes que comparten las mismas inquietudes. Así, actualmente, el término colegio se usa para establecer asociaciones profesionales, centros de enseñanza, o residencias de estudiantes. Pero lo cierto es, que en todas y cada una de las aceptaciones que podamos escoger, está la cuestión de comunidad. Un colegio puede ser actualmente una comunidad educativa, una comunidad de residentes, una comunidad profesional... pero siempre una comunidad. Considero que es aquí donde reside la importancia y la cuestión más importante del término colegio: la vida en comunidad, el sentimiento de pertenencia, la comunidad de iguales.

Evidentemente, la concepción actual y moderna de colegio no es la misma que se tenía hace quinientos años. Los colegios del Renacimiento, son muy distintos de lo que hoy entendemos por colegio. En este sentido, el término colegio y colegio universitario es complejo, pues a tal término se adhieren varios tipos de instituciones semejantes pero no iguales, siendo preciso delimitar el concepto de colegio y establecer una cierta tipología, aunque resulte imposible, pues la tipología de colegio en el Antiguo Régimen es muy complicada, y podríamos hablar de muchas tipologías dependiendo de la institución, los motivos de fundación, los estatutos, la finalidad, la situación geográfica, la naturaleza de la institución, el tipo... no pudiendo establecer una norma general en la que encasillaríamos a cada institución. En este sentido, podemos hablar de Colegio-Universidad, Convento-Universidad, Colegio-Convento, Colegio-Seminario, Colegio Real, Colegio Mayor o Menor...[1]

Un colegio universitario es mucho más que una mera residencia de estudiantes, donde estos pueden estar mejor o peor acogidos. No sólo se trata de

1 P. ALONSO, "El fenómeno universitario colegial en Hispanoamérica. La representatividad del Real Colegio de San Fernando de Quito y del Colegio Mayor del Rosario de Santafé de Bogotá", en J. BARRADO (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional sobre Los Dominicos y El Nuevo Mundo*. *Santafé de Bogotá, 6-10 septiembre de 1993,* Salamanca, Ed. San Esteban, 1993, 237-238.

proveer de alojamiento, manutención, cuidados o ciertos recursos más o menos interesantes. No, un colegio universitario, tal y como eran en la época que estamos analizando, era mucho más que una residencia de estudiantes.

Los colegios universitarios fueron instituciones incorporadas a la Universidad, pero parte fundamental de ellas, de tal manera que no podemos obviarlas cuando se analiza la vida universitaria, sobre todo en el caso de Salamanca, pues resultaron ser muy influyentes y determinantes. La historia de los colegios universitarios salmantinos va unida a la vida de su Universidad, compartiendo con ella su esplendor y decadencia.

Pero en primer lugar, ¿qué es un colegio universitario? Podríamos decir, de forma muy somera, que se trata de una institución educativa surgida a la sombra de la universidad cuya intención era la de proporcionar la posibilidad de realizar estudios universitarios, acogiendo en sus dependencias a los estudiantes y ofreciéndoles vestido, casa, comida y estudio, cuya finalidad era que los colegiales acudieran a la universidad y consiguieran los grados. Evidentemente esta es una definición muy sencilla y que no recoge plenamente la finalidad, motivación y funcionalidad de los colegios universitarios. Para comprender el fenómeno colegial, es preciso ahondar en otras cuestiones, tales como las motivaciones de fundación y existencia de estas instituciones.

Definiciones, en este caso descriptivas, de colegio universitario hay muchas. Yo me decanto por subrayar éstas, que a mi juicio son bastante claras y acertadas. En primer lugar, Ángel Riesco Terrero expresa que la finalidad de los colegios universitarios fue:

> "recibir un número determinado de estudiantes pobres, en su mayoría clérigos o encaminados al sacerdocio, a quienes aparte del vestido, alimento y habitación, se les proporciona una formación adecuada: intelectual y moral para que más tarde den frutos de sabiduría en bien de la Iglesia y de España"[2].

Para Carabias Torres, un colegio universitario, en este caso mayor (pero podemos extrapolar completamente, en mayor o menor medida, esta definición al resto de colegios universitarios) durante el siglo XVI es:

> "un centro docente en régimen de internado, que se caracteriza por la importancia de los privilegios de que goza, por estar acogido a la protección real y por requerir específicas condiciones físicas (edad, salud), intelectuales (ser bachiller al menos en una de las facultades mayores), económicas (pobreza), morales

2 A. Riesco, *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus colegios. Siglos XV y XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1970, 49.

(vida intachable y limpieza de sangre) y determinada procedencia regional de sus miembros"[3].

Por último, para Baltasar Cuart Moner un colegio universitario era:

"una corporación de estudiantes, admitidos tras probar el cumplimiento de unos requisitos previos, que se regía mediante un cuerpo normativo preciso. En cierto sentido, se podrían establecer ciertos paralelismos entre los colegiales y los miembros de las órdenes religiosas, en tanto en cuanto unos y otros debían atenerse a unas normas bien precisas y someterse a la autoridad encargada de vigilar por su cumplimiento"[4].

Yo entiendo por colegio universitario un centro social, una comunidad educativa, fundada para proporcionar los medios y recursos necesarios para el estudio a un grupo específico de sujetos que cumpliesen con unos rigurosos y concretos requisitos. Con una finalidad social y educativa, con la clara intención de prestar una formación humana, científica y religiosa íntegra del sujeto, donde la pedagogía y praxis educativa ocuparon un destacado y primordial papel. Comunidad educativa perfectamente delimitada por un sistema de constituciones, estatutos y modelo educativo, con una escala de valores muy definida, que forjó el carácter de decenas de generaciones de gentes que ocuparon puestos determinantes en la administración política y religiosa del Estado.

Por tanto una institución social, educativa y jerarquizada, que influida por ámbitos y características sociales, políticas, religiosas, económicas y culturales del lugar y momento, pretendió dotar de conocimientos, valores y actitudes de modo intencional. Para ello se establecieron importantes interrelaciones entre todos sus miembros. La compleja labor educativa que desempeñaron los colegios universitarios se llevó a cabo a través de un clima de hermandad entre todos los miembros que componían la comunidad educativa. Estas relaciones constituyeron la filosofía y la vida del centro, una auténtica pedagogía colegial.

Los colegios universitarios salmantinos son propios de su tiempo, de la realidad hispánica del momento, y herederos del Colegio de San Clemente de Bolonia. Este colegio, inaugurado en 1369 en una de las más importantes universidades, fue fundado con la intención de remediar la ignorancia de los españoles y para la salvación del alma del cardenal don Gil de Albornoz, su fundador. En este sentido, don Diego de Anaya y Maldonado, quien fuera arzobispo de Sevilla, fundó con la misma intención que Albornoz el Colegio de San

3 A. CARABIAS, *Colegio Mayores: Centros de poder. Salamanca*, Vol. II, Universidad de Salamanca-Diputación Provincial de Salamanca, 1986, 369.

4 B. CUART, "Un grupo singular y privilegiado: los colegiales mayores", en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca I: Trayectoria y vinculaciones*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, 516.

Bartolomé en la ciudad de Salamanca. Hacia finales del siglo XV, el cardenal Pedro González de Mendoza funda en Valladolid el Colegio de Santa Cruz, para facilitar el acceso a los estudios universitarios de estudiantes que no tuvieran recursos para ello. Siguieron las fundaciones de Cisneros, Diego de Muros, Alonso de Fonseca, etc, con prácticamente las mismas intenciones y motivos que los anteriores.

Con la subida al trono de Carlos I la Universidad de Salamanca vive un momento de gran esplendor, posiblemente su momento cenital como lo califica Fernández Álvarez[5]. La Universidad de Salamanca durante este período estaría presente en todos los acontecimientos importantes que transcurrieron en España, y cómo no, en Hispanoamérica.

La Universidad está presente en un momento de expansión cultural, tanto en la conquista cultural de América como en las cuestiones relativas al Concilio de Trento y al movimiento de reforma religiosa.

La Universidad de Salamanca participó activamente en un gran acontecimiento cultural y religioso del siglo XVI: el Concilio de Trento. Carlos I quiso que acudiese a la cita el maestro Vitoria, pero éste fue sustituido debido a una enfermedad por otra notable figura del Estudio: Domingo de Soto.

La Universidad adquirió gran relevancia cultural y científica que traspasó las fronteras de Castilla. Era consultada por reyes y papas, su producción científica era enorme, se formaron grandes personalidades mundiales y enseñaron algunos de los más grandes maestros europeos.

Entre las personalidades que enseñaron en la Universidad de Salamanca durante esta centuria, conviene mencionar, en la facultad de Cánones a Martín de Azpilcueta y Diego de Covarrubias y Leiva. En la facultad de Teología, destacan los mayores maestros, entre ellos Melchor Cano, Domingo de Soto, y por supuesto, el célebre y universalmente conocido fray Francisco de Vitoria, la figura más relevante del Estudio salmantino en esta época, "maestro por excelencia y modelo del catedrático de la Hispanidad"[6], Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan Gil de Nava, Juan de la Peña, o el universal fray Luis de León. En la facultad de Medicina sobresalen Lorenzo de Alderete, Cosme de Medina y Rodrigo de Soria. En la facultad de Arte es Hernán Pérez de Oliva quien destaca. La lista podría ser eterna, pero baste este somero repaso para hacernos una idea de la vasta planti-

5 M. Fernández, "La etapa Renacentista (1475-1555)", en *Ib.*, 77.

6 A. Rodríguez, *Salmantica Docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, 156; Id., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Fundación Ramón Areces, 1990, 265.

lla de reconocido prestigio con la que contaba la Universidad de Salamanca en tiempos de los Austrias Mayores.

En cuanto a los alumnos distinguidos, es justo hacer referencia a personajes notables como el jurisconsulto Juan López de Palacios Rubios, el cardenal Cisneros, Alfonso de Fonseca, San Juan de la Cruz, Martín Pérez de Ayala, Martín de Ledesma, Pedro de Soto, Gaspar de Astete, Luis de Góngora, Juan del Enzina, Diego Hurtado de Mendoza, y una interminable lista.

En esta situación de privilegio cultural y científico es cuando la Universidad de Salamanca se convierte en "el faro luminoso y *Alma Mater* de la cultura hispánica, de la Hispanidad"[7].

Y es en este momento cuando se produce la "siembra salmantina en Hispanoamérica, seguida de una portentosa floración de universidades filiales"[8]. La más grande, excelente, famosa y magnífica de las universidades españolas fue el prototipo, el modelo, la Alma Mater de las universidades hispanoamericanas.

Las universidades hispanoamericanas nacieron a imitación de la salmantina, copiando su estructura, organización, siendo guiadas en su nacimiento y desarrollo, en sus reformas, estatutos y legislaciones. La Universidad de Salamanca se convirtió invocada constantemente por el papado y la corona en "el faro de las universidades hispanoamericanas", convirtiéndose en "el modelo que imitar, el estímulo que impulsaba y la comparación que constantemente se establecía"[9]. Durante los reinados de Carlos V y sobre todo de Felipe II, se fundaron las grandes universidades hispanoamericanas[10].

En definitiva, en el siglo XVI, Siglo de Oro de la Universidad de Salamanca, esta alcanzó posiblemente su mayor grado de proyección internacional, grabando en su escudo, en la cumbre de su desarrollo y esplendor, el lema *Omnium Scientiarum Princeps Salmantica Docet*. Este es el lema del viejo Estudio, su fin, su objetivo, su razón de ser, su orgullosa consigna. ¡Qué bien lo refleja Rodríguez Cruz con estas palabras!:

> "Salamanca enseña, esa es la esencia de su destino, darse, proyectarse, realizarse en otras muchas filiales, a las que transmite la antorcha luminosa del saber, y de un saber que ilumina la vida y la transforma, la fecundiza y la conduce hacia su plenitud eterna"[11].

7 *Ib.*, 80.
8 *Ib.*, 175.
9 *Ib.*, 176.
10 A. RODRÍGUEZ, *Historia de las Universidades Hispanoamericanas. Período Hispánico*, Vol. I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973, 145-189; ID., *La Universidad en la América Hispánica*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
11 A. RODRÍGUEZ, "Salmantica Docet", *o. c.*, 176.

Y es ahora, es este momento de esplendor de la Universidad de Salamanca cuando surgieron los colegios universitarios, establecimientos de enseñanza que nacieron junto a la Universidad y formaron parte indisoluble de ella, de su historia. Nacidos para posibilitar el acceso a los estudios universitarios de estudiantes pobres que no tuvieran recursos para ello, pronto degeneraron en graves excesos que tan perjudiciales fueron para ellos mismos y para la propia Universidad de Salamanca.

Durante el siglo XVI se fundaron en la Universidad de Salamanca multitud de colegios universitarios, aunque no fueron los primeros. En siglos anteriores se fundaron los primeros colegios. La labor de estas instituciones educativas era posibilitar el acceso a los estudios universitarios a estudiantes pobres que destacaran por su talento, virtud, moral y conducta, de tal manera que las condiciones de pobreza originales no fueran ningún obstáculo para conseguir los estudios universitarios. Éste es el fin, el ideal al que se acogieron los fundadores para crear estas magníficas instituciones que tan importantes resultan en la historia de la Universidad. Ya lo he indicado anteriormente, pero es preciso incidir en esta cuestión como la razón de ser y existir de todos los colegios universitarios que se fundan en la ciudad del Tormes, aunque con el tiempo resultara diferente.

Muchos fueron los colegios incorporados a la Universidad de Salamanca, y sin duda, la mejor manera de seguir su pista es echando un vistazo a los libros de matrícula. En estos, se da un lugar privilegiado a los colegios y monasterios que se encuentran incorporados a la Universidad. Los colegiales aparecen matriculados agrupados por colegios, inmediatamente después de los doctores y maestros, estudiantes nobles, conservadores y ministros, y justo antes de los estudiantes "normales", de los estudiantes que no pertenecían a ningún colegio, los manteístas, que se agrupaban por facultades.

Pero estos colegios universitarios no son iguales. Unos son colegios religiosos y otros seculares. Entre los colegios religiosos, se encuentran los de las órdenes monásticas, canónigos regulares, órdenes mendicantes y de redención de cautivos, clérigos regulares, congregaciones religiosas y órdenes militares. Entre los segundos, se encuentran los llamados "mayores" y "menores"[12].

Los colegios de las órdenes militares se encontraban más próximos a los seculares que a los regulares. Tenían una organización muy semejante a los colegios mayores, con los que mantuvieron rivalidades. Se dedicaron a la formación del clero de esas órdenes y en ellos se formaron hombres y personalidades de gran valor cultural y social. Estos colegios fueron cuatro: el Colegio del

12 L. Sala, *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, Vol. I, Salamanca, CSIC, 1962, 9-10.

Rey de la Orden Militar de Santiago, el Colegio de los Comendadores de San Juan de Rodas, el de la Inmaculada Concepción de Calatrava y el Colegio de los comendadores de Alcántara.

Los colegios seculares comienzan a aparecer en la Universidad de Salamanca en el siglo XIV. El siglo XVI es la época de su florecimiento, y el XVII el de su decadencia, en la que unos se funden y agrupan para defenderse y sobrevivir, y otros desaparecen. Estos colegios se agrupaban entre los mayores y los menores. Los colegios mayores eran los que más privilegios, rentas y posiciones aventajadas alcanzaron. Los colegios mayores de la Universidad de Salamanca fueron cuatro: El Colegio Mayor de San Bartolomé, el Colegio Mayor de San Salvador de Oviedo, el Colegio Mayor de Santiago el Zebedeo o de Cuenca, y el Colegio Mayor de Santiago el Zebedo o del Arzobispo.

Los colegios mayores estaban dotados de grandes y poderosas rentas y recursos económicos, construyendo grandiosos y hermosos edificios y poseyendo magníficas bibliotecas. En ellos se formaron grandes personalidades que tuvieron destacados papeles en la historia universal de España. Adquirieron gran poder, lo que provocó su deterioro moral invirtiendo los principios de su fundación. Pronto se convertirían en tan poderosos que incluso pondrían en peligro a la propia Universidad. En la reforma ilustrada de Carlos III, la reducción e incluso la supresión de los colegios mayores fue uno de los puntos principales.

Explica Carabias Torres que la denominación de "mayores" o "menores" no era una categoría universitaria, sino más bien en la mayoría de los casos un título adoptado por los propios colegios sin justificación objetiva, aunque en realidad los llamados mayores, como consecuencia de su título disfrutaron de mayores y mejores privilegios que los denominados colegios menores, "y eso sí que era un valor objetivo de diferenciación entre unos y otros"[13].

El otro grupo de colegios seculares lo formaban los llamados colegios menores, sin duda no tan poderosos como sus hermanos mayores pero sí con un peso importante y determinante en la historia de la Universidad de Salamanca, de España y de Hispanoamérica.

No tan poderosos en cuanto a rentas y peso académico, pero con gran valor para la Universidad, los colegios menores incorporados a la Universidad de Salamanca fueron muchos y de muy variada índole, pues cada uno tenía sus características particulares, aunque todos respondieran a un mismo patrón en sus constituciones, estatutos y desarrollo.

13 A. CARABIAS, "Colegio Mayores", *o. c.* 368-372.

Los colegios menores fueron muy numerosos, y durante el siglo XVI asistimos a la época donde más número de fundaciones se producen. Estos colegios menores fueron: el Colegio más viejo de Oviedo o de Pan y Carbón es el más antiguo, fundado por don Gutierre de Toledo para estudiantes canonistas en 1386; junto al Colegio de San Bartolomé se fundaron en el siglo XVI el Colegio de Burgos y el Colegio de San Pedro y San Pablo o de Micis; otro colegio menor fue el del Arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo de Acuña; el Colegio de Santo Tomás; el Colegio Trilingüe; el Colegio de Santa María y Todos los Santos o de Monte Olivete; el Colegio de San Millán; el Colegio de la Doncellas o de las Once mil Vírgenes; el Colegio de Santa María de Burgos o de Santa María de los Escuderos; el Colegio de Santa Cruz de Cañizares; el Colegio de la Magdalena o de los Gascos; el Colegio de Santa Cruz o de San Adrián; el Colegio de San Pelayo o de los Verdes, o verderones; el Colegio de Santa María de los Ángeles; el Colegio de Santiago; el Colegio de San Miguel o Miguel Ángel, llamado vulgarmente de los lindos por el bonito conjunto que hacían el manto azul y beca grana de sus miembros; el Colegio de San Andrés, llamado antes de San Juan de Vera Cruz; el Colegio de San Lázaro; el Colegio de Santa María de las Nieves; el Colegio de los Irlandeses; el Colegio de Santa Catalina; el Colegio-seminario de San Prudencio; el Colegio de San Ildefonso; el Colegio de la Concepción de Teólogos; el Real Convictorio Carolino; y el Seminario Conciliar[14].

II. EDUCACIÓN Y RELIGIÓN. REFORMA Y CONTRARREFORMA

El concilio de Trento significó un movimiento de reforma dentro de la Iglesia católica que fue determinante para la España del siglo XVI. Los teólogos españoles, los prelados, los miembros de las órdenes religiosas, los obispos y los gobernantes tuvieron un destacado papel y una fuerte influencia en el concilio desde el inicio en 1545 hasta el final hacia 1562-63.

En el concilio de Trento tuvieron protagonismo obispos como Pedro Pacheco y Pedro Guerrero. Los teólogos salmantinos como Domingo de Soto

14 Remito al lector a los numerosos y variados trabajos que sobre esta materia se han publicado: L. Sala, "Constituciones, estatutos", *o. c.* (vol. I - 1962); Id., "Catálogo de fuentes para la historia de los antiguos Colegios Seculares de Salamanca", en *Hispania Sacra*, 7 (1954), 145-202; 401-466; S. Nogaledo, *El Colegio Menor de "Pan y Carbón", primero de los colegios universitarios de Salamanca (1386-1780)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958 A. Rodríguez, "Salmantica Docet", *o. c.*; Id., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Fundación Ramón Areces, 1990; B. Dorado, *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca, su antigüedad, la de su santa iglesia, su fundación y grandezas que la ilustran*, Salamanca, Lasanta, 1776; V. de la Fuente, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, vol. II, Madrid, Viuda de Fuentenebro, 1884-89; A. Riesco, "Proyección histórico-social", *o. c.*

y Melchor Cano tuvieron un papel importante. La presencia española fue muy numerosa y no se limita sólo a estos pocos citados sino que muchos fueron los que tuvieron actuaciones y papeles importantes en las sesiones del concilio[15].

Los mandatos de Trento pretendieron modificar la situación del clero, tan negativa en muchos aspectos y corregir las actitudes poco correctas del alto y bajo clero. Pero no sólo el concilio se pronunció en cuestiones relativas al clero, sino que trató de acercar las enseñanzas cristianas al pueblo, y unificar la liturgia.

Por otro lado, la Reforma de la Iglesia Católica caló profundamente en España, que ya con Carlos V había atacado y perseguido a los protestantes. Será con Felipe II cuando el ambiente religioso sea más depurado.

A comienzos del siglo XVI se realiza progresivamente la unidad de fe empezada en tiempos de los Reyes Católicos. La limpieza de sangre comienza a ocupar lugares destacados en la vida social, encaminándose hacia los descendientes de judíos o musulmanes conversos.

La limpieza de sangre se utilizó para alejar de determinados puestos sociales o incluso académicos a los descendientes de judíos. Era requisito imprescindible para acceder a la administración o a determinados colegios universitarios. Se debía probar que los pretendientes al ingreso eran "cristianos viejos", es decir, que no eran hijos o nietos de judíos. Esta discriminación racial y religiosa se basaba en la idea de que las conversiones no habían sido totalmente sinceras.

Las tendencias heterodoxas en materia religiosa fueron fuertemente perseguidas por la Inquisición. La ortodoxia triunfaba en España no sólo gracias a la intransigencia de la Inquisición y de la política felipista, sino que además la renovación de la Iglesia Católica sí se dejó notar en España.

Tanto Carlos I como Felipe II fueron reyes muy intolerantes en materia religiosa. Carlos pensaba que estaba predestinado por Dios a ocupar un lugar preeminente en la vida y en la historia. Creía que esta posición privilegiada otorgada por el mismo Dios "sería santificada por la dignidad imperial, para defender a Europa contra los turcos y proteger la unidad interna de aquélla contra la herejía"[16].

Su hijo Felipe no le fue a la zaga. Se alzó como el defensor de la Cristiandad, luchando incansablemente contra todos los enemigos de la fe Católica,

15 Cf. C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951. En esta obra se presenta una lista muy completa e interesante sobre los principales personajes españoles que participaron en las sesiones del concilio.

16 A.W. LOVETT, *La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)*, Barcelona, Labor, 1989, 42.

protector de la Iglesia y enemigo de infieles y herejes. Fue educado por los mejores preceptores de la época, entre ellos Juan Martínez Guijarro, quien causó una profunda impresión en Felipe. Fue bien educado, aunque también se le influyó ideas negativas como un fanatismo religioso que a la postre sería determinante en su política. En materia política, el nuevo rey de España consideraba que se encontraba obligado a continuar con la política que su padre había llevado a cabo durante largos años. La religión llegó a obsesionarle de tal manera que identificó los intereses de la Corona española con los de la Iglesia Católica en Europa[17].

Por otro lado, la intolerancia religiosa marcó el reinado de Felipe II quién no se cansó de perseguir herejes y de ajusticiarlos en los llamados autos de fe. La intolerancia religiosa vivida en la España de Felipe II fue determinante, no sólo para la población sino también para la cultura y las universidades, que sufrieron un férreo control ideológico por parte de la Corona.

La obsesión de Felipe II por atacar el protestantismo fue tal que los procesos contra supuestos herejes fueron aumentando, y las luchas exteriores contra los enemigos de la Iglesia Católica costaron muchas vidas humanas e incalculables recursos económicos.

En un ambiente religioso de total intolerancia la Inquisición se hizo fuerte y ostentó el control de la religiosidad y de la cultura. Este control de la cultura frenó el desarrollo humanista y chocó con varias personalidades del mundo cultural, académico y religioso. Los procesos se encaminaban hacia los judíos, los musulmanes y todos aquellos que eran considerados herejes y contrarios al dogma que defendía la Iglesia Católica. Las blasfemias, los ataques al dogma o a las instituciones eclesiásticas eran objeto de procesos. La Inquisición persiguió todo aquello que se escapaba de la ortodoxia propia de la época: judíos y musulmanes, cristianos viejos que blasfemaban o atacaban a las instituciones eclesiásticas, ideas poco ortodoxas sobre el matrimonio y la sexualidad, algunos comportamientos sexuales como la homosexualidad, las supersticiones...

Para luchar contra la heterodoxia religiosa la Inquisición prohibió y depuró los libros cuya temática era protestante o considerada como tal. Se establecieron índices de libros prohibidos. El más famoso de estos índices fue el que publicó el inquisidor general Fernando de Valdés en 1559.

Este ambiente religioso contribuyó a enrarecer toda la situación social de la España del Quinientos. Esta situación contribuyó a crear sobre España y en torno a la figura de Felipe II una leyenda negra: una España católica e inquisitorial.

17 J. Lynch, *España bajo los Austrias*, Barcelona, Península, [2]1984.

Aunque la España del siglo XVI tuvo muchas debilidades y se hicieron cosas que no merece la pena ser alabadas, también tuvo aspectos positivos que merece la pena subrayar. Lo cierto es que para bien o para mal, España fue foco de referencia mundial durante largos años, que tuvo una singular trascendencia y aportación a la civilización europea y mundial.

III. FORMACIÓN CLERICAL

Por lo general, las fundaciones colegiales responden a motivaciones como la salvación del alma de sus fundadores, y la intención de proporcionar alojamiento, manutención y estudios a estudiantes pobres. La mayoría de los fundadores fueron hombres de Iglesia, lo cual aporta un cierto carácter clerical a los colegios universitarios.

Es preciso también observar y tener en cuenta el momento histórico en el que se encuadra la mayoría de las fundaciones colegiales. En el caso de Salamanca, fue el siglo XVI el más próspero, siglo que resultó peculiar en cuanto a la situación histórica, social y religiosa que se vivió.

Conviene recordar que la educación y la enseñanza sufrieron una revolución al no quedarse al margen de los nuevos movimientos renovadores. La educación supo beneficiarse de las ventajas del Renacimiento y Humanismo, aprovechando los avances para, identificándose con los grandes humanistas, provocar un cambio de actitudes en la Educación.

Justo en este momento, durante el renacer de la ciencia y la educación, se produjo otro acontecimiento histórico de gran relevancia para la educación y la ciencia, especialmente española. El Concilio de Trento, que significó un movimiento de reforma dentro de la Iglesia Católica resultó determinante para la España del siglo XVI. Los mandatos de Trento pretendieron modificar la situación de la clerecía, tan negativa en muchos aspectos y corregir las actitudes poco correctas del alto y bajo clero, y esto resultó extraordinariamente relevante para la educación recibida en los colegios universitarios salmantinos del siglo XVI.

La vida cotidiana dentro del colegio estaba sujeta a un control riguroso, con unas normas estrictas y severas. Los estudios ocupaban la mayor parte del tiempo, dedicándose el horario a encajar largas horas de estudio, repeticiones, disputas y lecciones.

Se controlaba la asistencia a clase, pues éste era el objetivo fundamental. La pedagogía, la enseñanza, la educación era el objetivo y la idea central, y en ocasiones la obsesión, en torno a la cual giraba la vida del colegio. Los ejercicios intensos y la religiosidad caracterizaban la vida diaria de un colegio universitario.

Los fundadores de los antiguos colegios universitarios salmantinos tratan de educar a los estudiantes en una humanidad extraña a la realidad cotidiana de la calle y del resto de los estudiantes universitarios. Aparte de una sólida formación intelectual, cultural y científica, se pretendía otorgar a los colegiales una base sólida de sentimiento cristiano.

La vida interna del colegio estaba sin duda marcada por una regla férrea que con el paso de los años se convertiría en un índice intransigente. Los rectores y patrones, ayudados por los antiguos y fieles colegiales se esforzaron en mantener vivas las tradiciones y normas que gobernaban el Colegio, chocando constantemente con el libertinaje de los estudiantes que cuando tenían oportunidad quebrantaban tantas normas como les fuera posible.

La obediencia a las constituciones y estatutos era el primer principio que debían aprender los colegiales. El respeto a los colegiales más antiguos y el orden y la jerarquía interna eran considerados como imprescindibles para el buen gobierno de la casa. La cuestión del orden queda claramente patente en los estatutos de los diferentes colegios. Los colegiales más antiguos pronto se encargaron de hacer prevalecer su veterana estancia frente a la inexperiencia de los colegiales noveles. Apoyándose en tradiciones o semejanzas con el resto de colegios universitarios, y contando con el apoyo de las constituciones, esta jerarquía fue determinante para la vida interna de los colegios. Así, la obediencia de neófitos a veteranos era algo normal, asumido e incluso aceptado y regulado, por lo que se castigaba toda falta de obediencia y buenas costumbres. Se reprendía cualquier falta que pudiera perjudicar al resto de colegiales y al honor de la casa.

Se trataba de forjar la personalidad de los colegiales, de educarles en unos valores temporales que eran considerados como buenos y moralmente provechosos. Los colegiales son apartados del resto de estudiantes universitarios, apartados de la plebe bulliciosa y nociva para la integridad moral de los colegiales. Así, el colegio se estructura en una comunidad cerrada en sí misma, hermética, con la intención de separar los espíritus buenos y laboriosos de sus colegiales, del libertinaje y la picaresca que poblaban casi todos los rincones de la Salamanca del Quinientos. De hecho, el ser colegial marcaba fuertemente la personalidad de los privilegiados que habían conseguido una beca. Carabias Torres afirma que los colegiales eran personas fácilmente distinguibles a primera vista, debido a sus vestimentas y comportamiento en público: "Hábito y modales que conjugaban con la imagen del genuino cristiano viejo, limpio de sangre. Fundadores y visitadores reiteran la obligación de los colegiales de adecuarse a un canon moral de comportamiento, visible en todas y cada una de las facetas de su vida"[18].

18 A. Carabias, "Poder y conocimiento. Universidad contra colegios", en: L. E. Rodríguez-San Pedro (Ed.), *Las Universidades Hispánicas: De la Monarquía de los Austrias al Centralismo Liberal*, Vol. I., Salamanca, Universidad de Salamanca-Junta de Castilla y León, 2000, 122-123.

Estudiando las constituciones y estatutos de los antiguos colegios universitarios salmantinos, ahora en pleno siglo XXI nos podrían parece insólitas. Para los rectores que regían los destinos de los colegiales en los siglos XVI al XVIII el control absoluto de todas las cuestiones que afectaban a los estudiantes era considerado como un valor destacable que debía ser constantemente mantenido y promocionado, incluso ensalzado. Valores atemporales como la libertad del ser humano, toman aquí un tinte particular y singular. No se trataba de cohibir y coartar la libertad del colegial, sino de limitarla en un sentido de protección y orientación, a semejanza que hacen los padres con los hijos pequeños. De esta manera, bajo esta concepción podríamos entender a los colegiales como "niños pequeños" (aunque en realidad muchos lo eran) y al rector y patronos como "padres". En efecto, se trata de una educación eminentemente familiar, velando y desvelándose los rectores, patrones, veedores y maestros por el bien moral, educativo y sobre todo religioso de sus colegiales, a quienes consideran como parte fundamental del colegio y como miembros vitalicios del mismo, incluso decenas de años después de abandonarlo. Por lo tanto, esta aparente falta de libertad que choca con la concepción actual de educación, era considerada buena, necesaria e imprescindible para, tanto el buen gobierno de la casa, como para el buen gobierno de los colegiales en cuestiones de disciplina, formación y educación. Ahora bien, esta supuesta falta de libertad, es algo constante y común en todas las etapas históricas. Actualmente, educamos en la *disciplina de la libertad* como diría Fernando Savater[19], no sin producirse cierta paradoja. Es necesario inculcar una disciplina hacia el estudio, pues ningún niño quiere aprender aquello que le cuesta hacerlo y le priva de diversiones y actividades lúdicas que tanto agrado le producen. Se impone una cierta disciplina y obligación por parte del docente al discente, obligando el primero a éste último a dedicarse a cuestiones educativas y formativas en perjuicio de otras actividades más agradables para el alumno. Por lo tanto, la falta de libertad es un tema paradójico que siempre ha estado presente en la educación. Se considera fin deseable de la educación promover y conseguir la libertad del hombre, pues solo la ignorancia produce esclavitud en todos los sentidos. Pero esta libertad lleva implícita la disciplina, la obligación y la dedicación "forzosa" a las tareas escolares y educativas. Sin una obligación el alumno no aprende aquello que es cotizado. Mediante el ejercicio y el esfuerzo se consigue el aprendizaje. Así pues, la disciplina y la obligación, los ejercicios y las prácticas educativas, son parte necesarias e imprescindibles en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Y paradójicamente, a través de esta obligación, limitación, disciplina educativa, o como queramos llamarla, se consigue y alcanza la libertad del educando. Por

19 F. SAVATER, *El valor de educar*. Barcelona, Ariel, 1997, 89-111.

otro lado, se podría aprovechar la vitalidad del niño para, como dijo Nebrija en su obra *De liberis educandis libellus*, aprenda jugando[20]. Pero en cualquier caso, la delimitación de la libertad del sujeto que aprende es evidente. De todos modos, no debemos entender esta falta de libertad actual como la entendían los hombres del Renacimiento. Nada que ver con el actual sistema educativo, pero que en cierta manera, comparte algo en lo relativo a la vigilancia y obligación de los estudiantes.

Para los patrones y rectores de los colegios universitarios salmantinos del siglo XVI, esta privación de libertad es aun más clara y férrea. De esta manera, se garantizaban el control absoluto de la vida, y en cierta manera de la voluntad de los colegiales[21]. Así, la enseñanza guarda mucha relación con cuestiones como la autoridad o el poder. Mediante la autoridad que ostenta el grupo de poder (entendiendo como tal a los maestros y rectores) se consigue la inculcación de los valores y la educación de los colegiales. El grupo dominante consigue imponer sus razonamientos, ideas, valores y principios al resto de miembros de la familia colegial. Desde esta perspectiva, los colegios son meros transmisores de la cultura dominante en la España del siglo XVI. En efecto, mediante los ejercicios literarios y las prácticas educativas que llevaban a cabo, se limitaban a reproducir el modelo educativo deseable por una determinada clase social (eclesiástica, política), cumpliendo con unos intereses y objetivos específicos determinados por la cultura y el grupo dominante. Y es desde este punto de vista donde observamos más claramente cuestiones como la autoridad y la jerarquía colegial antes comentada. El poder, esa condición (o virtud para algunos) de poderoso era altamente ambicionada por los colegiales del siglo XVI. Mediante la ostentación del poder, se garantiza la perpetuidad y continuidad de unos valores que colegio y colegiales más poderosos y comprometidos (o convencidos) se desvivían por transmitir. Entonces, la enseñanza ya no se concibe como un acto gratuito de la naturaleza humana. Si lo que se persigue son unos intereses particulares y específicos, la enseñanza deja ese carác-

20 *"Los que dicen que hay que tratar a los niños con miramiento, ¿no se dan cuenta de que no hay momento en el que los niños no hagan alguna cosa? Los ves, ya corriendo, ya saltando, bien tumbados boca abajo, bien boca arriba, ora jugar, ora divertirse, ora chancearse. ¿Por qué no enfocar esta actividad hacia mejor fin? Y no pretendas que se les dé soltura y descanso en los estudios. Por el contrario, les conviene aprender las mismas disciplinas por medio del juego. Y aunque exista un esfuerzo en el aprendizaje de aquellas, no obstante [obrando de esta manera] ignoran el esfuerzo*": E. A. Nebrija, *La Educación de los hijos*, estudio, edición, traducción y notas por León Esteban y Laureano Robles, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

21 En este sentido, Febrero Lorenzo expone el ideal de colegio como "modelador de espíritus", apuntado que *"para el gobierno de estas instituciones establecieron los fundadores unas leyes cuya virtud formadora consiguió modelar una pléyade insigne de hombres que colaboraron en el gobierno de la Iglesia y en la política de los Reyes de España"*. M. A. Febrero, *La Pedagogía de los Colegios Mayores en el Siglo de Oro*, Madrid, C.S.I.C., 1960, 155.

ter altruista de ofrecer conocimiento a cambio de nada, y se convierte en un egoísmo de maestros e institución. Así, la enseñanza se concibe como perpetuidad de valores colegiales, de cuestiones que el colegio quiere transmitir e inculcar desde el comienzo mismo de la fundación. El objetivo ya no sería el bien de los colegiales, sino del colegio, y esto lo podemos observar en cuestiones como el honor colegial, la obligatoriedad de rendir en los estudios por el bien del colegio, cuestiones de etiqueta y buenas costumbres en público, y tantas otras cosas. En esta reflexión observamos cierto discurso negativo y pesimista. Pero en cambio, quiero inclinarme a pensar que no es así, que junto a esta intención egoísta de los colegios, se vislumbra y se vive esa dádiva generosa hacia los colegiales. Los diversos fundadores querían enseñar, pero también querían perpetuar. Perpetuar y perpetuarse a través de sus "obras" humanas, igual que el artista a través de sus cuadros. Por lo tanto, podría tratarse de un pacto, de una interacción que en cualquier caso considero positiva, entre colegio y colegiales. Ambos se benefician mutuamente: uno perpetúa un sistema educativo y una escala de valores; otros consiguen el acceso a los estudios universitarios y salir de la pobreza y miseria. Entonces, la enseñanza de los colegios no era del todo gratuita, se cobraba su precio.

En cuanto al sentimiento de pertenencia, el colegio se concibe como algo propio. Desde el primer momento en que se entra en el colegio, hasta la muerte, forma parte de la vida de los colegiales[22]. Se vive en un clima familiar y de gran compañerismo, conviviendo miembros de diferentes edades pero con características comunes[23]. Esta es otra cuestión destacable. Los colegiales eran admitidos dentro de una comunidad que buscaba el bien de cada colegial (junto a unos intereses propios), pero con unos valores absolutos. Así, los colegiales con una escala de valores semejantes se congregaban en una comunidad educativa que reunía aquellos valores comunes y que los trasmitía a lo largo de todos los años de permanencia en el centro. Los colegiales participaban de la vida diaria y cotidiana del colegio y vivían en comunidad. Esto quiere decir que compartían unos mismos valores, que vivían en un sistema educativo común para todos, y que los fines últimos que perseguían eran los mismos. De esta manera, la

22 A este respecto Martín Hernández entiende que los colegiales debían dejar todos sus intereses personales y "han de pasar a ser un miembro más de la gran familia" que representaba la población del Colegio. Cf. F. MARTÍN, *La formación clerical en los colegios universitarios españoles*, Vitoria, Eset, 1961, 27.

23 Sobre el sentimiento de pertenencia, escribe Febrero Lorenzo que *"al vestir el manto y la beca colegial por primera vez, el candidato se entrega al Colegio para que su aportación se integrase con la de los otros colegiales en el clima espiritual del Colegio que había de mimetizarlos a todos"*. M. A. FEBRERO, "La Pedagogía de los Colegios Mayores", *o. c.*, 126-127. Por lo tanto, al igual que esta insigne autora, las individualidades de los colegiales se someten a la colectividad del Colegio, tomando como propios la escala de valores y el tipo de vida colegial, sometiéndose como bien se indica al clima colegial y "mimetizándose" todos en un mismo sistema corporativo.

camaradería, la familiaridad, la amistad, el compañerismo y la solidaridad eran valores trasmitidos, fomentados, y sobre todo vividos, por todos los miembros de la comunidad colegial. Sus compañeros de colegio no eran considerados como tales, sino como hermanos, con la inexorable consideración de hermanos mayores y menores[24]. La figura del fundador aparece como el padre de todos, redundando en un paternalismo y devoción hacia la figura de los fundadores.

En muchas ocasiones los colegios universitarios salmantinos se erigen como la misma familia del colegial. En este sentido, los colegios entendieron bien este papel paternalista que también destacan los humanistas. Nebrija considera al educador o pedagogo como el sustituto del padre, y nunca se debe prescindir de él, exigiéndole las mismas virtudes y cualidades que a un padre además de "erudición, sabiduría (entendida como capacidad y orden mental para enseñar), austeridad, amabilidad, honradez"[25]. Por lo tanto, en el colegio se vive un ambiente familiar, compartiendo los colegiales todos los aspectos de la vida del colegio y teniendo a los fundadores, rectores, patronos, maestros y veedores como figuras paternales.

Los estudiantes que ingresaban en el colegio se comprometían a cumplir las normas y a cuidar y proteger el honor del colegio. Se juraba obediencia al rector y a los estatutos. Al ingresar en el colegio los estudiantes se olvidaban prácticamente de su vida pasada y adoptaban un nuevo estilo de vida. Recibían un hábito, techo y lecho, el alimento diario, cuidados de enfermedades, capillas...

El sistema pedagógico[26] del colegio queda bastante delimitado en las constituciones[27] y en la vida cotidiana de los colegiales. A través del sistema educativo colegial, el colegio trasmite sus valores que son, sin duda, fuerte y

24 *"Se les acostumbra a una distinción de grados jerárquicos entre hombres, con su consecuencia de sumisión y respeto, porque ésta es una buena escuela de mando y de disciplina...Por el mutuo respeto se habitúan los colegiales a valorizar la personalidad de su colegas y la suya propia". Ib*., 163.

25 B. Delgado, *Historia de la Educación en España y América. Vol. 2: La Educación en la España Moderna (Siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Ed. Morata, 1992-94, 91.

26 Sobre el sistema pedagógico de los antiguos colegios universitarios, Pedro Alonso Marañón ha realizado interesantes trabajos como sus investigaciones sobre los colegios hispanoamericanos. Cf: P. Alonso, "El Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca de Salamanca, pauta pedagógica del Colegio Mayor del Rosario de Santa Fe de Bogotá", en J. Barrado (ed.), "Los Dominicos y el Nuevo Mundo", *o. c*., 537-558; Id., "El fenómeno universitario colegial en Hispanoamérica. La representatividad del Real Colegio de San Fernando de Quito y del Colegio Mayor del Rosario de Santafé de Bogotá". En *Ib.*, 235; Id., "La funcionalidad de la pedagogía colegial universitaria: el caso del Colegio Real de San Felipe y San Marcos de Lima y su filiación constitucional hispánica", en *Estudios de Historia Social y Económica de América*, 15 (Julio-Diciembre 1997), 187-203.

27 Así también lo entiende Febrero Lorenzo, quien considera que el estudio de la legislación promulgada por los colegios encierra un gran valor y tesoro educativo, puesto que declaran el pensamiento educativo de una época particular, y están plagadas de un denso contenido pedagógico. Cf. M. A. Febrero, "La Pedagogía de los Colegios Mayores", *o. c*.

provechosamente absorbidos por los colegiales. Estamos ante un sistema pedagógico basado en la inculcación de una serie de valores. Se transmite, se insiste, incluso se imbuye en el ánimo de los colegiales unos valores determinados apoyados en fuertes pilares religiosos.

Los colegios tratan de salvar e inculcar lo fundamental de la vida religiosa a semejanza de los monasterios, imponiendo a los colegiales las prácticas religiosas como algo normal y como un elemento más de la vida diaria. Conviene recordar, que esto es algo fundamental en la pedagogía colegial. La educación recibida por los colegiales estaba sustentada en fuertes pilares religiosos, y era de absoluta obligación por parte de los colegiales y maestros, rectores y patrones, la participación y vivencia de todas las cuestiones religiosas. La religión ocupa un papel destacadísimo y muy relevante en la escala de valores colegiales. Incluso, el incumplimiento de estas normas y prácticas se castigaba severamente, llegando a ser en algunos casos, motivo de expulsión del Colegio[28].

Se establece un intento de dotar a los estudiantes de un fuerte compromiso cristiano, basado en tres valores fundamentales: la caridad, la castidad y la piedad.

El trato con mujeres estaba fuertemente prohibido y castigado. Se castigaba cualquier trato deshonesto con miembros del sexo opuesto. Se debía evitar hablar y tratar con mujeres, aun cuando las intenciones y la clase de la dama fueran buenas. El trato con mujeres se debía evitar todo lo posible, y nunca debían éstas perturbar la tranquilidad y la vida cotidiana del Colegio. El lenguaje y el trato que hacen los colegios de las mujeres resulta en ocasiones muy duro, pues las consideraban como el origen y la causa de todos los males que aturdían al hombre. La concepción machista de los males del mundo era algo muy habitual en los colegios de la época. Son colegios masculinos, donde la entrada de mujeres está terminante prohibida (salvo en rarísimas ocasiones). Por otro lado, la realidad del momento no era nada apropiada para una sociedad escandalizada por la vida relajada del bajo clero. A este respecto, explica Martín Hernández que "tal vez quisieran arrancar de raíz un peligro, que tomaba caracteres de gravedad en la sociedad y clerecía de entonces, o también, porque no se fiaban mucho de la condición divertida de los estudiantes"[29]. Incluso estaba prohibido caminar por calles de mala fama donde vivían mujeres de vida pública con mala reputación, y a este respecto exigen los colegios que los colegiales caminen por determinadas calles. Y si rigurosa era la prohibición de caminar por calles donde vivían mujeres de mala reputación, tajante era también la prohibición de entrar en casas de mancebía o donde se sospechase

28 A. RIESCO, "Proyección histórico-social", *o. c.*, 115.
29 F. MARTÍN, "La formación clerical", *o. c.*, 217.

vivían mujeres de vida *alegre* y *distendida* con mala consideración, cayendo en un considerable escándalo y poniendo en peligro al siempre omnipresente honor del colegio. Pero claro, una cosa es la norma y otra la realidad colegial. Los estudiantes, amigos siempre de la diversión y el buen humor, quebrantaban tantas leyes como les fuera posible. Y el trato con mujeres, era algo cotidiano y habitual, llegando en muchos casos a extremos vergonzosos. En estos casos, cuando los colegiales no atendían a estas prohibiciones e incurrían en cualquier falta de este tipo, se castigaba, por lo general, con la expulsión del colegio. Pero el castigo de la expulsión no sólo se imponía en casos de fornicación y concubinato, también en "todo vicio de la carne"[30]. Y a este respecto añade Riesco Terrero que "cualquier vicio de la carne y especialmente la fornicación y el concubinato, se castigan con la pena de expulsión y privación de todos los derechos anejos al colegio"[31]. El concubinato entre los clérigos y colegiales del siglo XVI era una triste realidad que adquiría tintes dramáticos, de grave problema y gran extensión. Ante la cantidad de faltas por este motivo, los colegios del siglo XVI se esforzaron por erradicar esta plaga. Los rectores y las autoridades del colegio son los encargados de vigilar a los colegiales para que no caigan en este tipo de faltas y erradiquen los vicios de la carne. Por lo tanto, se inculca la *castidad* mediante la educación, y si no cuaja, mediante la represión y la pedagogía del castigo.

Los colegios universitarios, debido a su condición, estructura, manera de vivir y comportamiento, a la formación y educación religiosa que inculcaban, a los valores cristianos que compartían, se han comparado con los monasterios y en cierta manera se les considera herederos de la tradición monacal. Era la aplicación del monacato católico a los estudios universitarios. "El traje humilde, la vida retirada y aun austera, las prácticas religiosas, la comunidad de mesa, la clausura, la elección de superiores, todo ello estaba tomado en su mayor parte de las antiguas canónicas"[32]. Y en efecto, creo que el ambiente social, religioso, e incluso en ocasiones cuasi místico que se respiraba en los colegios universitarios españoles y más concretamente salmantinos del siglo XVI, es un calco del ambiente monacal de los monasterios y seminarios. Esto lo podemos comprobar en varias cuestiones: por la importancia educativa y formativa que desempeñaron estas instituciones; porque en ellos se formaron y educaron muchas de las grandes personalidades políticas, culturales, religiosas y científicas de la época; porque la Iglesia se sirvió de los colegios como cantera de la que nutrir sus filas eclesiásticas; por la condición de instituciones pre-seminaristas; y por

30 *Ib*. 219.

31 A. Riesco, "Proyección histórico-social", *o. c.*, 78.

32 Cf. V. de la Fuente, *Historia Eclesiástica de España*, Vol. V, Madrid, Compañía de Libreros e Impresores del Reino, 1874, 91.

la posibilidad de mejorar la formación del bajo clero, tan deficitaria en muchos aspectos.

La limpieza y los hábitos de higiene son otros de los valores positivos que el colegio trata de inculcar. Se espera de los colegiales que sean personas limpias, y que adopten como propios ciertos hábitos de higiene personal. La limpieza era considerada como norma esencial de la casa. Esta limpieza traspasa los umbrales de la higiene personal y llega hasta la higiene social y comunitaria, tan importante y necesaria como la primera. En una sociedad que vive "de puertas para afuera", encumbrando la buena apariencia y presencia como una de las mayores virtudes que debe cuidar y poseer un sujeto, la imagen que debían dar los colegiales era de inmaculada perfección. En una sociedad de hidalgos que se morían de hambre, de nobles desheredados pero aparentemente ricos, los colegiales no se quedaban a la zaga. El honor del colegio, la dignidad de colegial, estaba presente en todo momento. Ser colegial era un signo de distinción, y como tal debían distinguirse del resto de estudiantes y vecinos. Así, la presencia toma una dimensión importante. Se cuida el vestir, el caminar, el hablar, el comer, el comportarse y sobre todo la apariencia. Todos los colegiales debían ser limpios en el vestir, y mantener correctamente ordenadas y limpias las habitaciones.

Junto a la buena presencia y hábitos de higiene, el colegio trata de inculcar lo positivo y bueno de la convivencia en comunidad. Así, las normas de urbanidad y buenos modales en la mesa suelen estar bastante reguladas, evitando en lo posible los malos modos y la bajeza de la clase más popular de la sociedad. Ahora bien, no olvidemos que los buenos modales en las mesas del siglo XVI no eran muy habituales y participados de los comensales. Durante este siglo, era muy extendido utilizar las manos para degustar cualquier tipo de comida, reservándose el uso de la cuchara para los líquidos. No había plato sólido al que no se le metiera mano, quedando los cubiertos en un segundo, o tercer plano. Sobre la urbanidad y buenos modales en la mesa que seguían los colegiales en los refectorios de los múltiples colegios universitarios, Martín Hernández realiza un acertado comentario al manifestar que "no era mucha la cultura que sobre esto había entonces por España aún en mesa de príncipes, y no aventuraríamos mucho al afirmar que, en comparación, iban nuestros Colegios bastante adelantados en ello"[33]. Observamos así que la formación humana y cultural que recibían los colegiales iba mucho más allá de la mera instrucción en ciertas artes o ciencias, o la formación clerical, sino que también los modales y lo que

33 F. MARTÍN, "La formación clerical", *o. c.*, 190.

hoy llamaríamos normas de urbanidad se enseñaban en nuestros colegios[34]. ¡Hasta iban más adelantados que príncipes y nobles!.

El principal objetivo de estas instituciones educativas, de estos colegios universitarios fue la educación, entendiendo como tal una serie de ideas y mecanismos necesarios para la plena realización del hombre. Educar es modificar al hombre, para lograr un perfeccionamiento, una realización del hombre para conseguir todo su potencial y lograr el máximo de sus posibilidades. La educación es un medio imprescindible para alcanzar la máxima realización y plenitud personal[35]. La educación es lograr el perfeccionamiento del ser humano y conseguir una formación plena e integral de la persona. Así lo entendieron ya los humanistas del siglo XVI. Este tipo de educación, de formación integral y formal del ser humano, coincide en casi todo con el ideal latino de la *humanitas*, o con el ideal griego de la *paideia* como hubiera podido entenderlos Platón. El término *humanitas* es todo aquello que caracteriza al hombre, es decir aquello que lo define y reafirma como hombre. Por otro lado, para Platón, el término *paideia* venía a englobar todo lo relativo al cultivo de la perfección del hombre, de la formación del ser humano para alcanzar la virtud total, frente a una educación parcial o simple formación intelectual. A esta meta de la perfección mediante la educación se adhieren humanistas de la talla de Victorino de Feltre, Nebrija, y Vives, entre otros. Por lo tanto, la educación tanto en un sentido vulgar genérico o científico, lleva implícita la idea de modificación del hombre. La educación es acción y es efecto, llevándonos a la idea de perfección. En palabras de García Hoz, la educación es el "perfeccionamiento intencional de las potencias específicamente humanas"[36]. Esta idea de perfección, de formación, de instrucción, es la que reina y rige las acciones del Colegio. Se trata de educar hombres capaces de regenerar la sociedad y conducirla a una situación mejor. Jacques Delors dijo que "la educación es todo lo que la Humanidad ha aprendido sobre sí misma"[37], por lo que la mayoría de los colegios universitarios se empeñaron en transmitir lo bueno (y en ocasiones no tan bueno) que dejaron los antepasados y formar a las nuevas generaciones transmitiendo la memoria colectiva de fundadores, patrones, rectores y maestros destacables.

34 Estas normas de urbanidad y buenos modales son mucho más claras y exageradas en el caso de los colegios mayores, quienes dedicaron largos tratados y libros a legislar y establecer las normas de etiqueta o ceremonias que debían guardar y cumplir los colegiales. Así nos encontramos con ceremonias del comedor, de la capilla, normas de comportamiento en público, ceremonias de conclusión, ceremonias familiares, extraordinarias, etc. Cf. entre otros: A. Carabias, "Colegio Mayores", *o. c.* (3 vols.); M. A. Febrero, "La Pedagogía de los Colegios Mayores", *o. c.*; F. Martín, "La formación clerical", *o. c.* ; L. Sala, "Constituciones, estatutos", *o. c.* (4 vols.).

35 A. Ferrández y J. Sarramona, *La Educación. Constantes y problemática actual*, Barcelona, CEAC, 1977, 17-38.

36 V. García, *Principios de Pedagogía Sistemática*, Madrid, Ediciones Rialp, 1970.

37 J. Delors, *La Educación encierra un tesoro*, Madrid, Santillana, 1996, 36.

Control riguroso, una vida fuertemente disciplinada, recogimiento y vida familiar, estudio, formación humana y religiosa, y rígidos horarios pueden ser las características generales observadas en los colegios universitarios salmantinos. Lógicamente, como fundaciones benéficas y piadosas fundadas por hombres de Iglesia, los diferentes estatutos de los colegios prestaron una gran importancia a la vida y a las prácticas religiosas, como ya se ha comentado. La moralidad de la casa y el colegio fue fuertemente defendida, donde el honor y la memoria del fundador ocuparon un lugar importante. La decencia y una recta educación eran los ideales predominantes. Se necesitaba de hombres rectos y buenos, científica, cultural y humanamente formados para regenerar una sociedad decadente. Este esfuerzo e ideal es el que se refleja en los estatutos de los colegios. La idea de perfección, tanto intelectual como espiritual, movía a aquellas gentes a elaborar este tipo de estatutos y a inculcar este tipo de valores que he venido comentando hasta el momento. La honradez como virtud, la perfección como aspiración, y el control y disciplina como medios, se utilizaron durante siglos para forjar la personalidad de los colegiales. A nadie se le escapa el gran poder de la educación. Desde el principio de la sociedad, y en unas épocas más que en otras, la educación se ha revelado como un gran y poderoso instrumento de socialización y transmisión de valores. Los grupos dominantes y poderosos de la sociedad han visto en la educación el motor para transmitir sus ideales y concepciones. La educación permite la inculcación de unos determinados valores y un modo de vida. Los colegios del Renacimiento español descubrieron esta realidad y la utilizaron para su propio provecho. Ostentando el control de los medios educativos superiores, tanto dentro del colegio como fuera, se garantizaba la perpetuación de un tipo de vida y valores diferentes al resto de la sociedad. Los colegiales representaron un grupo selecto de individuos, tanto en lo académico como en lo social. Con el paso de los años adquirieron gran poder político dentro de la España de los Austrias. Los antiguos colegiales quisieron perpetuar su estirpe académica dotando cada vez más de dinero y privilegios a los colegios que antes les acogieron. Esto derivó en una degeneración de sus estatutos primitivos, pero sin duda mejoró las condiciones sociales de los colegiales.

El distanciamiento cronológico, y sobre todo axiológico, de los antiguos colegios universitarios y su sistema educativo con la actual concepción de educación, puede resultar duro, intransigente y en ocasiones hasta cómico. Pero nadie puede discutir la gran labor educativa realizada por aquellas instituciones en una época especialmente delicada. Dejando al margen opiniones sobre la conveniencia o no de su sistema pedagógico, sobre su escala de valores o métodos educativos, no podemos ignorar la gran labor educativa que realizaron los colegios universitarios durante cientos de años. Sin duda, la historia de la

Universidad de Salamanca, la historia de la educación, y también la historia global de España hubiese sido otra sin la existencia de estas instituciones. Es por lo tanto realmente importante y enriquecedor su estudio y análisis, por la importancia educativa de la que gozaron durante toda su existencia, formando parte imprescindible de nuestra historia.

IV. PARA CONCLUIR

Dijo Antonio de León Pinelo que "doctores y estudiantes, no claustros y aulas hacen universidades", resaltando de esta manera la importancia de las piezas humanas en cualquier institución. Los edificios, materiales e instrumentos son importantes, pero sin duda lo son más las personas que les dan vida y sentido.

Este es el caso de los colegios universitarios. Pero lo que realmente caracterizaba un colegio universitario, lo que realmente le dio vida, fueron sus colegiales. Un colegio es esencia los colegiales que lo habitan. Sin colegiales no hay colegio. En ellos se pensó cuando se fundaron y para ellos se erigieron. Fueron los colegiales quienes dieron sentido a estas instituciones. Risas, desdichas, alegrías y penalidades, acontecimientos y quehaceres, multitud de situaciones en definitiva, fueron las que vivieron unos pocos privilegiados dentro de aquellos muros.

La formación recibida por estos pocos fue ejemplar en un momento y una situación delicada para toda Europa en general y para España en particular. A lo largo de las páginas precedentes hemos visto un sistema pedagógico basado en firmes pilares religiosos. Resulta evidente que fue fructífera la pedagogía de los antiguos colegios universitarios salmantinos, como demuestra el hecho de la proyección de sus colegiales. De su interior salieron obispos, arzobispos, altos funcionarios, catedráticos, algo impensable para los niños pobres que fueron en sus orígenes. Muchos de sus colegiales fueron importantes sujetos que desempeñaron papeles relevantes en la historia universal de España. Sin duda alguna, a través de sus ilustres excolegiales comprobamos el éxito de un estilo pedagógico que durante años forjó la personalidad de aquellos que tuvieron la suerte de vivir como colegiales.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 391-426, ISSN: 1886-4945

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE DONOSO CORTÉS Y EL DOGMA DEL PECADO ORIGINAL

Alejandro de Villalmonte, OFM.Cap.
Salamanca

Resumen

Donoso Cortés ha sido estudiado y valorado, sobre todo, como representante del pensamiento político cristiano del siglo XIX. En el comienzo de su obra cumbre el *Ensayo* afirma, en forma axiomática: "*En toda cuestión política va envuelta una cuestión teológica*". En consecuencia, su trabajo como pensador de lo político, se centró en buscar el fundamento teológico de sus convicciones políticas. Lo encontró en el dogma del pecado original. Con claridad, reiteración, contundencia propone: el pensamiento político cristiano, la civilización católica entera, se fundamenta en la afirmación del dogma del pecado original. De ahí derivan sus aciertos en el campo de la civilización, en su acepción más abarcante Por el contrario, los innumerables errores de la civilización filosófica (liberal y socialista), hay que atribuirlos la negación del pecado original. En este artículo se recogen y sistematizan los numerosos textos y matices con los que Donoso expone su tesis. Llamativa, sin duda, para los lectores de hoy. Sea por motivos teológicos, sea por su interés en la historia de las ideas políticas y de la cultura en general.

Palabras clave: cultura, Donoso Cortés, pecado original, política, siglo XIX

Abstract

Donoso Cortés has been studied and valued, mainly, as representative of the political Christian thought of the XIX century. In the beginning of their work summit the *Ensayo* affirms, in axiomatic form: "*In all political question he goes wrapped up a theological question*". In consequence, its work as thinker of the political thing was

centred in looking for the theological foundation of its political convictions. He found it in the dogma of the original sin. With clarity, reiteration, forcefulness proposes: the political Christian thought, the Catholic whole civilization, is based in the statement of the dogma of the original sin. Of there they derive their successes in the field of the civilization, in their embracing meaning on the contrary, the countless errors of the philosophical (liberal and socialist) civilization, it is necessary to attribute them the negation of the original sin. In this article they are picked up and they systematize the numerous texts and shades with those that Donoso exposes its thesis: attractive, without a doubt, for today's readers. Be for theological reasons; be for their interest in the history of the political ideas and of the culture in general.

Key words: culture, Donoso Cortés, original sin, politics, XIX century

Podría extrañar que, bajo un mismo título, se estudien temas y realidades tan distintas como las que en él se enuncian. Porque lo político, tanto a nivel doctrinal como práctico, pertenece al campo de las realidades profanas, de la cultura secular, humanista. Mientras que el pecado original (abreviamos PO, en lo sucesivo) es un tema refinadamente teológico. Esta posible sorpresa inicial podría desaparecer si tomamos en las manos la obra cumbre de Donoso: El *Ensayo*. El capítulo I del libro I se titula: "*De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una cuestión teológica*". Esta afirmación de índole general se concreta, para nuestro propósito, en la constante y taxativa afirmación de Donoso que señala la negación del PO como el error de los errores que, en el campo de la política, cometen los racionalistas, los liberales, los socialistas. Por el contrario, la gran verdad teológica que el político cristiano debe defender frente estos errores modernos, es el dogma del PO.

Tal afirmación me pareció sorprendente y, para mí, provocadora. Pensé que ella merecía ser objeto de estudio explícito y detenido. La oportunidad se me presentó cuando realizaba un trabajo titulado, "La cultura occidental y el dogma del pecado original". En él recogía información y reflexionaba con cierta detención sobre la influencia (desfavorable) que la enseñanza cristiana sobre el PO ha ejercido en la cultura occidental a lo largo de más de 16 siglos de convivencia. Dentro de este trabajo dediqué algunas páginas a estudiar, en forma más concreta, el influjo que la creencia en el PO ha tenido en el origen y consolidación del conservadurismo político y social de varios pensadores católicos del siglo XIX. En este momento resultó inevitable encontrarse con el marqués de Valdegamas, figura de primera magnitud en el campo de la política europea, tanto doctrinal como práctica, en la primera mitad del siglo XIX. No cabía darle más espacio por entonces. Pero recogí bastante material sobre el tema y tomé la decisión de volver sobre él en la primera oportunidad.

Agradezco a la revista *"Cauriensia*" (Cáceres) el que me haya dado la oportunidad de publicar el resultado de mi trabajo.

Para situar el tema. Por mi trabajo profesional de teólogo y dada mi dedicación al tema del PO, parece que debería acceder al tema desde la perspectiva específica teológica. En cuyo caso, el título del estudio deberá sería ser, "El pecado original en el pensamiento de Donoso Cortés". Para la teología especulativa y escolástica de la época de Donoso (y de la nuestra) lo que pudiera decir este hombre sobre el interminable y embrollado tema del PO tendría que ser irrelevante por necesidad. Al no ser teólogo de profesión, podría Donoso ser calificado como lego en la materia. No obstante, en mi opinión, hay en el pensamiento del marqués de Valdegamas una faceta que permite el que se le mencione "con honor" en la historia del dogma del PO. Donoso Cortés es reconocido como teólogo seglar, representante insigne del laicado católico del siglo XIX. L. de Bonald, J. de Maestre y Donoso Cortés han sido calificados repetidas veces como "*Padres seglares de la Iglesia en el siglo XIX*".

En este contexto me parece de interés para el teólogo sistemático señalar, con el ejemplo de Donoso, la amplitud y hondura con que la creencia en el PO había sido recibida y había calado en el laicado católico de la época. Y su indudable influjo en sus actividades en el campo las realidades terrenas y de la política que les es propio. Por lo demás, como veremos, Donoso no quiere entrar en honduras teológicas cuando habla del PO. Pero sí se cree competente para hablar de las consecuencias que, en el campo de lo político-social se siguen de la aceptación o negación de esta doctrina[1].

El hombre y su circunstancia. Para una adecuada comprensión del tema que estudiamos es claro que habría que prestar la debida atención a la personalidad global del marqués de Valdegmas y a la circunstancia vital en que le tocó vivir: su vida profesional, religiosa, política, social, cultural en general. Pero no es menos claro que ahora, dentro de los límites normales de un artículo, no

1 La doctrina sobre el PO no puede expresarse en un enunciado o proposición simple, por ejemplo, en la sibilina frase del catecismo de Astete: "pecado original es aquel con que todos nacemos heredado de nuestros primeros padres". El PO es una auténtica "constelación de afirmaciones" antecedentes, constituyentes, consiguientes que configuran su realidad total. Las afirmaciones antecedentes se centran en la persona de Adán: su estatuto paradisíaco, su pecado (pecado original 'originante', en la terminología escolástica); afirmaciones constituyentes, son las que forman el núcleo duro del dogma: todo hombre nace pecador ante Dios (pecado original 'originado', en terminología escolástica); afirmaciones consiguientes, son las llamadas consecuencias del PO: la ruina espiritual y física, temporal y eterna del género humano. Y luego la convicción de que el PO es un 'pecado permanente', en cuanto fuente irrestañable de pecados personales. Es importante que el lector no se olvide de esta advertencia. Porque el pensamiento político de Donoso (la cultura secular en general) puede entrar en relación, en colisión con una u otra de estas vertientes del dogma del PO, en forma diferente en cada momento histórico.

podemos hacerlo sino en forma esquemática, alusiva: en cuatro palabras. Remitimos a la bibliografía que citamos[2].

Entorno vital y político social. El entorno en que vivió Donoso Cortés, viene determinado por el acontecimiento de *la Revolución francesa* de 1789. Evento que, aunque brutal y afrentoso en varios aspectos, ha afectado a fondo a la posterior historia política y social de Europa entera. Tanto por sí misma como por sus secuelas: los posteriores movimientos revolucionarios. A Donoso se los trajo a la memoria la revolución parisina de 1848, de la que fue testigo presencial. Simultáneamente, y en conexión la revolución político social, ocurre la revolución cultural, doctrinal, ideológica, filosófica de *la Ilustración*. Consecuencia de ambos eventos serían el naturalismo, liberalismo, socialismo, según Donoso. Sistemas que él ve culminando en el fogoso, agresivo ateísmo antirreligioso y en el anarquismo político y social de P. J. Proudhon (1809-1854).

En el plano de la vida individual .Tiene interés recordar el hecho que los comentaristas y Donoso mismo califican de "conversión"[3]. Evento que significó su paso desde ser un joven liberal progresista, a ser un maduro conservador rígido y dogmatizante. En esta segunda etapa dice de sí mismo:

2 Los textos de Donoso los citamos según las *Obras completas de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, Madrid, BAC, 1946, 2 vols. edición preparada por J. JURETSCHKE. Citamos el título del escrito, el volumen en romanos, la pagina en arábigos. La misma editorial publicó una edición posterior, dirigida por C. VALVERDE (Madrid, BAC, 1970), 2 vols. No ofrece cambios en el texto de Donoso. La bibliografía sobre Donoso es muy abundante. Seleccionamos algunos estudios sobre su vida, actividad y pensamiento. Aquellos que juzgamos más accesibles y útiles para el común de los lectores. Estos estudios que citamos ofrecen también información bibliográfica. C. SCHMITT, *Donoso Cortés. Su posición en la Historia de la filosofía del Estado europeo*, Madrid, Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español, 1930. E. SCHRAMM, *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, Madrid, Espasa-Calpe, 1936. P. LETURIA, "Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Juan Donoso Cortés", en *Gregorianum*, 18 (1937), 481-517. J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés, Théologien de l´Histoire et prophète*, Paris, Beauchesne, 1956. D. WESTEMEYER, Donoso Cortés, hombre de Estado y teólogo, Madrid, Editora Nacional, 1957. C. VALVERDE, "Introducción general", en "Obras Completas de Donoso Cortés…", *o. c.*, vol. I, 1-166. Con un largo apéndice bibliográfico. C. VALVERDE, "Presupuestos metafísicos de la filosofía social y política de Donoso Cortés", en *Miscelánea Comillas*, 30 (1958), 1-58; 199-244. .P. DOMÍNGUEZ CASTAÑEDA "Una concepción teológico-filosófica de sociedad. El orden social, según Donoso Cortés", en *Studium Legionense*, 1 (1960), 157-255. F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Pamplona, Eunate, 1970. J. M. MAGAZ, "El miedo a la libertad en «El Ensayo» de Donoso Cortés", en *Studium*, 39 (1999), 95-131. ID., "Providencia e historia en Donoso Cortés", en *Revista Española de Teología*, 59 (1999), 5-58; 199- 244.

3 "No amaba a Dios... y lo amo; y porque lo amo, estoy convertido*", Carta a Blanche- Raffin*, II, 225-226. "Dos cosas me han salvado: el sentimiento exquisito que siempre tuve por la belleza moral y una ternura de corazón que llega a ser una flaqueza" (señalamos en las obras de Donoso Cortés, el nombre de la obra, el volumen y las páginas donde aparecen las citas), II, 225. Según se expresa luego en el *Ensayo* dos cosas sobre todo le seducían en el catolicismo: la lógica implacable con que propone sus doctrinas, sus dogmas (el cilindro católico, del que hablaremos) y el hecho de que el catolicismo sea la religión del amor. Y este detalle, "para mi, el ideal de la vida es la vida monástica", *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, (citamos, *Ensayo*, en adelante). II, 227.

> "Soy harto rígido, harto absoluto y dogmático para convenir yo a nadie y que nadie me convenga a mí. Sé muy bien la necesidad imperiosa que todos tienen de bordear, de ceder, de vencer los obstáculos; pero yo desprecio todo esto, como otros desprecian la virtud"[4].

Le da grima a Donoso el gusto que los liberales tienen por la libre discusión como medio para llegar resolver los problemas que la marcha de la sociedad va presentando. Lo tacha de relativismo superficial, diletantismo, escepticismo, perniciosa ausencia de lógica. Él se decide por la lógica dura, rectilínea, por la seguridad arrolladora de lo que él llama "el cilindro católico". Al error no le da paz ni cuartel, porque al error no le reconoce derechos.

Donoso Cortés, hombre público. Bajo este aspecto Donoso es una figura poliédrica, según advierten sus comentaristas: político, diplomático, orador parlamentario, ensayista, filósofo y teólogo de lo político, pensador cristiano. Se expresa en un estilo ensayista, retórico, fuertemente polémico, duro y propenso a la exageración oratoria y hasta extremoso en casos, como él mismo reconoce. Pero sobre todo hay que hablar de la sinceridad y claridad con que comunica sus convicciones fundamentales. Sus trabajos intelectuales se desarrollan a nivel del "ensayo", no del pensamiento riguroso y sistematizado. En esta línea, encontramos en sus escritos frecuentes intuiciones que, en ocasiones, podríamos calificar de geniales.

Estas características de los textos donosianos no dejan de crear cierta dificultad al comentarista al querer sistematizar el pensamiento del autor. No hay que exigirle a Donoso el rigor terminológico y conceptual propio de un filósofo o de un teólogo. La interpretación de su pensamiento, de sus textos, ha de ser –por principio y continuamente– interpretación flexible y abierta.

Punto de partida y de referencia constante. Lo ofrecen para nuestra reflexión, estas palabras del capítulo I del libro I del *Ensayo*: "De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una cuestión teológica"[5]. político.

4 *Correspondencia con el conde Raczynski*, II, 804-805. Le dice al conde Raczynski que "el carácter histórico de los españoles es la exageración en todo, II, 785. El marqués de Valdegamas es muy español. Rechaza con energía "las doctrinas transigidas.... medias tintas, los períodos de transición, las transacciones doctrinarias (que) sólo tiene razón de ser por respeto a las doctrinas absolutas", *Pensamientos varios*, II, 826. Donoso admira a J. Balmes como "hombre de ingenio claro, agudo, sólido en la fe, ágil en la lucha...gran pensador"... Pero le mata la polémica ("esa matadora de estilos") y la retórica (...como al mismo Donoso, se podría añadir), *Carta a Blanche-Raffin*, II, 226.

5 *Ensayo*, I, 1; II, 347 (Citamos, *Ensayo*, en adelante). Esta es como una "idea fija" que vuelve continuamente en los escritos de Donoso: "La religión ha sido considerada por todos los hombres y en todos los tiempos, el fundamento indestructible de las sociedades humanas", *ib.*, 348. La religión era la bese del imperio romano, *l. c.,* Roma sucumbió porque sus dioses sucumbieron, *ib.*, II, 353. "La afirmación política no es más que la consecuencia de la afirmación religiosa *Discurso sobre Europa*, II, 307. "Toda afirmación relativa a la sociedad o al Gobierno supone una afirmación relativa a Dios; o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte, forzosamente, en una verdad teológi-

Esta afirmación la recoge de su gran adversario doctrinal P. J. Proudhon. En Donoso opera como un axioma incontrovertible, punto firme al que vuelve en todos los momentos importantes en los que expone su pensamiento

Dando un paso más en esa dirección, se especifican las verdades teológicas concretas que están en la base de los problemas políticos por él tratados. Donoso señala dos: una referida a Dios y otra referida al hombre. En referencia a Dios, el dogma de la Providencia; en referencia al hombre*, afirmar el dogma del PO*. Y correlativamente, dos son los errores básicos de racionalistas, liberales y socialistas: respecto a Dios, negar su gobierno en el mundo. Respecto al hombre*, negar el dogma del PO*[6]. En última instancia, como iremos viendo, el error básico y genéticamente primero, será la negación del PO. Porque, según Donoso (siguiendo una secular tradición teológica) el hecho del PO cambió los caminos de la Providencia en su modo de gobernar al hombre caído, viciado por este pecado.

División tripartita de la historia. Desde los primeros siglos los teólogos cristianos han hablado de la historia de la humanidad encuadrándola dentro de tres "estados" o situaciones histórico salvíficas: estado de naturaleza íntegra; estado de naturaleza caída (el famoso "hombre caído": simbólico "árbol caído" del cual los teólogos cristianos nunca terminan de hacer leña); naturaleza reparada por Cristo. Obviamente, Donoso cuenta con esta división tripartita de la historia, calificada de "hamartiocéntrica" (hamartia-pecado, en griego), porque sus cultivadores la hacen girar en torno al evento del PO[7].

La política del paraíso. La investigadora norteamericana E. Pagels estudia bajo este título la opinión de algunos Padres de la Iglesia sobre el modo cómo fue instituida la comunidad humana durante la mítica, simbólica estancia en paraíso terrenal[8]. Decían ellos que, de no haber ocurrido la prevaricación de Adán, aquella forma de vida individual y social, establecida directamente

ca", *Ensayo*, I, 1; II 349. "El socialismo no es fuerte (más fuerte que el liberalismo) sino porque es una *teología satánica*. Las escuelas socialistas, por lo que tienen de teológicas, prevalecerán sobre la liberal por lo que ésta tiene de antiteológica y escéptica", *ib.*, VII, 8; II, 446. Y ambas sucumbirán ante la escuela católica, que es teológica y divina al mismo tiempo, *ib*. Para Donoso la teología "en su acepción más general, es el asunto de todas las ciencias", *ib.*, I, 1; II, 350.

6 *Carta al cardenal Fornari*, II, 613-630. Textos básicos para nosotros. Los comentaremos más adelante.

7 Donoso parece ser un mero usuario ocasional de la esta terminología hegeliana: tesis, Dios creador; antítesis, la criatura; síntesis el hombre deificado, *ib.*, II, 6; II, 515; *ib.*, II, 9; II, 543; *ib.*, II, 8; *ib.*, II, 533. Cuando alude al hegelianismo lo califica de "doctrina de perdición". Y habla de las doctrinas filosóficas de la escuela hegeliana, causa principalísima del giro radical y desorganizador que del lado de acá del Rhin van tomando las revoluciones", *Polémica con la prensa*, II, 222 y 234.

8 E. PAGELS, *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Crítica, 1990. "La política del paraíso", 143-180. Un tema similar vuelve a aparecer a lo largo de la Edad Media, W. STÜRNER, *Peccatum et Potestas*. *Der Sündenfall und die Entstehung der herrlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken,* Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1987. Residuos de estas ideas se encuentran, entre otros, en algu-

por Dios, habría de continuarse hasta el final de la historia. Concretamente, hablando de doctrina político social, interesa subrayar dos afirmaciones:1) Dios habría dado al hombre el dominio sobre los demás seres de la naturaleza, pero no el dominio sobre otros hombres. Si ahora se ejerce este dominio y se juzga socialmente necesario, ello se estimaba consecuencia penal del PO; 2) de no haber ocurrido la caída original, el dominio del hombre sobre las tierras se ejercería en comunidad. La división de tierras en propiedad privada, individual es también consecuencia penal, lamentable si se quiere, pero inevitable, del PO.

Un presupuesto teológico y cultural. Para poder hablar de una "política del paraíso" se parte de lo que, en forma abreviada, llamamos "teología de Adán". Que implica la creencia en que, el Adán genesíaco habría sido un individuo existente, con una realidad histórica tan densa (e incluso más) que la de Pablo de Tarso. Más aún, la primera pareja humana habría estado dotada por Dios de excepcionales dones sobrenaturales, preternaturales, naturales.

Hoy de esta "teología de Adán" sólo queda el mito y el símbolo. Y como un lamentable ejemplo de "teología ficción" que duró siglos. Si la mentamos aquí es porque el marqués de Valdegamas acude a ella para explicar algunos aspectos de doctrina política, tal como piensa él que debe articulase en la actualidad, cuando de hecho sólo existe el "hombre caído".

La autoridad, origen y función. Toda teoría de lo político es indispensable que ofrezca una explicación sobre la autoridad: origen, funcionamiento, límites.

En sus tempranas "Lecciones de derecho público" (1837) sobre este tema. Donoso parece aceptar, a grandes rasgos, la enseñanza de la que él llama "Escuela católica". Que en su tiempo veía representada por hombre como Sain-Martin, de Maistre, de Bonald, Chateaubrian, de Lamenais, Blanche, Echstein. Cuyo dogma común, prescindiendo de matices, lo enuncia así Donoso:

> "La razón de los individuos sólo genera la divergencia y la lucha, y la divergencia y la lucha dan por resultado el caos; la razón del hombre, pues, es un principio disolvente; pero la fe es la vida de la razón, está destinada a unir lo que la razón separa; por consiguiente, la fe es el elemento social, es el elemento armónico".

En los pueblos primitivos la armonía se realizaba por la obediencia a la revelación primitiva. En los pueblos adultos por la obediencia a la autoridad doctrinal de la Iglesia, que es ahora su depositaria. Así se opone la "Escuela

nos teólogos franciscanos de la Edad Media, como S. Buenaventura, J. Duns Escoto, G. de Ockham, A. de Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1999, 275-286.

católica" al racionalismo y liberalismo. Y pasa a explicar el pensamiento de Saint-Martin y de Blanche, que parece hace suyo:

> "Saint-Martin explica la sociedad y el gobierno por el pecado original; si este no hubiera existido los hombres hubieran sido iguales en derechos, porque hubieran sido puros igualmente; y siéndolo no hubieran necesitado ni de penas ni de reyes, ni de legisladores; pero con el pecado nació la desigualdad entre los que tendieron a purificarse por medio de sacrificios, y así adquirir así una naturaleza mejor y más digna de su origen, y los que, por el contrario se sumieron más y más en la abyección de su vida. Esta desigualdad hizo necesario el mando y necesaria la obediencia. Hizo necesario el gobierno y necesario el súbdito" Pero ¿Quiénes son los que deben mandar? ¿Quiénes son los que deben obedecer? Saint-Martin es explícito: "deben mandar los purificados; deben obedecer los impuros; deben servir los que aún no han lavado en la expiación su mancha; deben gobernar los mejores… deben mandar los justos. Es decir, aquellos que por la purificación han recuperado la integridad paradisíaca"[9].

Insiste Donoso en que toda autoridad viene directamente de Dios. Ningún hombre puede ejercer autoridad, poder impositivo sobre otro sino cuando Dios se lo conceda: el hombre no puede mandar sino cuando él mismo obedece a Dios". "El derecho a mandar y la obligación a obedecer no pueden existir sino como concesión de Dios". Por eso, "en las sociedades católicas el hombre obedece siempre a Dios y nunca al hombre". En consecuencia, retórico y triunfal concluye Donoso: "El catolicismo ha quebrantado en el mundo todas las servidumbres y dado al mundo todas las libertades: la libertad doméstica, la libertad religiosa, la libertad política y la libertad humana"[10].

Donoso es un gran defensor de la libertad humana frente a liberales y a Proudhon quienes, desde diversa perspectiva, lo estaban adulterando. En el *Ensayo* dedica varios capítulos a explicar este dogma cristiano. Frente al libertarismo de los racionalistas y al maniqueísmo de Proudhon. Éste atribuía todos los males del mundo a Dios, a quien llamaba Dios perverso y tiránico. Donoso recuerda que todos los males provienen de la liberta del hombre, naturalmente frágil y luego viciada por el omnipresente PO[11].

9 *Lecciones de derecho político*, I, 317-318. Donoso comprende que esta añoranza del paraíso es una ilusión, pero añade: "destruid las ilusiones y todo lo demás es ilusión, destruid los sueños y todo lo demás es sueño", *ib*., I, 318. Merecería la pena estudiar a Donoso Cortés como 'pensador utópico, nostálgico del paraíso perdido. Y que podría recuperarse si se estableciese en el mundo "la civilización del amor", propugnada por la Iglesia católica y por el propio Donoso He desarrollado el tema en un reciente estudio, A, DE VILLALMONTE, "Utopía cristiana de la civilización del amor según J. Donoso Cortés", en *Cauriensia*, 2 (2007), 259- 287.

10 *Las reformas de Pío IX*, II, 87; 86-87.

11 *Ensay*o, II, 1-4; II, 397-421.Donoso, con toda la tradición cristiana, engrandece la libertad a nivel metafísico, trascendente: *Libertad*, con mayúscula. Pero en ambos casos olvidaban demasiado las libertades concretas, políticas y sociales que los ciudadanos quieren disfrutar en su vida cotidiana. En polémica contra los liberares insiste en que la libertad de elección entre el bien y el mal no es una

La autoridad infalible. A la autoridad, en el estado paradisíaco del que estamos hablando, Donoso le atribuye la prerrogativa de la infalibilidad.

Ya en sus juveniles *Lecciones de derecho político*, opinaba Donoso que la autoridad suprema en una sociedad no puede ejercer legítima y eficazmente su poder pleno, su omnipotencia social y jurídica, si no es infalible: "*La infalibilidad es el segundo de los caracteres que deben distinguirle (al soberano). El soberano de derecho es omnipotente, y para que pueda ejercer con una garantía proporcionada su poderes fuerza es que sea infalible, porque la infalibilidad es la única garantía contra la omnipotencia*"[12]. Es obvio que la infalibilidad, en sentido pleno, es un atributo de Dios. Pero el Creador le concedió a Adán el don de la infalibilidad. Éste la perdió por el PO. Pero ahora Dios mantiene este don mediante la revelación cristiana que vio a restablecer los estragos causados el PO[13].

Origen de la familia, de la propiedad, del lenguaje. A este tema del origen de la sociedad y del lenguaje dedica al capítulo VI de "Bosquejos Históricos". El origen de la propiedad es un anejo al origen de la sociedad. Extractamos algunas de sus afirmaciones.

cualidad de la libertad humana sana e íntegra. Los liberales pensaban que la más apreciable cualidad de la libertad humana es su poder de elección entre el bien y el mal. Donoso piensa que tal poder es más bien una debilidad a la que está sometida la libertad a consecuencia del PO. La libertad del hombre caído es una libertad viciada, corrompida. De ahí el "miedo" que Donoso manifiesta en todos sus escritos: miedo a la razón, miedo a la libertad, miedo al hombre corrompido por el PO y a todo lo que este hombre caído pueda emprender. No puedo detenerme en un tema que es importante para nuestro tema. Remito al estudio de J. M. Magaz, *El miedo a la libertad en "El* "*Ensayo" de Donoso Cortés*, cita en nota. 2. El título y su lectura recuerda el célebre libro de E. Fromm, "El miedo a la libertad". Para este psicoanalista el "miedo a la libertad" presidió la reforma religiosa de Lutero. Ella preside el despotismo político del régimen nazi y similares. La creencia en el PO y el miedo a la libertad que provoca, es un impulso, secreto pero efectivo, hacia los regímenes autoritarios, dictatoriales, totalitarios. Hecho notorio en J. de Maestre, gran inspirador del pensamiento de Donoso. Si bien éste no es tan extremoso como el conde francés.

12 *Lecciones de derecho*, I, 271; 265-267. A pesar de ser tan tradicionalista Donoso rechaza teoría del derecho divino de los reyes, *ib*., I, 314. "El marasmo teocrático entorpece el desarrollo de la sociedad", *ib*., I, 319. También rechaza la monarquía absoluta, que es una institución de herencia pagana, contraria a la monarquía cristiana, *Carta al director de la "Revue de deux mondes",* II 635; 638-639. Con no menor energía rechaza la teoría de la soberanía popular. En las "Lecciones de derecho…", *o. c.*, dedica varias páginas (I, 221-264) a combatir la teoría absoluta de los gobernantes. Tanto la basada en la soberanía popular, como la que se basa en el derecho divino de los reyes. Ambas conducen inexorablemente al despotismo: del rey o de las masas: "El principio de la soberanía popular, es un principio ateo y también principio tiránico", *ib*., I, 229.

13 Con nueva intensidad reflexiona sobre el tema de la infalibilidad en el *Ensayo*, I, 3; II, 365-368. La considera atributo de la naturaleza sana, del entendimiento que no esté corrompido. Esta filosofía de la infalibilidad que aparece en Donoso la cultivó con tenacidad el Tradicionalismo filosófico teológico del siglo XIX. De Maistre la utilizó en su conocida obra sobre *El Papa y la Iglesia galicana*. Esta obra y su teoría filosófico-teológica sobre la infalibilidad influyó ostensiblemente en el hecho de que la infalibilidad del obispo de Roma fuese declarada en 1870 con el maximalismo, absolutismo y dogmatismo conocidos y discutidos.

La familia es la institución social que debe ser objeto de atención primordial por parte de cualquier doctrina política: "la asociación doméstica es el fundamento divino de las sociedades humanas"[14]. A partir de la familia, surgen los municipios, los reinos. La familia humana ha sido instituida inmediatamente por Dios, a semejanza de la divina familia Padre, Hijo y Espíritu santo: Adán, Eva y su hijo Abel[15]. Donoso dice que el hombre no pudo instituir la familia, no tiene capacidad para ello. Es ésta institución directa e inmediata de Dios. Los hombres nunca se hubieran unido en familia, no tendrían deseo ni posibilidad interna para formar familia, sino bajo impulso de una nueva intervención especial de Dios[16]. Ambos, sociedad y lenguaje, fueron directamente creados por Dios en creación simultánea como cualidades inseparables de la naturaleza humana. Es inadmisible la teoría de los filósofos según la cual los salvajes habrían andado pensativos, sin habla por los bosques intentando entenderse por signos. "*Sólo a un filósofo le es dado ser más ridículo y absurdo que aquellos salvajes*"[17].

Origen de la propiedad privada. Otro de los temas ineludibles en toda doctrina política y social es el tema de la propiedad, su origen, límites, funciones. Donoso lo une al tema de la familia. "*Del seno de la familia debió nacer la idea de la propieda*d y *la de su transmisión de padres a hijos*"[18]. El individuo particular no puede ser propietario de la tierra. No puede haber propiedad privada, individual. La familia, la comunidad y la propiedad de bienes son inseparables. "*El hombre considerado en sí, no puede ser propietario de la tierra... La institución de la propiedad es absurda, sin la institución de la familia... Esta*

14 *Ensayo*, I, 3; II 369; 370. 375. Más adelante volveremos sobre el tema.

15 *Ensayo,* I, 2; II, 361; 361-362. La variedad de la Trinidad / familia divina es una por el amor. La variedad de la familia humana, compuesta por el padre, la madre y el hijo, se hace en el amor, *ib*., II, 375; 373.

16 "La idea de paternidad, fundamento de la familia, no ha podido caber en entendimiento humano", *Ensayo*, I, 2; II, 361; 360-362. Se la comunica Dios a los humanos en el hecho de establecer la familia.

17 *Bosquejos*, II, 148; "El lenguaje no es una cosa distinta y separada del pensamiento; es el pensamiento mismo, considerado en su forma esencial e invariable". La teoría racionalista que lo explica como invención humana, cae en el absurdo de propugnar la creación del hombre por el hombre, *ib.* II, 145; 145-l51. Para Donoso la sociedad y el lenguaje no son dones sobrenaturales (en sentido teológico estricto), son concreados, connaturales al ser humano, propiedades de la naturaleza .Le interesa subrayar que no son ni pueden ser fruto del desarrollo del dinamismo natural de la razón humana. Tesis muy querida por los Tradicionalistas del siglo XIX, como de Bonald y de Maistre. Éste en las *Veladas de san Petersburgo.* En todos ellos con similar intención básica: destronar a la diosa Razón adorada por los revolucionarios y los ilustrados. Y sustituirla por la revelación, la fe, la autoridad. Dentro de un afán a todas luces extremoso por humillar la soberbia de la razón individual del miserable *hombre caído.* En *Ib.*, II, 150; 147-151, insiste Donoso en que Dios no pudo menos de hacer al hombre perfecto y bien dotado en creación simultánea. Y no en creaciones sucesivas; creado por Dios "de mala manera... hecho torpe y flaco". Piensa Donoso que sustentar tales ideas sería una especie de ofensa al poder y bondad de Dios, *l. c*.

18 *Filosofía de la historia*, I, 558; 557-559.

escuela (la liberal) no ha comprendido que la tierra, hablando en rigor lógico, no puede ser objeto de apropiación individual, sino social"[19].

Origen del lenguaje Instrumento universal y básico para progreso humano y de cualquier posible creación de valores culturales es el lenguaje. Donoso es reiterativo en afirmar que el hombre no tiene capacidad para crear por sí mismo el lenguaje. Cuando el hombre impone nombre a los animales (Gn 2,19). Donoso interpreta que "se demuestran dos cosas: la primera, que el hombre aprendió el lenguaje de Dios, y la segunda, que aprendió de Dios a penetrar en las esencias de las cosas, lo cual quiere decir que recibió al mismo tiempo la revelación de las ciencias y el instrumento universal de todas las ciencias"[20].

Por principio, es impensable para Donoso que el hombre, cuando salió de las manos de Dios, no fuera perfectísimo en todo. Ironiza con gusto contra racionalistas y liberales que imaginan a los primitivos merodeando por las selvas, acordando poco a poco reunirse en sociedad. O bien tratando de entenderse por gestos, hasta que lentamente inventaron las palabras, el lenguaje. Teoría ridícula, dice Donoso[21].

19 *Ensay*o, III ,3; II, 493;493-495. *Filosofía de la historia*, I, 558. Es curiosa la afirmación de Donoso: sólo la familia (doméstica y la religiosa) tienen derecho a la propiedad de bienes, nunca el individuo como tal. Parece que pervive aquí el mito pagano de la edad de oro y el mito cristiano del paraíso, donde no había tuyo ni mío, todo se poseía en común. Así lo explicaba D. Quijote a los cabreros "que embelesados le escuchaban" (*El ingenioso hidalgo*, I, c. 11). Sobre este mito, encuadrado dentro de la historia general la teoría del PO ver A. DE VILLALMONTE, "Cristianismo sin pecado original", *o. c.*, 275-290.

20 *Bosquejos,* II, 123. Mayor explicación en *o. c.*; II, 145-151: "de la sociedad y de lenguaje".

21 *Bosquejos históricos*, II, 147; 145-151. Los racionalistas la cuestión sobre el origen de la propiedad y del lenguaje "la plantean absurdamente"... "Según esta *ley, de perfectibilidad y de progreso*, los hombres han comenzado por vivir una vida áspera y salvaje; han vivido luego vida trabada y cazadora; después, vida errante y pastoril; más adelante, vida asentada y quieta, hasta llegar al estado y punto hasta realiza en este bajo suelo el ideal de una perfección absoluta", *ib.*, II, 149; 149-152.Cf II, 615 y 826. En este contexto no duda de calificar al progresismo racionalista de "*demencia monomaníaca... Yo no sé si mis lectores habrán observado que todos los locos son racionalistas*", *ib.*, II, 151. Es absurdo pensar que el hombre pudiera crear por sí mismo el lenguaje. Sería pensar que el hombre podría crearse a sí mismo, *ib.*, II, 145.Es anterior a toda invención humana, *ib.*, II, 147. *Como hemos indicado el* apartado VII de este libro está dedicado al estudio del origen "de la sociedad y del lenguaje", *ib.*, II, 145-151. Le causa asombro y horror a Donoso que "esta sociedad europea amamantada a los pechos del cristianismo y depositaria al mismo tiempo de las tradiciones bíblicas y de las soluciones cristianas" haya caído en semejante desvarío, *ib.*, II, 148.

El marqués de Valdegamas trabajaba con los usuales prejuicios del Tradicionalismo cuando se mofa de los racionalistas y liberales, de sus ideas sobre el origen del lenguaje y de la cultura humana en general. Pero eran conocidos en el siglo XIX unos textos de Cicerón y de Horacio. En ambos se refleja la opinión de los filósofos epicúreos y estoicos sobre el "salvajismo" total en que vivió algún tiempo la humanidad primitiva. Dice Cicerón: "Hubo un tiempo en que andaban los hombres por los campos a manera de los brutos, alimentándose de la presa como fieras, no decidiendo nada por la razón, sino todo por la fuerza. No se profesaba entonces religión ninguna, ni observaba ninguna moral, ni las leyes del matrimonio; el padre no sabía quiénes eran sus hijos, ni conocían los bienes traídos por los principios de la equidad". CICERÓN, *La invención de la retórica*, I, 1. Horacio dice que en su madriguera "mudos, cual muda fiera", los hombres disputaban a palos y con garras el sustento y todo lo demás,

El trasfondo argumentativo de estas "elevadas" afirmaciones de Donoso, hay que buscarlo en sus convicciones filosóficas que comparte ampliamente con el Tradicionalismo filosófico y teológico francés del siglo XIX. Sistema que a su vez se basa en la convicción de que, por el PO la naturaleza humana corrompida es incapaz de hacer nada bueno en el plano moral y religioso. Lo indicamos más adelante.

El inmenso pecado de Adán. El proyecto original de Dios sobre la humanidad, basado en una Ley de gracia, sufrió una quiebra profunda a consecuencia de la prevaricación de Adán. Donoso insiste en la grandeza inconmensurable de esta trasgresión, hasta límites inverosímiles: "*La prevaricación de Adán, siendo la mayor de todas las prevaricaciones posibles, debió alterar y alteró, de manera radical, su constitución física y moral*"[22].Con su enorme pecado Adán provocó el desorden y en sufrimiento no sólo en sí mismo sino en todo el universo. Donde quiera vaya el hombre allí le sigue el castigo de su pecado:

> "Los hombres en el nacer en el vivir, en el morir todos somos unos porque todos somos penados". Morimos llenos terrores, vivimos llenos de congojas… "cuando nacemos, venimos al mundo con los brazos cruzados en el pecho en postura penitente, al abrir los ojos a la luz los abrimos al llanto nuestro primer saludo es un suspiro"[23].

Los párrafos donosianos engrandeciendo el pecado de Adán encuadran dentro de una secular tradición presidida por doctores como san Agustín y san Anselmo Agustín engrandece el pecado de Adán por motivos de teodicea: para

Satiras, I, 3. Balmes, en este punto, era de la opinión de Donoso. Cita estos textos antiguos y comenta que los paganos tenían estas ideas porque todavía no había llegado la fe cristiana. Y los filósofos del siglo XVII las repetían porque las habían perdido, a consecuencia del PO. Ante la ciencia antropológica moderna, en este tema los "retrógrados" podrían ser Donoso y Balmes, no los filósofos paganos o los del siglo XVIII.

22 *Ensayo,* III, 1; II, 472; 471-477. "Después de Adán nadie ha pecado ni podrá pecar como él en toda la prolongación de los tiempos", *ib.*, II 477. "El desorden causado por esta prevaricación fue grande y profundísimo", *ib.*, II, 4; II, 418. Afecta a las relaciones del hombre con Dios, dentro se de si mismo, en relación con la creación entera, *ib.*, II, 417-425. Además de otros motivos más comunes, Donoso polemiza contra Proudhon que atribuía Dios todos los males que aquejan a la raza humana.

23 *Ensayo,* II, 5; II, 424-425. El niño 'inocente' que entra en la vida llorando , "que solo puede y sabe llorar", será un claro testimonio de que la vida, desde el primer respiro del niño hasta el último suspiro del anciano, es una vida de expiación por el pecado, un valle de lágrimas, *Polémica con la prensa española*, II, 221.

El llanto de los niños al nacer lo interpreta Donoso como señal de que entran en la existencia castigados por algún delito, "el viejo pecado" cometido por los antepasados. Un mito muy extendido en la mitología grecorromana. También lo hace suyo el filósofo Séneca. La fantasía especulativa de Agustín de Hipona trasforma este mito popular en el mito abstracto y metafísico del PO. Y llega a decir que, después de la Escritura, el argumento más fuerte contra los que niegan el PO es este: la miseria de los niños. Basado en este argumento *sufren, luego son culpables*. Enorme sofisma, que ha logrado siglos de vigencia en el cristianismo occidental. Ver al respecto, A. DE VILLALMONTE, "La «miseria» humana y el pecado original: un gran tema agustiniano", en *Revista Agustiniana*, 33 (1992), 111-151.

exculpar a la justicia de Dios, por el hecho de haber impuesto tan inmensos castigos temporales y eternos al Adán pecador y a su descendencia por siempre. Anselmo añade otra razón: para dar una motivación suficiente y razonable al hecho de que Dios se haya hecho hombre (*Cur Deus homo*). Dice que el pecado de Adán implicaba una ofensa infinita al honor de Dios. Ofensa infinita que exigía una satisfacción infinita por parte del Hijo de Dios.

Género humano corrompido por el pecado original. Por ser inconmensurablemente grande del pecado de Adán los castigos que el Dios airado va a imponerle no pudieron menos de ser inmensos, en duración e intensidad. Donoso Cortés no escatimó vilipendios y descalificativos para el mísero "hombre caído". Lo advirtieron sus contemporáneos. El escritor J. Varela acusa al Marqués de Valdegamas de "blasfemar" contra el género humano. Acusación dura, pero puede tener su fundamento tras la lectura de ciertos textos de Donoso.

"El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana ,después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible"… Y fijándose en consecuencias sociales, empíricas y experimentables añade". Yo no sé si hay algo abajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas. En la escala de la degradación y vileza, las muchedumbres engañadas por los sofistas y oprimidas por los tiranos, son las más degradadas y las más viles"[24]. También las relaciones del hombre con los seres de la naturaleza ha habrían sufrido rudo quebranto. "Todos los seres de universo se conjuran contra el 'hombre caído'… Todas las cosas ponen sus manos en él revuelve su mira contra todas las cosas"[25].

El género humano bajo la ira de Dios. Muy dura es la frase del concilio Tridentino al decir que, a consecuencia del pecado de Adán, él y su descendencia, quedó "bajo la ira de Dios", cuyos instrumentos serían Satanás y la muerte (DS 1511). En la misma línea dice Donoso que "*el rostro de Dios, plácido*

24 *Ensayo*, I, 5; II 399-380.486; 485-495. En el dogma del PO se funda una vedad tan importante como la unidad y solidaridad de los humanos en culpa y castigo.

25 *Ensayo*, III, 4; II, 498; 498-499. El aire y los demás elementos se revuelven contra él, la tierra se seca y endurece y le niega sus frutos, los alimentos parece que prolongan si vida a fin de que sufra más, como hacen los tiranos con los esclavos, *ib.*, II, 499. La desmesura con la que Donoso habla de la degradación del 'hombre caído' no dejó de ser criticada por alguno de su contemporáneos que habla de las "blasfemias" de Donoso contra el género humano (el escritor J. Valera).También lo lamentan los editores de sus *Obras* II, 358; 380. Parece que los teólogos censores previos del "Ensayo" no le advirtieron a Donoso de este defecto. En compensación Donoso tiene textos hermosos sobre la grandeza del hombre divinizado en Cristo, *ib.*, III, 9 ; II,537-549. Pero cabe preguntarse si, para elevarle al hombre a los confines de la Divinidad, era indispensable arrastrarlo antes por el barro infecto del PO.

antes y sereno, se conturbó con ira"[26]. Como muestras visibles de esta cólera divina sobre la humanidad pecadora menciona Donoso los sacrificios humanos, la guerra divina, la pena de muerte y, en general, la aparición de todos los males que aquejan la raza humana.

Los sacrificios sangrientos. Donoso concede notable relieve al hecho histórico de los sacrificios sangrientos de animales y de seres humanos[27]. Hecho notable en la historia de las religiones. Acotamos algunos textos donde Donoso señala el hecho, su motivación en la creencia en el PO y su aporte al esclarecimiento de problemas político sociales de la humanidad.

La institución que los simboliza (los dogmas antes mencionados de la solidaridad y de la satisfacción penal vicaria y, en fondo, del PO) es el de los sacrificios sangrientos. Esta institución misteriosa y, humanamente hablando, inconcebible, es un hecho tan universal y constante, que existe en todos los pueblos y en todas las religiones. Está presente también en la Biblia. El hecho delata la existencia de un universal, vago, hondo indudable sentimiento de culpabilidad ante la divinidad. Un hecho universal y constante, hay que buscarle una causa universal y constante. "*Este gran suceso sería la prevaricación adánica*". Así lo intuyeron los pueblos primitivos. De la idea vaga de una culpa primitiva radicada en la sangre, sacaron los hombres la consecuencia de que era necesario ofrecer a Dios el sacrificio de la sangre misma del hombre.

La pena de muerte y el pecado original. Como, a juicio de Donoso, desde el dogma del PO se explica todo y sin él no se explica nada de lo que acontece en la historia humana, también en el PO encuentra el marqués de Valdegamas, "no sólo la legitimidad, sino también la necesidad y la conveniencia de la pena de muerte". La universalidad de su institución atestigua la universalidad de la creencia del género humano en la eficacia purificante de la sangre derramada de cierto modo y en su virtud expiatoria cuando de ese modo se derrama[28]. Es

26 *Ib.*, II ,5; II, 423. Los serafines mudaron de semblante, el planeta tierra quedó del todo degrado y viciado, *ib*.

27 Al tema del sacrificio se dedica el capítulo 6, del lib. III del *Ensayo*: "Dogmas correlativos al de la solidaridad: los sacrificios sangrientos..., II, 515- 524. En este tema Donoso está muy inspirado en el opúsculo "Aclaraciones sobre los sacrificios", que suele ir al final de las "Veladas de san Petersburgo" de J. de Maistre. Si bien el marqués de Valdegamas no es tan prolijo ni tan truculento en la exposición del tema como el conde J, de Maistre.

28 Sobre la pena de muerte diserta Donoso en el capítulo libro y capítulo citados del *Ensayo*, II, 522-424.También como verdad relacionada con el dogma básico de la solidaridad humana en culpa y pena. Y, en última instancia, relacionada también con el dogma del PO. Recogemos sus ideas y acotamos algunos textos. No debe extrañar que Donoso, en su tiempo, defendiese estas ideas sobre la licitud, conveniencia y hasta necesidad de la pena de muerte. Lo peculiar en él es que haga intervenir la omnipresente teoría del PO, el mito y teología de la pena para hacer esta solemne y enfática defensa de la pena de muerte. También aquí tenemos que recordar a de Maistre como predecesor de Donoso en esta defensa "teológica" de la pena de muerte.

la función que cumple la pena de muerte. Donoso da importancia enorme a esta institución de la pena de muerte y la justifica "piadosamente" por motivos teológicos e incluso místicos. Pero, en el fondo último del razonamiento, está el dogma del PO. Realidad omnipresente en el pensamiento político y social de Donoso.

La guerra divina y el pecado original. El marqués de Valdegamas habla de la "guerra divina" con un lenguaje menos enfático y, sobre todo, menos truculento que el conde J. de Maestre[29]. Pero también para el marqués de Valdegamas, "*la guerra es un hecho humano necesario, eterno, es hechura de Dios, es un hecho divino. Sí, la guerra es un hecho divino*". Y "si la guerra es un hecho divino, es un hecho bueno, porque el mal no es obra de Dios, sino como hechura del libre albedrío del hombre". En todo el contexto explica esta distinción que parece se quiebra de aguda: Dios es creador de la guerra (en general) y, en ese sentido, es buena. Pero cada guerra concreta puede ser mala, como obra de los hombres. Y en esta perspectiva puede haber guerras condenables. "*Pero no he podido comprender nunca a los que anatematizan la guerra. Este anatema es contrario a la filosofía y a la religión; los que le pronuncian ni son filósofos ni son religiosos*". En este contexto Donoso esboza una especie de mística y metafísica de la guerra. Mística, porque le asigna un misterioso y trascendental designio dentro de la providencia de Dios. Metafísica, porque desde su antropología teológica del "hombre caído" dota a la guerra de una fuerza hondamente arraigada en la naturaleza humana que la hace inevitable en e incluso fecunda a lo largo de la historia. Ella sería indispensable para el progreso de la civilización. Idea que sintetiza en esta idea sorprendente. La ley de trabajo fatigoso que Dios impuso al Adán pecador, "*aplicada al género humano quiere decir: te civilizarás, es decir, te perfeccionarás por medio de la guerra. La sangre derramada en las guerras, tantas veces inocente, tiene virtud expiatoria por los pecados de los hombres. Cuando los pueblos cogen horror a la guerra luego al punto pierden virilidad, se afeminan miserablemente*".

El problema del mal y el pecado original. Yendo al fondo de todos los problemas anteriores llegamos al "tenebroso problema del bien y del mal, que es el asunto de este libro"[30]. Obviamente, el mal que tiene a la vista Donnoso

29 Donoso expone sus convicciones al respecto en el escrito, *Cartas desde París* (del año 1842, antes del *Ensayo*), I, 771-7 79. Ver *Antecedentes sobre la cuestión de oriente,* I, 592: "la guerra es el medio universal de las asociaciones humanas". Esta sublimación y hasta 'divinización' de la guerra se hace por motivos psicológicos, culturales, pero también por motivos teológicos: la creencia en el PO y sus con concomitancias devocionales, como la concepción de la existencia humana como expiación por el PO. Motivos demasiado inconsistentes y fútiles para un teólogo actual. Resumimos su pensamiento y acotamos algunos textos más significativos.

30 El problema del mal es tratado con profusión en el cap. 10 del lib. II del *Ensayo,* II, 10; II 458- 470. Cita siguiente *ib.*, 463. Resumimos su argumentación y acotamos algunos textos más impor-

y sus adversarios los racionalistas, liberales y socialistas es, sobre todo, el mal social.

"*La cuestión del bien y del mal es la más teológica de cuantas puedan plantearse*". La escuela liberal (socialista, racionalista) al rechazar por principio toda teología, no puede menos de plantear y resolver mal el problema. Ellos sostienen que el origen del mal está fuera del hombre, en las instituciones. Porque el hombre al tener una naturaleza santa y buena, no viciada por el PO tiene capacidad para trasformar (mediante el trabajo) la realidad social y cósmica. Se arrogan una especie de poderes divinos. Donoso dice que "*la teoría socialista es una teoría de charlatanes, y el socialismo no es otra cosa sino la razón social de de una compañía de histriones*". Donoso se presenta como representante de la "Escuela católica" (y lo era en su tiempo) y dice que en este problema "es imposible sustraerse al imperio de la ciencia teológica*"*. La cual, según la conocía *el* marqués de Valdegamas, señalaba al PO como principio fontal de todos los males que abruman a los habitantes del planeta tierra.

El dogma del pecado original en el centro de la civilización. El investigador J. Delumeau en la obra que citamos dedica un capítulo a hablar de "El pecado original en el centro de una cultura". Se trata de la cultura del miedo que él estudia con profusión en sus obras[31]. Los factores, las fuerzas que provocan este miedo dominante y generalizado en el cristianismo y en la cultura occidental por él influenciada serían el diablo, el pecado original, el infierno. Y, al fondo, la figura del Dios airado por el inmenso pecado de Adán.

Recojo la frase de Delumeau y, a base de los textos del propio Donoso, hablaré más expresamente de un tema que ya viene preparado en páginas anteriores: el dogma del PO como centro y eje en torno al cual giraría, a juicio del marqués de Valdegamas, toda la civilización occidental. La civilización católica que lo afirma y la civilización filosófica (racionalista, liberal, socialista) que lo niega.

Aclaración de conceptos. Donoso opone reiteradamente la "civilización católica" a la "civilización filosófica". Pero también pide que se distinga entre "civilización" y "cultura". Según él "civilización" habría que referirla al posi-

tantes. Sobre el problema universal de la teodicea puede verse, A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios,* Madrid, Trotta, 1997; especialmente 118-133. Después de la explicación de los maniqueos (y en clara conexión con ella), la peor explicación que, dentro del cristianismo, se ha dado al problema del mal ha sido, a todas luces, la ofrecida por Agustín de Hipona con su teoría del PO. Y seguido por muchos hasta nuestros días.

31 J. DELUMEAU, "Le péchè originel au centre d´une cultura", en el libro *Le péchè et la peur. La culpabilisation en Occident. (XIIè-XVIIIè siècles)*, Paris, Fayard, 1983, 273. El título responde al tema general de la obra: el miedo que ha abrumado a Occidente, sus raíces, sus manifestaciones. También en otra obra del mismo autor*: El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII).Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002.

ble mejoramiento, perfeccionamiento, progreso del individuo y de la sociedad en el plano de los valores religiosos, morales, artísticos, lo que llamamos cultura del espíritu, en general. Así como a las instituciones en las que tales valores se encarnan. En cambio, la "cultura" habría que referirla al progreso humano individual y colectivo en el plano de los valores materiales. No nos interesa insistir en esta distinción. Únicamente podemos retener que esta doble designación se refiere a una doble vertiente del fenómeno global del progreso y desarrollo humano. Pero no hay por qué establecer una distinción rígida entre la dimensión espiritual y material del progreso y desarrollo[32].

La civilización católica es calificada también como civilización de la Iglesia, de civilización sobrenatural, de sobrenaturalismo. Tal civilización agruparía, haría visibles las consecuencias e implicaciones que la fe cristiana tiene en el plano científico, filosófico, artístico (y especialmente, para nuestro estudio sobre Donoso), en las instituciones políticas y sociales. La "civilización filosófica" es calificada también como naturalista, racionalista, liberal, socialista y virtualmente e inevitablemente atea. Y, por fin, bárbara.

Ambas civilizaciones se distinguen y oponen como al bien y al mal, la luz y las tinieblas: "*Toda civilización viene del cristianismo*. Esto es tan cierto que la civilización toda se ha concentrado en la zona cristiana; fuera de esta zona no hay civilización, todo es barbarie. Y es esto tan cierto, que antes del cristianismo no ha habido pueblos civilizados en el mundo. Ni uno siquiera"[33]. Si algo bueno podemos descubrir en la civilización filosófica, ello se debe a un préstamo, a una herencia o impregnación resultante del contacto secular con la civilización católica, con el cristianismo. Ejemplo significativo de esta afirmación sería las grandes palabras-ideas de libertad, fraternidad, igualdad. Que, según Donoso, sólo tendrán sentido pleno dichas desde el cristianismo y por cristianos[34].

32 Donoso tiene interés en que se distinga entre 'civilización' y 'cultura', *Consideraciones sobre el Cristianismo*, I 575-5796. Cf., *La civilización de España*, I, 931ss. También distingue entre la ley 'progreso' que parece está sujeta factores humanos", y la ley de la perfección, que no es humana, sino divina", *Bosquejos,* II; II, 122. Progreso sería igual a cultura y 'perfección' a civilización: "La civilización ha nacido en el mundo de una revelación hecha por Dios a un hombre encargado de trasladarla a les gentes" (Adán.), *Cartas de París*, I, 774. La civilización viene por el oído, por la fe, no por la investigación racional. En la actualidad, también a veces se distingue entre civilización y cultura. Nosotros tenemos en la mente la definición que el Vaticano II da de cultura (GS 53), que parece abarcar ambas vertientes. Pero hablando con Donoso no olvidamos la distinción que él hace.

33 *Discurso sobre Europa, II, 313*. "El Cristianismo civiliza al mundo haciendo estas tres cosas: ha civilizado al mundo haciendo de la autoridad una cosa inviolable, haciendo de la obediencia una cosa santa, haciendo de la abnegación y del sacrificio o, por mejor decir, *de la caridad una cosa divina*", *l. c.* Los griegos y los romanos crearon cultura, pero no civilización. Porque "la cultura es el barniz, y nada más que el barniz de las civilizaciones"*, l. c.*

34 Donoso tiene la convicción de que racionalistas y liberales mantienen valores de la civilización cristiana incluso contra su voluntad. Porque, "los que piensan que están fuera del catolicismo, están en él; porque él es como la esfera de las inteligencias; los socialistas, como los demás, después de

Donoso no desconoce que, con anterioridad e independientes del cristianismo, florecieron otras grandes culturas, aunque relativiza su valiosidad. En los tiempos modernos la Revolución francesa, tan "anticristiana" como se quiera, no será bien comprendida si no se la encuadra dentro del occidente cristiano. Se puede hablar con fundamento de los orígenes religiosos cristianos de esta Revolución. La revolución democrática americana de 1775 fue emprendida por hombres cristianos y para realizar un ideal cristiano de sociedad[35].

De todos modos Donoso, en el tono tajante, solemne y retórico que le caracteriza afirma: "Yo creo que la civilización católica contiene el bien. sin mezcla de mal y que la filosofía contiene el mal, sin mezcla de bien alguno"[36].

Dicho esto, Donoso tuvo interés en señalarnos la verdad teológica que está en el punto de división entre la civilización católica y la civilización filosófica: el *omnipresente y omnipotente "dogma" del PO.*

> "La civilización católica enseña que la naturaleza del hombre está enferma y caída; caída y enferma de un manera radical en su esencia y en todos los elementos que la constituyen. Estando enfermo el entendimiento humano, no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen delante; estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarle sino ayudada, y no lo será sino estando sujeta y reprimida. Siendo esto así, es cosa clara que la libertad de discusión conduce necesariamente al error, como la libertad de acción conduce necesariamente al mal. La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y docente; la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle sino está reprimida por el temor de Dios".

Por el contrario y frente a ella:

> "La civilización filosófica enseña que la naturaleza del hombre es una naturaleza entera y sana; santa y entera de manera radical en su esencia y en los elementos que la constituyen. Estando sano el entendimiento del hombre, puede ver la verdad, descubrirla e inventarla; estando sana la voluntad, quiere y obra el bien naturalmente. Esto supuesto, es cosa clara que la razón llegará a conocer la ver-

esfuerzos gigantescos para separase de él, ninguna otra cosa han conseguido sino ser unos malos católicos", *Ensayo,* II, 5; II, 515; *ib.*, II ,8; II, 436. Dios es el centro y circunferencia que reduce a sí todos los seres libres, sea por el amor se por la justicia. Idea muy agustiniana, *ib.*, II, 436; *ib.*, II, 6; II, 515.

35 Parece un hecho histórico aceptable que la revolución francesa y sus ideales político sociales cifrados en el lema "libertad, igualdad, fraternidad" surgieron y no pudieron surgir sino dentro de una civilización cristiana precedente. D. K. VAN KEY, *Los orígenes religiosos de la revolución francesa*, Madrid, Encuentro, 2002. Más visibles aparecen los orígenes cristianos de la democracia americana, W. GERBERG, "Biblische Grundlage der amerikanische Demokratie", en *Stimmen der Zeit*, 81 (1955-1956), 195-206. Aunque los motivos de fondo de la afirmación de Donoso van en otra dirección: la que marca el Tradicionalismo filosófico teológico.

36 *Correspondencia con el conde de Montalembert,* II, 207. "Entre estas dos civilizaciones hay un abismo insondable, un antagonismo absoluto... La una es el error, la otra la verdad, la una el mal, la otra el bien". Inútil todo intento de reconciliarlas, *l. c*.

> dad, toda la verdad, abandonada a sí misma, y que la voluntad, abandonada a sí propia, realizará forzosamente el bien absoluto"[37].

Para el tema que tratamos este texto de Donoso es de antología. No será fácil presentar un autor y un texto donde con mayor claridad se ponga al PO en el centro y punto de división entre la cultura católica y la filosófica, según la terminología de Donoso. Ya al comienzo de este estudio vimos cómo, para nuestro autor, detrás de todo problema político importante, existe una verdad teológica que lo sustenta. La verdad teológica que a su juicio sustenta todo el pensamiento político y aun toda la civilización que el catolicismo comporta es el dogma del PO. En dirección contraria, la verdad teológica (anti-teológica) sobre la cual se basa el pensamiento político racionalista liberal e incluso toda su civilización es la negación del PO.

La afirmación de Donoso podría parecer novedosa y no exenta de originalidad. Sin embargo, indicios de esta centralidad el PO en la cultura los hemos encontrado ya en el citado texto de Delumeau. Pero tenemos otro testimonio más fehaciente y más cercano a los tiempos de Donoso, aunque llegado por otros caminos y con otra intención diferente, pero dentro de similar contexto político cultural.

En el historiador de la filosofía occidental E. Cassirer, encontramos esta constatación del todo próxima y pertinente al tema que tratamos:

> "La idea del pecado original es el enemigo común para combatir el cual concurren las diversas corrientes fundamentales de la filosofía ilustrada. Hume se coloca al lado del deísmo inglés y Tousseau al lado de Voltaire, y la unidad del fin perseguido por la Ilustración[38].

Este texto es de importancia primera para nuestras reflexiones sobre el pensamiento de Donoso. Por lo que podemos saber sobre sus conocimientos de la religión cristiana, el concepto de PO que los Ilustrados podían tener y rechazaban con tenacidad, parece que era, sobre todo, aquel que gozaban de mayor relevancia en Centroeuropa en el siglo XVIII: la doctrina protestante sobre el

37 *Correspondencia con el conde*, II, 207-208. Este conde era amigo y compartía la ideología del Marqués de Valdegamas, pero juzgó excesivas estas afirmaciones Donoso Éste aclaró que la civilización católica "en sí misma, en sus principios es inmaculada y santa. Pero en la realización histórica, la puede manchar y la mancha, *ib.*, 211.

Donoso piensa que todo el que se salga de la civilización católica camina hacia la barbarie. Y augura que, dentro de la historia actual de la humanidad, la civilización filosófica triunfará de la católica. Tema de interés dentro de su filosofía y su teología de la historia.

38 E. Cassier, *La filosofía de la Ilustración,* México, FCE, 1950, 163; 158-183. Esta cita y todo el estudio que estamos haciendo sobre Donoso Cortés lo encuadramos dentro de otro estudio más amplio que hemos hecho sobre la influencia del dogma del PO en la cultura secular de Occidente, A. de Villalmonte, "Cristianismo sin pecado original"*, o. c.*, 253-325.

hombre radicalmente viciado por el PO. O, en otros casos, la doctrina de los jansenistas tan pujantes en Francia, y que está patente en un hombre tan influyente como Pascal. Ambos –los jansenistas y Pascal– son un poco menos pesimistas que los protestantes en su visión del hombre. Donoso podría presumir de hombre plenamente católico y de seguir en este punto la doctrina del magisterio de la Iglesia católica. Sin embargo, las palabras con las describe la situación teologal del "hombre caído" son realmente aterradoras. Los racionalistas y liberales con los que Donoso polemiza podrían pensar que los textos en los que éste habla del "hombre caído", no se diferencian mucho de los que podrían leer en protestantes o jansenistas.

El motivo de fondo por el cual los "Ilustrados" rechazaban rudamente la doctrina del PO era, ante todo, porque ella estaba en flagrante contradicción con la idea tan positiva y optimista que ellos tenían de la naturaleza humana. Y, en general, porque la creencia en el PO contrariaba del todo la visión antropocéntrica que ellos tenían de la historia y de la cultura. Existe otro motivo. Es conocida la honda preocupación de los "Ilustrados" por el problema del mal, de la teodicea. Es la roca firme de su ateísmo. Ahora bien, quien no sea medular e ingenuamente agustiniano (como lo es Donoso, en este problema) no puede admitir que la teoría del PO sea una explicación aceptable sobre el origen del mal en el mundo. Más bien pensará que lo agrava en forma gratuita y peligrosa. Ya lo dijimos antes.

Asentado el dogma del PO en el punto central de su pensamiento político y de toda la civilización cristiana que él quiere promover, pasa Donoso a enumerar los temas concretos en los que el dogma del PO, su negación o afirmación, impacta diversos temas de la política y de la sociología. Sea en forma directa o explícita, sea como presupuesto, sea como consecuencia lógica imparable.

Comienza Donoso por hacer una advertencia muy aguda y pertinente. Lo famoso de esta herejía de ahora es que no limita su arrogancia a "*proclamar teóricamente sus herejías y errores, sino más bien la audacia satánica que pone en la aplicación a la sociedad presente de las herejías y errores en que cayeron los siglos pasados*"[39]. Como digo, estuvo agudo y pertinente Donoso al ver el nuevo aspecto bajo el que se presenta en su tiempo la negación del PO. Parece

39 *Carta al cardenal Fornari*, II, 614. Hasta ahora esta herejía (la que niega el PO) permanecía en los libros, pero ahora los ha desbordado. La encontramos en todas partes, "en las instituciones, en las leyes, en los periódicos, en los discursos en las conversaciones, en las aulas, en los clubs, en el foro", II, 615. Esta visión sobrenaturalista del hombre, propia del catolicismo, es negada "implícita o explícitamente por los que afirman *la inmaculada concepción del hombre*, y los que esto afirman hoy no son algunos filósofos solamente, son los gobernadores de los pueblos, las clases influyentes de la sociedad y aun la sociedad misma, envenenada con el veneno de esta herejía perturbadora"; *ib*., II, 617.

cierto que los ideólogos de la Revolución y de la Ilustración criticaban al cristianismo, especialmente porque esta religión se oponía a los proyectos de orden político y social que ellos propugnaban. No se trata, sin duda, de una novedad absoluta. En siglos pasados la afirmación o negación del PO ya había influido en varios aspectos de la doctrina política del mundo occidental[40]. Pero la teología especulativa de la época de Donoso no se preocupaba de estas aplicaciones políticas y culturales. Donoso no quiere hacer de teólogo, pero sí le interesaban las cuestiones políticas y sociales que se derivan de la tesis teológica el PO. Y las detecta por doquier.

Apremiado por el tiempo, dice, pasa a especificar, un poco de prisa, las consecuencias de la negación del dogma del PO:

> "Los errores contemporáneos son infinitos; pero todos ellos, si bien se mira, tienen su origen y van a morir en dos negaciones supremas: una relativa a Dios, y otra relativa al hombre. La sociedad niega de Dios que tenga cuidado de sus criaturas*; y del hombre niega que sea concebido en pecado*. Su orgullo ha dicho al hombre de estos tiempos dos cosas, y ambas se las han creído: que no tiene lunar y que no tiene necesidad de Dios; que es fuerte y que es hermoso; por eso le vemos engreído con su poder y enamorado de su hermosura"[41].

Obviamente, la negación de la Providencia tiene mayor importancia axiomática, cualitativa. Pero genéticamente, la negación de la Providencia en el siglo de la Ilustración viene provocada por la negación del PO. Éste, como nos decía Donoso, cambió el rostro sereno y amoroso del Dios del Edén en el Dios justiciero, castigador implacable del hombre caído. Y contra éste Dios justiciero que interviene en el terrible asunto del PO, es contra el que protestan directamente los ilustrados y revolucionarios del los siglos XVIII y XIX.

Entre los "infinitos errores" que surgen en el mundo moderno por negar el PO, (por afirmar "la inmaculada concepción del hombre" dice Donoso con ironía) hace sólo un imperfectísimo catálogo de ellos. Es claro que para Donoso no todos tienen la misma importancia, ni todos dicen relación explícita, inmediata y clara con la negación del mencionado dogma. Pero todos coinciden en mantener cierta relación real y todos confirman la gran tesis del pensamiento político de Donoso: la conexión innegable entre la negación de una verdad religiosa y la negación de alguna verdad política importante: "Lo estupendo y monstruoso de

40 En realidad estas implicaciones de la teoría del PO con la cultura secular ocurren todo a lo largo de la historia del cristianismo occidental, como hemos expuesto en otra parte, A. DE VILLALMONTE, "Cristianismo sin pecado original"*, o. c.*, 253-325.

41 *Carta al cardenal Fornari*, II, 615."Supuesta la inmaculada concepción del hombre ,y con ella la belleza integral de la naturaleza humana" y su innata bondad, muchos se preguntan por qué poner límites a las pasiones , al querer, al pensar del hombre, a la discusión por parte del hombre todo lo humano y lo divino, *ib*., II, 621.

todos estos errores sociales proviene de lo estupendo de los errores religiosos en que tienen su explicación y origen"[42]. Afirmada la "inmaculada concepción del hombre" se sigue un naturalismo (humanismo) radical que exalta al hombre y su bondad hasta negar que tal hombre tenga necesidad de ningún auxilio especial, sobreañadido (sobrenatural) por parte de Dios. Se niega el sobrenaturalismo cristiano "explicación universal de todas cosas humanas". Si el hombre no ha caído, no puede ser redimido, no tiene sentido toda la obra de Cristo, no puede hablarse de la necesidad de la gracia, de la Iglesia[43]. No tiene sentido el sufrimiento humano como expiación y se cae en el fatalismo. Se proclama la bondad radical de las pasiones humanas, se abre puerta ancha a todas las prevaricaciones. Y con mayor cercanía a sus preocupaciones, Donoso insiste en que se camina hacia la anarquía, hacia la barbarie político social y cultural.

Concretando un poco este catálogo de errores y en el terreno de la política se destacan el parlamentarismo, la democracia, las llamadas libertades humanas modernas: libertad de palabra, la imprenta libre, de "tribuna inviolable", libertad de discusión. No tolera Donoso que se hable de los derechos humanos[44].

Donoso no rechaza la función de un Parlamento, concebido, por ejemplo, al estilo de las tradicionales Cortes del Reino en la España medieval. Lo que niega Donoso es el "Parlamentarismo", que un parlamento elegido por sufragio popular y universal tenga todos los poderes legítimos en la sociedad: "el Parlamentarismo es el espíritu revolucionario en el Parlamento"[45].

Inseparable del Parlamentarismo es la democracia. Donoso, basado en su concepción del hombre caído, tarado por el PO, repudia tenaz y reiteradamente la democracia moderna, la surgida con posterioridad a la Revolución francesa.

42 *Carta al cardenal Fornari*, II, 622. Y al finalizar la mencionada carta se reafirma en esta doble convicción, "primera que todos estos errores tienen un mismo origen y un mismo centro; segunda, que considerados en su origen y en su centro, todos son religiosos", *ib*., II, 630. No será necesario recordarlo: la negación del PO.

43 Nada extraño que, al no haber hecho estudios teológicos regulares, Donoso manifieste ideas poco precisas sobre las relaciones entre naturaleza y gracia; sobre la raíz primera de la necesidad de la gracia y de la redención. Que no es el supuesto PO, como él dice, siguiendo una falsa aunque muy extendida teoría. Ver al respeto, A. DE VILLALMONTE, "Cristianismo sin pecado original"*, o. c.*, 147-161.

44 Todos los errores aparecen mencionados profusamente en la *Carta al cardenal Fornari*, II, 613-630.Todos brotan, en forma inmediata o mediata de la negación del PO. Afirmado éste, le parece lógico a Donoso negar el derecho público moderno, los llamados derechos humanos, la liberta de discusión, la libertad de enseñanza, sino es bajo el magisterio de la Iglesia. Quien mantiene "el principio de que el error nace sin derechos, vive sin derechos y muere sin derechos", *ib*., II, 629. Con énfasis dice Donoso: "*el derecho humano no existe, y que no hay más derecho que el divino*. En Dios está el derecho y la concentración de todos los derechos; en el hombre está el deber y la concentración de todos los deberes", *Cartas al director del Heraldo*, II, 605.

45 *Cartas al director de la "Revue de deux mondes", II, 649; 644-649.* Especialmente crítico se muestra Donoso contra el Parlamentarismo. Combatirlo es para él un deber sagrado. Pues el Parlamentarismo ha condenado a muerte a la sociedad, *ib*., II, 649.

En modo alguno acepta que se hable de una autoridad-gobierno que tenga su origen en la elección por sufragio popular. No admite que la autoridad pueda tener su origen en la comunidad, en el pueblo y desde ahí, en forma ascendente, suba al Parlamento, al jefe de la nación. Para Donoso la autoridad se origina y legitima en proceso descendente: desde Dios, perpendicularmente, al Papa, al monarca.

Con especial insistencia combate a esta que él llama democracia revolucionaria, turbulenta, anárquica. Los ideales de libertad, igualdad, fraternidad ya vimos cómo para Donoso no tienen sentido sino en cuanto están basados en la religión católica. Esta democracia revolucionaria, demagógica, la ve encarnada en el comunismo proudhoniano, "*con sus aspiraciones inmensas a una dominación universal por medio de la futura demagogia que ha de extenderse por todos los continentes y tocar a hasta los confines de la tierra*". Estos errores "han de llevar a tiempos apocalípticos". Al "*gran imperio anticristiano (que) será un colosal imperio demagógico regido por un plebeyo de satánica grandeza, que será el hombre del pecado*"[46].

Los mencionados y otros errores políticos se siguen lógica, inevitablemente de la negación del PO. Y termina su enumeración delatando otro error detestable: "el error de los que creen que éstos no nacen necesariamente los unos de los otros"[47]. Los unos como premisas, los otros como consecuencias. Para un hombre como Donoso que gusta tanto de la lógica inflexible, este proceder de los liberales resulta inaguantable. Negado el PO todas sus teorías políticas carecen de fundamento. A la inversa, afirmado el PO, todo el pensamiento político social cristiano se llena de claridad, de seguridad doctrinal. Dejemos

46 *Carta al cardenal Fornari*, II, 623. Que atacará a las tres grandes "debilidades" del Dios católico: "la bondad, el amor y la misericordia" (*ib*.). –A la democracia que él tiene a la vista Donoso la descalifica siempre como turbulenta, *La reforma constitucional*, II, 11; provocadora de incontables males, *Las reformas de Pio IX*, II, 97; demagógica, "pagana en su institución y satánica en su grandeza", *Carta al director de la "Revue de deux mondes*", II, 637; que llevará a hacer inevitable la dictadura desde arriba o la dictadura desde abajo, *Discursos sobre la dictadura*, II, 204. O bien a la dictadura universal de algún anticristo*, Carta al cardenal Fornari*, II, 623. La soberanía popular es una máquina de guerra que sirvió para destruir doce siglos de civilización cristiana*, Lecciones de derecho*, I, 228. Es un principio ateo y tiránico, *ib*., I, 229. Los estudiosos de Donoso subrayan la intuición "profética" de Donoso que, en este y otros varios textos, parece describir, con un siglo anticipación, los horrores de los regímenes dictatoriales como la dictadura del proletariado en Rusia, en China y en otros países. Sobre el tema puede verse, P. Leturia*, Previsión y refutación del ateísmo comunista,* cit. en nota 2.

47 "Hay todavía, aunque la cosa parezca imposible, un error que, no es ni mucho menos tan detestable en sí, es, sin embargo, más trascendental por su consecuencias que todos estos : el error de los que creen que estos errores no nacen necesaria e inevitablemente los unos de los otros. Si la sociedad no sale prontamente de este error, y saliendo de él no condena a los unos como consecuencia, y a los otros como premisas, con una condenación radical y soberana, la sociedad, humanamente hablando, está perdida" *Carta al cardenal Fornari*, II, 621-22; 623.

esta convicción tan "donosiana"en su propio tamaño. Dicho lo anterior, podría resultar fatigoso entrar en ulteriores detalles.

*El error fundamental de la perfectibilidad y del progres*o. En el libro titulado "Bosquejos históricos" (escrito en 1847, antes del *Ensayo* y de la carta a Fornari), Donoso dedica un capítulo al tema que preside este apartado[48]. El texto es importante para comprender la influencia del dogma del PO en el pensamiento político y en el origen y desarrollo de la cultura humana, en general. Donoso trata el problema con pasión polémica sostenida y dura frente a racionalistas, liberales, socialistas. Frente a los representantes de la cultura política y social de la Revolución, de la Ilustración, de todo lo que significaba modernidad en su tiempo. Encontramos aquí una nueva comprobación de la centralidad del dogma del PO en la cultura político social del marqués de Valdegamas.

No es que Donoso niegue, en absoluto, que el hombre pueda progresar a lo largo de la historia. Pero subraya la distinción entre "progreso" y "perfección". En todo caso, la posibilidad de perfeccionarse, de progresar, ha de concretarse dentro de ciertas coordenadas. En primer lugar, tengamos en cuenta la distinción antes hecha entre cultura y civilización. Según esta distinción donosiana los pueblos pueden mejorar, crear valores nuevos en el campo de la cultura, pero no en el campo de la civilización. Un estado de civilización perfectísimo e insuperable se lo donó Dios a la humanidad originaria en el paraíso. Y se continúa, en lo posible, en la actividad de la Iglesia católica.

Ocurrida la catástrofe provocada por el pecado de Adán la misericordia de Dios todavía conservó en el hombre la inteligencia. Pero sólo como "la facultad de entender sus revelaciones pasadas y futuras". Por tanto, la inteligencia no tiene capacidad intrínseca para descubrir, investigar por sí misma la verdad, sino sólo para recibirla cuando se la comuniquen desde fuera. Por la revelación primitiva, paradisíaca y por las revelaciones sucesivas[49]. Para Donoso la civilización sólo progresa a impulso de la revelación divina pasada, presente y futura.

Donoso critica con dureza la idea que racionalistas (liberales y socialistas) tienen sobre el origen y avance de las culturas y civilizaciones. Según los racionalistas "la sociedad y el hombre van pasando juntamente de una perfección a otra perfección, y de un progreso a otro progreso. Siendo la Humanidad la

48 En su obra *Bosquejos históricos* dedica varias páginas a explicar esta afirmación, II, 152-157. De estos escritos extractamos algunas ideas. .Tras el pecado de Adán, si Dios no hubiese asistido a la humanidad con sucesivas revelaciones para que no perdiese del todo la memoria de la revelación paradisíaca, "*el hombre hubiera dejado de ser inteligente. Lo que la pupila es sin luz, eso mismo sería sin Dios el entendimiento humano*", *ib*., II, 129. z.

49 *Bosquejos históricos*, II, 129-130; 123-133. "La razón no ha sido dada al hombre para descubrir la verdad, sino para explicársela a sí mismo cundo se la muestren". *Ensayo* III, 9; II, 540.

que obra exclusivamente su propia transformación por medio de todos estos progresos y de todas estas perfecciones". "Según esta ley que llaman de la perfectibilidad y del progreso, los hombres han comenzado a vivir una vida áspera y salvaje; han vivido luego una vida trabajadora y cazadora; después una vida errátil y pastoril; más adelante, vida asentada y quieta, hasta llegar al estado y punto en que hoy estamos; el cual irá pulimentándose y perfeccionándose hasta realizar bajo este suelo el bello ideal de la perfección absoluta"[50]. Donoso no sólo es irónico, sino hasta sarcástico con estas teorías racionalistas y liberales sobre el progreso.

El cilindro católico frente a la discusión liberal. El afán por las afirmaciones contundentes, por la lógica implacable fue uno de los factores psicológicos que operó en la "conversión" de Donoso. Ella significó un paso desde "el pensamiento débil", diletante, discutidor, relativista del liberalismo hacia el dogmatismo rígido del pensamiento católico. En este contexto hay que valorar su aversión a la discusión de tipo liberal como medio de llegar a la verdad, y su decisión por lo que él llama "el cilindro católico". Con su implacable conexión y lógica inflexible dentro de su sistema de creencias y afirmaciones.

Claro es que, como dice expresamente, Donoso no rechaza de plano toda discusión. Su repulsa se dirige contra la discusión de tipo liberal, racionalista que propone esta tarea intelectual como base y camino para descubrir y esclarecer las verdades básicas del orden moral, político, social. Método de llegar a la verdad que ve brotar de presupuestos inaceptables para él: la no aceptación por los racionalistas del hecho de que la mente y libertad humanas estén viciadas, taradas por el PO. *"De esta impotencia radical de las potestades humanas para designar los errores, ha nacido el principio de la libre discusión, fundamento de las instituciones modernas*"[51]. Donoso tiene pésima opinión sobre la discusión como procedimiento para llegar a la seguridad y certeza necesaria en campo de la política y buen gobierno. La discusión "*es el disolvente universal, cuya vida secreta no conoces, ha acabado ya con tus adversarios y va a acabar contigo*". "*La discusión es el título con el que viaja la muerte cuando viaja de incógnito*". La discusión de Eva con la serpiente perdió a la humanidad, según los católicos. El diablo intentó discutir con Jesús en el desierto para apartarle de su misión mesiánica. No se puede confiar a la discusión la tarea de lograr la seguridad, certeza, infalibilidad que los gobernantes necesitan para regir la sociedad[52].

50 *Bosquejos históricos*, VII; II, 149.
51 *Ensayo*, I, 3; II, 365.
52 *Ib*., VII, 8; II, 447.

Este afán por encontrar certidumbres absolutas para sus afirmaciones de tipo político y social ya se manifestaba al hablar de la infalibilidad como cualidad indispensable en la autoridad suprema. *"Si la naturaleza humana está sana ha de poseer el atributo de la infalibilidad, atributo esencial del entendimiento humano, es el primero y el más grande de sus atributos*". De donde se sigue que no puede errar ni en cada uno de los individuos ni en el conjunto. En cuyo caso la discusión "es absurda e inconcebible". Ya hemos visto antes, para Donoso la infalibilidad es un tributo de la naturaleza sana y la humanidad originaria la poseía, sin duda. Perdida esta propiedad por el PO, Dios la restituye a la humanidad al instituir la Iglesia y dotarle de magisterio infalible. "Para este fin Dios instituyó la Iglesia inmortal, impecable e infalible. La Iglesia representa la naturaleza humana sin pecado, tal como salió de las manos de Dios, llena de justicia original y de gracia santificante; por eso es infalible". "*Sólo la Iglesia tiene el derecho de afirmar y de negar, y no hay derecho fuera de ella para afirmar lo que ella niega, para negar lo que ella afirma*". La prensa, la tribuna, el periodismo, las asambleas, los parlamentos que basan su trabajo en la discusión nunca podrán distinguir la verdad del error. "La intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado al mundo del caos. Su intolerancia doctrinal ha puesto fuera de discusión la verdad política, la verdad doméstica , la verdad social y la verdad religiosa; verdades primitivas y santas, que no están sujetas a discusión, porque son el fundamento de todas las discusiones"[53].

Todas ellas son estériles y llevan al escepticismo y relativismo doctrinal y práctico. "*La Iglesia sola, ha tenido el santo privilegio de las discusiones fructuosas y fecundas*... La teoría cartesiana según la cual la verdad sale de la duda como Minerva sale de la cabeza de Júpiter es contraria a la ley divina"[54].

Frente a la absurda, innecesaria, estéril discusión de racionalistas y liberales Donoso presenta el dogmatismo católico fundado en la infalibilidad de la Iglesia. Dogmatismo que se simboliza en la figura de lo que él llama cilindro católico: *"El catolicismo es a manera de aquellos formidables cilindros por donde no pasa la parte sin que después pase el todo. Por este cilindro formida-*

53 *Ib*., I, 3; II, 366-367. Donoso, con el Tradicionalismo teológico de su tiempo, enseñaba que Adán había recibido el don de la infalibilidad. Y que esta es una prerrogativa esencial de la mente humana cuando está sana, no viciada por el PO (*ib*., 66). Por eso, la existencia de una autoridad infalible es indispensable en la autoridad, en la sociedad humana: Después del PO esta propiedad Dios la mantiene sólo para la Iglesia católica, para el Papa. Tales eran los argumentos "casi metafísicos" con los que los Tradicionalistas católicos defendían esta prorrogativa del Papa. J. de Maistre es al gran promotor de esta idea en su obra "El Papa y la Iglesia galicana". Dentro de su papismo ilimitado afirma que "el Papa es el demiurgo universal de toda civilización": Para nuestro tema importa recordar que fueron los Tradicionalistas los que prepararon el ambiente religioso, cultural y hasta político para la definición que de esta doctrina hizo el Vaticano I en 1870. Y es indudable que el omnipresente dogma del PO estaba en la base ideológica de aquel Tradicionalismo.

54 *Ib*., I, 3; II, 368.

ble pasará, si no muda de rumbo, el socialismo con todos sus pontífices y todos sus doctores"[55]. Esta lógica implacable del cilindro que todo lo tritura a su paso, seduce a Donoso. Hombre de temperamento propenso a la lógica dura, rectilínea, inflexible, dogmatizante. Amigo, como otros muchos, de los famosos dogmas de granito que tanto consuelan a tantos teólogos católicos. "Humanamente hablando, el catolicismo debe sus triunfos a la lógica; si Dios no le llevara de la mano, su lógica le bastaría para terminar triunfante hasta los últimos remates de la tierra"[56]. La distinción entre la discusión católica y la filosófica se percibe también los resultados. La manera de discusión ejercida por el catolicismo "le ha dado en cada discusión una victoria". Por el contrario, el racionalismo en cuatro siglos de discusión sólo ha llegado a construir el panteón de sus derrotas"[57]. "*Es cosa digna de observación que todos los pueblos que, en vez de recibir la verdad han querido inventarla, es decir, que todos los pueblos que han dejado de ser verdaderamente católicos para ser puramente discutidores, han acabado por caer bajo el yugo de tiranías horrendas y hechos brutales*"[58].

Al finalizar la anterior exposición, nos quedan por descifrar dos enigmas en la explicación que Donoso hace de los temas tratados: su auténtica ojeriza contra la discusión, y la firmeza con que habla de que toda autoridad debe gozar de la prerrogativa de la infalibilidad para poder gobernar acertadamente. Tal vez logremos alguna explicación hablando del Tradicionalismo filosófico, teológico, político, cultural que está en la base primera de tantos razonamientos de Donoso aducidos en páginas anteriores.

El Tradicionalismo filosófico en la base del pensamiento de Donoso Cortés. Esta afirmación se encuentra ya subyacente en páginas anteriores. El Tradicionalismo filosófico y teológico es, en Donoso, fundamento radical y presupuesto indiscutido de su pensamiento político. En las páginas que siguen no le vamos a quitar el PO la dudosa gloria de ser el fundamento inmediato del pensamiento político de Donoso. Completamos esta afirmación desde otra perspectiva, indicando cómo la teoría filosófica del Tradicionalismo influye, de forma patente y constante, en los diversos momentos del pensamiento político de nuestro autor.

55 *Ib*., III, 5; II,514. "El sr. Proudhon pasará, como los demás, por el cilindro católico… con todas sus afirmaciones y negaciones", *l. c.* "La discusión aniquiló la religión; la discusión ha aniquilado los gobiernos"*, Exposición al rey D. Fernando*, VI; I, 61.

56 *Ensayo*, III, 3; II, 495.

57 *Cartas al director del "Heraldo*", II, 608-609.

58 *Ib*., II ,611. El tema de la incapacidad de la razón del hombre caído para conocer por sí sola la verdad y progresar, sin revelaciones sobrenaturales, *Bosquejos*, II, 2, 152.157. "La razón no ha sido dada al hombre para descubrir la verdad, sino para explicársela a sí mismo cuando se la muestren .Tan grande es su miseria, y su indigencia intelectual tan lamentable, que hoy es y no está cierto todavía de la primera cosa que hubiera podido averiguar , si en el plan divino hubiera entrado que pudiera averiguar por sí alguna cosa", *Ensayo,* III,9; II, 540. E *ib*., I, 3; II, 365.

Para llegar, por fin, a recordar cómo este Tradicionalismo filosófico y teológico, tal como lo utiliza Donoso, es históricamente inseparable de la doctrina del PO, aunque no se identifique con ella, como es obvio.

Los comentaristas del pensamiento donosiano parecen unánimes en detectar la influencia del Tradicionalismo en los escritos del marqués de Valdegamas. Difieren a la hora de precisar la amplitud y hondura de esta real influencia. Por otra parte, el Tradicionalismo presenta diversos matices en sus diversos profesantes. No puedo detenerme en matizaciones y me atengo a lo que yo he comprobado: la influencia que J. de Maistre, destacado Tradicionalista ejerce en los escritos de Donoso[59].

Completando esta referencia, hay que decir que Donoso Cortés no fue filósofo en el sentido técnico de la palabra: no recibió formación filosófica específica, no tuvo ninguna graduación universitaria en filosofía. Por eso, no le vamos a encuadrar del todo en el Tradicionalismo filosófico francés dominante en el ambiente cultural en que vivió. No es un defensor temático y sistemático de esta ideología. Sería más bien un usuario constante, acrítico, funcional de las ideas básicas del Tradicionalismo en momentos cruciales de su personal sistema de ideas político sociales. Para mejor comprender estos textos de Donoso hacemos alusión a los postulados generales del Tradicionalismo.

El Tradicionalismo filosófico como reacción contra la Revolución y contra la Ilustración. Desde esta perspectiva antirrevolucionaria estudia el Tradicionalismo filosófico el historiador F. Coppleston[60]. La Revolución (con mayúscula) es aquí la Revolución francesa de 1789. Ésta tiene un contenido preferentemente político social. Pero nosotros no olvidamos la concomitante revolución filosófica, cultural que significó la Ilustración. Frente a ambos fenómenos, tan

59 Mientras trabajaba sobre estos textos de Donoso, leía "Las Veladas de san Petersburgo" de Maistre. La influencia del conde de Maistre en el marqués de Valdegamas clara y reiterada. Pero con gusto señalo una diferencia favor del marqués. De Maistre dio texto y pretexto a que M. de Unamuno hable del "matadero del difunto conde José de Maistre". Sus textos hablan de la truculenta justicia divina , sobre la guerra divina como instrumento de la ira de Dios; sobre el verdugo como misterioso ejecutor de la justicia que nuca envaina su espada; sobre la exigencia de los sacrificios sangrientos , incluidos los humanos, para aplacar la justicia de Dios ofendido por el PO. Todo ello encuentra cierto eco en Donoso, pero sin las truculencias que ocurren en el conde de Maistre.

60 F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1980, IX, 21-36. L. LE GUILLOU estudia el tema bajo este epígrafe. "La contrarrevolución filosófica en Francia", en E. CORETH *et al.* (ed.), *La filosofía cristiana en el pensamiento católico del siglo XIX y XX*, *1. Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 1993, 431- 443. Otros estudios sobre el tema en 444- 490. El volumen tiene interés porque estudia el Tradicionalismo dentro del panorama más amplio de todo el pensamiento cristiano del siglo XIX. Hay allí un estudio sobre Donoso Cortés, pero no se le menciona entre los representantes de Tradicionalismo. R. MATE, *El ateísmo*, *un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del concilio Vaticano* I, Salamanca, Sígueme, 1973; 99-144. J. LACROIX, "Traditionalisme et rationalisme", en *Le sens de l'athéisme moderne,* Tournai, Casterman, 1959, 99-125.

estrechamente unidos, se alza este Tradicionalismo filosófico, antirrevolucionario, reaccionario por definición y por sus actividades.

Como representantes más importantes del Tradicionalismo se mencionan L. de Bonald (1754-1840), J. de Maistre (1753- 1821), F. R. de Chateaubriand (1768-1848 y F. R. Lammenais (1782-1854). J. Donoso Cortés no suele ser mencionado en la historia del la filosofía como Tradicionalista destacado. Porque, como decimos, él no es un defensor sistemático de tal filosofía, sino un usuario selectivo de sus ideas. Aunque, eso sí, es un usuario constante y patente.

No interesa hablar aquí de las peculiaridades de cada uno de estos representantes del Tradicionalismo. Éste, en su sentido más general y englobante podemos describirlo como la teoría filosófica según la cual las ideas básicas, necesarias para el desarrollo religioso, moral , espiritual, cultural y para el propio desarrollo y bienestar social, el hombre no tiene capacidad natural para adquirirlas por el desarrollo de sus innatas facultades intelectivas y volitivas. No son resultado del mero razonar humano, sino que tienen su origen una revelación divina primitiva que se va trasmitiendo de generación en generación, hasta culminar en la Iglesia católica.

Nos referimos al Tradicionalismo en su vertiente teológica. Efectivamente, los teólogos laicos de principios del siglo XIX: el conde de Bonald, el conde de Maistre y el marqués de Valdegamas son llamados *"Padres seglares de la Iglesia en el siglo XIX*". Si bien ninguno de ellos realizó estudios académicos, sistemáticos de teología. Pero sí utilizaron el Tradicionalismo filosófico- teológico como instrumento mental, apologético para defender al catolicismo de los ataques del racionalismo imperante y rampante en su tiempo. Con indudables rasgos de integrismo presentaban este sistema como la auténtica "Filosofía cristiana". La única, según ellos, bien fundada en la Revelación.

Algunas observaciones finales. No parece necesario prolongar más la exposición de la absorbente influencia que el dogma del PO logra en el pensamiento político de Donoso Cortés. Tampoco vamos a demorarnos en una crítica sistemática de su pensamiento al respecto. Por varios motivos. Ya, ocasionalmente, hemos ido dejando entrever nuestra opinión sobre aspectos puntuales, pero básicos, del pensamiento de Donoso. Además, tal juicio nuestro podría estar fuera de lugar. Porque, la circunstancia vital toda entera, cultural, sociopolítica, religiosa del marqués de Valdegamas y la nuestra son excesivamente distantes y distintas. Después de siglo y medio de progreso acelerado y de fondo. Donoso, como hemos recordado, no realizó estudios sistemáticos, académicos de teología. Fue autodidacta en este capo, y los libros que estaban más a su alcance eran los del conservadurismo teológico más duro, el Tradicionalismo. Los comentaristas descubren en Donoso numerosas imprecisiones teológicas que es muy

honrado disculpar. Ya indicábamos al comienzo que, en la lectura de las afirmaciones doctrinales de Donoso, hay que ser, por principio, "intérpretes flexibles y benévolos", pues él no era ni pretendía ser teólogo.

Como punto de partida y de constante referencia propone Donoso ese axioma: "*en toda gran cuestión política, va envuelta siempre una cuestión teológica*". Convenido, pero tengamos en cuenta que tanto el peligro de teologizar la política como el de politizar la teología es siempre muy fuerte, en ambas direcciones. Puede preguntarse si Donoso no utilizó, aunque fuese sin premeditación, su teología para justificar su personal pensamiento político.

La verdad teológica que Donoso seleccionó y en la que veía centrada todo su pensamiento político, lo hemos dicho con reiteración: *es el dogma del PO*. Pero resulta que este dogma, tal como lo utiliza Donoso, es "católico/universal" a medias, porque sólo tiene vigencia dentro del cristianismo "occidental", no del catolicismo oriental. Y, dentro del cristianismo de Occidente, el dogma del PO ha tenido presentaciones muy dispares: Agustín y agustinianos; jansenistas, protestantes; teólogos escolásticos como S. Anselmo y Duns Escoto. Sin mencionar las divergentes reformulaciones que se han intentado hacer en pleno siglo XX[61]. Donoso Cortés no tiene ideas propias sobre el tema. Eligió lo que el mercado teológico ofertaba en su tiempo. No veo que sea lícito encuadrarle plenamente en ninguno de los sistemas indicados. Pero, en mi opinión y a tenor de las frases que usa hablando del "hombre caído", le colocaría en las proximidades de la visión que los jansenistas y Pascal tenían sobre el PO, tan dura en sí y tan discutible en sus aplicaciones. Inaceptable para la ortodoxia católica de la Contrarreforma. Pueden releerse algunos de los textos donosianos aducidos anteriormente en este estudio.

La filosofía y teología política utilizada. Donoso Cortés, para vehicular su pensamiento político se sirve del Tradicionalismo filosófico teológico, como hemos mencionado. El mi opinión, el marqués de Valdegamas hizo aquí una elección desafortunada y casi heterodoxa, él tan sinceramente fiel a la enseñanza de la Iglesia católica. Pero en el entorno religioso teológico francés en que él vivió la elección por el Tradicionalismo era moralmente inevitable. Este Tradicionalismo se presentaba como la auténtica "Filosofía cristiana", "El sistema católico", "La Escuela católica". Tal denominación pudo seducir a Donoso que la recibió ingenuamente, en forma acrítica. Sin embargo, la auténtica "Filosofía

61 Las múltiples divergencias surgidas en torno a la explicación del dogma del PO han sido estudiadas pro A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1978. Se constata que no existe ahora mismo, entre los católicos, una que pudiera llamarse "opinión común" (*communis opinio*) en torno al PO. También existe una fuerte tendencia a eliminar del Credo católico esta vieja creencia. Opinión que sume y justifica A. DE VILLALMONTE, "Cristianismo sin pecado original", *o. c.* varias veces citado.

cristiana" de entonces (la que llamamos filosofía-teología política), la vigente en la Comunidad católica de siglos anteriores y posteriores, es la representada hombres como Tomas de Aquino, Duns Escoto, F. Suárez. Para estos doctores, el Tradicionalismo filosófico del siglo XIX resultaría inaceptable. Además, en años posteriores a Donoso y sin que éste pueda decirse personalmente afectado, hubo de intervenir el Magisterio para reprobar tesis importantes de este Tradicionalismo filosófico teológico[62].

En conexión con su teoría sobre el PO y su adopción del Tradicionalismo, las opiniones de Donoso sobre el origen de la autoridad y su función en la sociedad resultan inaceptables para cualquier politólogo católico del siglo XIII en adelante, después de la enseñanza de S. Tomás. Según hemos indicado, Donoso presenta una visión de la autoridad política de índole *descendent*e, según terminología del conocido investigador de la política W. Ullmann[63]. Y por ello, del todo propensa a la teocracia y a la hierocracia. Frente a ella está la visión *ascendente* propuesta por S. Tomás, Duns Escoto y teólogos católicos posteriores. En ella se propone, como sujeto primero de la autoridad política, a la Comunidad. Quien la delega en los gobernantes.

Especialmente en su *carta al cardenal Fornari*, Donoso ofrece un largo catálogo (aunque dice que "imperfectísimo") de los infinitos errores político-sociales profesados por racionalistas y liberales de su tiempo: la monarquía parlamentaria, el Parlamento elegido por sufragio popular universal en cualquiera de sus actuaciones, la libertad de prensa, de palabra de tribuna, la teoría de los derechos humanos. Hecho curioso, porque el marqués de Valdegamas es un defensor tenaz de la libertad humana como la más noble de su cualidades. Como se dice a veces en casos similares, Donoso defiende con denuedo la Libertad con mayúscula, la metafísica y trascendente, pero se olvida un poco de "las libertades" que los seres humanos necesitan en su vida social cotidiana. Finalmente, su aversión a la "discusión" liberal, sus loas al "cilindro católico" y a la "infaliblidad" de la autoridad, darán que pensar a cualquier auténtico demócrata cristiano del siglo XXI.

62 El Magisterio eclesiástico condenó varias proposiciones del teólogo y filósofo tradicionalista E. Buatain (DS 251-265; 265-279). En su contenido literal no podrían afectar a Donoso. Pero la reiteración y firmeza con la que el pensador extremeño habla de la incapacidad de la razón humana para conocer por sí misma las verdades básicas de la religión, de la ética, de la política llevarían lógicamente a las tesis de Bautein.

63 El investigador W. Ullmann en sus obras, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971. También, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1973, habla de una doble tendencia el explicar el origen de la autoridad: la descendente y la ascendente. La primera la propugnan los seguidores de agustinismo político .En ella influye poderosamente la teoría agustiniana del PO. Según ella, el "hombre caído", es incapaz de gobernarse a sí mismo sin la ayuda de la revelación. La ascendente es propugnada por Tomás de Aquino y la mayoría de los católicos posteriores.

Apologética de la negatividad-apologética de la positividad. D. Bonhoeffer es conocido como valeroso defensor y apologista del cristianismo en el siglo XX, frente al humanismo radical y brutal del nazismo hitleriano de la época[64]. Advierte que la mayoría de los apologistas (predicadores) siguen un método desacertado a la hora de proponer el Mensaje cristiano ante el hombre que llamamos convencionalmente "hombre moderno". Tipo de hombre que se considera a sí mismo como un hombre adulto, maduro y acabado, satisfecho del progreso innegable logrado con su trabajo de siglos, dotado de posibilidades de cara un futuro siempre mayor. Siguiendo un método que el califica de "apologética de la negatividad" (característico de metodistas y otros grupos similares) tales apologistas se dirigen a este "hombre moderno" tratándole (explícita o implícitamente) como hombre congénitamente tarado, viciado por el PO. Incapaz de comenzar, continuar o concluir nada conducente al auténtico y sostenido progreso de la sociedad, de la cultura humana. Nuestro Donoso y sus colegas Tradicionalistas del siglo XIX estarían del todo en esta línea de la "apologética de la negatividad". Me parece que los textos aducidos lo atestiguan.

Frente a tal apologética, la mejor tradición católica conoce la que llamamos *apologética de la positividad*.

En el siglo XIII, el llamado "averroísmo latino" comportaba una secularización radical, una repulsa no disimulada de la sabiduría cristiana tradicional. Para mostrar la racionalidad, la conveniencia y hasta la necesidad de una doctrina revelada gratuitamente por Dios a los hombres, Tomás de Aquino y Duns Escoto no les dicen a los filósofos que tengan la mente oscurecida, viciada por el PO. Por el contrario, les recuerdan a los filósofos que lo más noble y positivo de la mente humana: su positiva natural capacidad de conocer el ser en toda su universalidad. Y quien tiene esta capacidad natural tiene capacidad natural para conocer a Dios: *capax entis, capax Dei*. Más aún, en esta capacidad natural, óntica para conocer por sus propias fuerzas a Dos y en la apertura a recibir la nueva doctrina sobre el Infinito, consiste la máxima dignidad de la inteligencia humana. La que le da superioridad sobre los otros seres del universo.

En descargo y alivio de Donoso Cortés. Un teólogo católico del siglo XXI me parece que no puede menos de calificar el pensamiento político de Donoso de edificio elevado sobre arena. Aunque, entre las ruinas, podría encontrase algún elemento aprovechable, además de la excelente y noble intención del marqués de Valdegamas por luchar en defensa de los derechos de Dios y de su

64 D. BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Barcelona, Ariel, 1969, 200-202. Un comentario a este texto en A. DE VILLALMONTE, "Teología franciscana del Sobrenatural. Informe histórico y reflexión sistemática", en *Naturaleza y Gracia*, 48 (2000), 689-729; especialmente: "Teología del Sobrenatural y el impulso prometeico del hombre actual", 722-729.

Iglesia como buen Tradicionalista. Ya anteriormente hemos encontrado motivos razonables para atenuar el juicio negativo que, sobre el pensamiento político de Donoso, pudiera hacerse. Ahora intentamos esta tarea de benévola interpretación de las equivocaciones de nuestro autor desde otro doble punto de visto: la circunstancia vital en la que hubo de vivir Donoso y de ciertos aspectos de su idiosincrasia personal.

1) *Donoso Cortés y su circunstancia*. Según frase muy citada de Ortega y Gaset, "Yo soy yo y mi circunstancia". Por tanto, "Donoso Cortés es Donoso Cortés y su circunstancia".

La circunstancia vital toda entera en la que le tocó vivir: religiosa, política, social, cultural, el entorno en el que vivió Donoso Cortés se enmarca dentro de la primera mitad del siglo XIX. España, la nación en la que nació y se educó Donoso Cortés por esos años se encontraba en un situación de postración lamentable en todos los niveles de la vida[65]. A principios de siglo, Napoleón entró por España como un auténtico criminal, matador de hombres y destructor de pueblos, según denunció Goya en su inmortal cuadro de los fusilamientos del 2 de mayo. Comenzaron y se mantuvieron procesos revolucionarios y contra revolucionarios interminables. En los años treinta ocurrieron los decretos de desamortización y desmantelamiento de todas las estructuras eclesiásticas tradicionales, especialmente los centros de estudios eclesiásticos. Se inician de las guerras carlistas, un período de movimientos revolucionarios. El panorama de Europa no era mejor, sobre todo en Francia, donde más vivió el marqués de Valdegamas. Durante la primea mitad del siglo XIX también Francia, en el plano político y social, vivía en período de alta tensión entre revolucionarios y reaccionarios. Esta situación político social de Francia sin duda influye en configurar la circunstancia vital en la que trabajó Donoso. Pero nos interesa más directamente la situación en que se encontraba la teología y la Iglesia. En su libro sobre "Proudhon y el Cristianismo" H. De Lubac describe esta situación de ambas[66]. Proudhon nació en 1809, el mismo año que Donoso. Fueron rigurosamente contemporáneos y, como es sabido, rigurosamente antagónicos, al menos por parte de Donoso. En aquella primera mitad del siglo XIX la vida intelectual de la Iglesia era pobre, dice de Lubac. En su juventud Proudhon, aunque en plan de autodidacta, estudió con interés la teología dogmática "estudio bello y fecundo". Pero eligió como teólogo representativo del catolicismo,

65 Para hacerse una idea de la situación de la teología en España, en los comienzos del siglo XIX puede ayudar la breve, pero bien documentada, descripción de E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. III, Barcelona, Herder, 1992, 530-549. Bajo el significativo título, *Postración teológica en la península ibérica*. Por la documentación allí citada se percibe que la postración teológica allí descrita era también eclesial, política, social, cultural en general.

66 H. de Lubac, *Proudhon y el Cristianismo*, Madrid, Zyx, 1965; especialmente, 69-116.

romano y absoluto, a Bergier gran dogmatizante y reaccionario, patrono indiscutible del Tradicionalismo teológico. La escuela Tradicionalista dominaba todo el mundo intelectual eclesiástico de Francia. Proudhon se dejó dominar por ella y creyó ver en ella la doctrina tradicional de la Iglesia. Según relata de Lubac, Proudhon fue toda su vida un hombre preocupado por la teología. En su juventud, a nivel de autodidacta, estudió a fondo diversos problemas teológicos. Donoso diría de él que era un "antiteólogo". Y por ello sus pensamiento era más vigoroso y peligroso. Pero, en todo caso, Proudhon era un politólogo, su gran obsesión era la política, la sociología. Estudiando a fondo los problemas políticos es como llegó a tener experiencia de aquella frase que ya conocemos. "En toda gran cuestión política, va envuelta siempre una cuestión teológica". Se convirtió al ateismo porque le pareció descubrir que Dios (y su Iglesia) era el gran impedimento para realizar su ideal de Justicia perfecta.

Sólo un milagro del genio o de la Providencia podía librar a Donoso de ser contagiado por este conservadurismo teológico denso y generalizado. Parece que no se produjo el milagro.

2) *Donoso Cortés, "víctima inocente" de su creencia en el pecado original*. El teólogo protestante P. Ricoeur ha estudiado el problema del PO como no lo ha hecho nadie en tiempos recientes. Una de sus reflexiones conclusivas después de estudiar largamente el problema del PO no han dejado de darme que pensar durante decenios:

"Nunca podrá exagerarse el daño que infligió a las almas durante los primeros siglos de la cristiandad, primero, la interpretación literal de la historia de Adán, y luego, la confusión de este mito, considerado como episodio histórico, con la especulación ulterior, principalmente agustiniana, sobre el pecado original. Al exigir a los fieles la fe incondicional a este bloque mítico- a través especulativo y obligarles a aceptarlo como una explicación que se bastaba por sí misma, los teólogos exigieron indebidamente un «*sacrificium intelectus*» cuando lo que tenían que hacer en este punto era estimular a los creyentes a comprender simbólicamente, del mito, su condición actual"[67].

Nietzsche estimaba grandemente a Pascal, le apreciaba como a un excelente cristiano. Sin embargo escribió sobre él este texto. En general, piensa Nietzsche que el cristianismo ha declarado pecaminoso todo lo más elevado del hombre. *"El ejemplo más lamentable es Pascal, quien creía que su razón estaba corrompida por el pecado original, cuando por lo que estaba corrom-*

67 P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1979, 552-553. Sobre el tema ver A. DE VILLALMONTE, "Cristianismo sin pecado original", *o. c.* Los daños ocasionados por esta creencia en el interior del cristianismo se describen 163-251.Y luego el impacto (perjudicial) de la teoría del PO en la cultura occidental", 253-273.

pido era precisamente por su cristianismo"[68]. Es decir, no estaba viciada su mente por una realidad objetivamente existente, el "pecado original", sino por su "creencia subjetiva" en el PO y por ponerla en el centro de su cristianismo.

Donoso Cortés es un alma grande y noble, gemela espiritual del gran cristiano que fue Pascal. El marqués de Valdegamas fue un católico profunda y consecuentemente creyente y hasta afectado por claras tendencias místicas. También Donoso habla de la corrupción de la razón humana por obra del PO en expresiones más duras que las de Pascal. Pues bien, no tengo inconveniente en aplicar a Donoso el juicio de Nietzsche sobre Pascal: Lo que estaba viciado en Donoso Cortés no era su razón, su libertad, su corazón. Confiesa de sí mismo que siempre tuvo un "*sentimiento exquisito por la bellaca moral y una ternura de corazón que llega a ser un flaqueza*". Por mi parte, estoy seguro que Donoso Cortés fue concebido sin mancha del pecado original (como ningún ser humano). Lo que de vicioso, corrompido había en el alma noble y plenamente cristiana de Donoso Cortés era su "creencia subjetiva" en la doctrina del PO. Tal "creencia" (en sí equivocada) le impulsaba los razonamientos tortuosos, oscuros mediante los cuales llegó a las lamentables expresiones que hemos encontrado en sus escritos, referidas al "hombre caído". Donoso Cortés no es víctima del "pecado original" como realidad objetiva que existiese en el campo de los seres reales, sino "víctima inocente" de su creencia personal, tan intensa, en semejante doctrina.

3) Donoso Cortés, profeta de la utopía cristiana de la civilización del amor. En la reviviscencia de los estudios sobre Donoso Cortés ocurrida en la mitad del siglo XX el pensador extremeño fue presentado y alabado como profeta, vidente genial de los temibles regímenes revolucionarios que desolaron a Europa en ese siglo. Nosotros dejamos esas investigaciones en su propio tamaño, con sus propios merecimientos. Donoso Cortés sería el profeta genial del futuro triunfo del reinado del Anticristo. Sin embargo, pienso que es tema muy actual, laudable y positivo del pensamiento de Donoso Cortés, el que podría desarrollarse bajo este título: "*Donoso Cortés, profeta de la utopía cristiana de la civilización del amor*"[69]. Es decir, Donoso visto como un profeta del

68 F. Nietzsche, *El anticristo*, n.10. L. Kolakowski habla de "la religión triste de Pascal", en el libro*, Dios no nos debe nada*, Barcelona, Herder, 1996, 139-240. Su cristianismo es triste porque está fundado sobre la "miseria" (*misère*) humana producida por el PO. Trabajaba influenciado por el sufrimiento que le causaban sus varias flaquezas físicas y psicológicas. Como decía Voltaire (cita de Kolakowski, *ib*.) este sublime misántropo creía que todo el universo estaba lleno de los sufrimientos que él experimentaba. Y ello como consecuencia del pecado de Adán.

69 Este estudio se ha publicado en la revista *Cauriensia*, 2 (2007), 259-278, con el título: "Utopía cristiana de la civilización del amor según J. Donoso Cortés". También en M. Lázaro (ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI* Deus caritas est, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2007, 259-278.

reino de Cristo, reino de justicia, de paz y de amor. Y, en relación con este trabajo nuestro que ahora finaliza, podría ser presentado como uno de los motivos que existen para aliviar el peso de la crítica negativa que me parece indispensable hacer, en sus líneas generales, al estudiar pensamiento político teológico de Donoso. Por otra parte, no sé si existe o, al menos, no he podido leer ningún estudio sobre esta vertiente luminosa del pensamiento del marqués de Valdegamas. Que merece ser atendida como tema de grata actualidad. Y que, por tanto, puede pensarse que ha estado inmerecidamente olvidada.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 427-438, ISSN: 1886-4945

"LAS CONCEPCIONES DEL ALMA SON LAS MISMAS PARA TODOS" (ARISTÓTELES, *PERI HERMENEIAS*, 16ª 5). INTERPRETACIÓN DE S. ALBERTO MAGNO DEL UNIVERSALISMO ARISTOTÉLICO

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra

Resumen

Alberto Magno en su paráfrasis al *Peri hermeneias* comenta la afirmación de que "las concepciones del alma son las mismas para todos", relativizando el universalismo aristotélico. La unidad de concepciones forma una unidad específica, y no numérica; además, el contenido de esas concepciones varía en cada hombre. Si son comunes a todos los hombres, es porque intencionalmente remiten a "una misma realidad": así pues Alberto reconduce el problema a la afirmación aristotélica de que "las cosas son las mismas para todos".

Palabras clave: Alberto Magno, alma, antropología, conocimiento, H. Arens.

Abstract

Albert the Great in his paraphrase to *Peri hermeneias* comments the statement that "the conceptions of the soul are the same ones for all", relativizing the Aristotelian universalism. The unit of conceptions form a specific and nonnumeric unit; also, the content of those conceptions varies in each man. If they are common to all the men, it is because intentionally they remit "oneself reality": therefore Albert returns the problem to the Aristotelian statement that "the things are the same ones for all".

Key words: Albert the Great, soul, anthropology, knowledge, H. Arens

En los primeros capítulos del *Peri hermeneias,* Aristóteles parece plantear una tesis ingenuamente universalista, según la cual a pesar de la diversidad de lenguas, todos los hombres compartimos unas mismas concepciones mentales: "Y así como las letras no son iguales para todos, tampoco las voces son iguales; pero lo primero de lo que éstas son signos, es decir, las concepciones del alma, son las mismas para todos; y aquello de lo que éstas son semejanzas, es decir, las cosas, son también iguales"[70].

El análisis del esquema que se encuentra subyacente en este texto indica un triple nivel de entidades relacionadas entre sí.

1) El primer nivel es el *lingüístico*, constituido por las palabras de una lengua determinada (ya sean palabras escritas, ya sean palabras emitidas mediante sonidos). Las palabras son signos lingüísticos. Por lo que tienen de signos son intencionales, puesto que remiten a una realidad distinta de sí: las concepciones mentales. Si las palabras fueran autorreferenciales perderían su carácter formal de signo[71]. En cuanto que "lingüístico" la relación que se establece entre el signo (la palabra) y lo significado (las concepciones mentales) es convencional. La diversidad de letras, sonidos y grafías es un dato de experiencia que avala suficientemente la convencionalidad lingüística sujeta entonces a la relatividad y particularidad cultural. La relación convencional entre palabra y concepción mental es una *relación semántica.*

2) El segundo nivel es el *gnoseológico* y viene constituido por las concepciones o "pasiones" del alma, es decir, la representación intencional generada en la mente una vez entendido el sentido de las palabras. También en este nivel hay intencionalidad, porque los conceptos son "signos formales", es decir, se agotan en su puro remitir; dejarían de ser formalmente signos si fueran autorreferenciales: sólo en la medida en que re-presentan la realidad son concepciones del alma. Entre el concepto y lo real se da una *relación representativa*, que es "natural", y por tanto, no sujeta a convención[72]. Aristóteles afirma taxativamente que dicha representación es común a todos los hombres. Esta afirmación

70 Aristóteles, *Peri hermeneias,* 16ª 5. Utilizaré la edición griego-castellano de A. García Suárez y J. Velarde Lombraña, Valencia, Teorema, 1981.

71 Cuando con el término *hombre* nos referimos a la naturaleza humana o a este hombre determinado el signo formalmente significa eso mismo significado; pero si con ese término nos queremos referir a la palabra *hombre* estamos refiriéndonos al significado material del signo, y como tal no es intencional, sino autorreferencial.

72 Tanto en la relación semántica como en la representativa hay intencionalidad; sin embargo "esta misma intencionalidad se ve revestida de un carácter convencional o cultural en el caso de las palabras, mientras que es en sí misma natural en el caso de los conceptos". A. Llano, *El enigma de la representación,* Barcelona, Síntesis, 1999, 126.

afecta decisivamente a las doctrinas lógicas: sin la universalidad de leyes del pensamiento, se hace imposible una ciencia lógica[73].

3) El tercer nivel es el *ontológico* o real: las cosas exteriores a las que se refieren las representaciones mentales. Según Aristóteles, la realidad exterior está también revestida de la universalidad de las representaciones mentales, porque en última instancia la realidad es la misma para todos. El lenguaje y el pensamiento nacen de lo real y se refieren a lo real, como un principio extrínseco y previamente constituido[74].

Muchas cuestiones quedan esbozadas en este esquema, pero quisiera ahora dejar sólo apuntado que la aproximación aristotélica al problema lingüístico parte de la misma experiencia fenomenológica: en la experiencia común oímos sonidos articulados o interpretamos grafías que remiten a representaciones mentales; éstas a su vez hablan de una realidad exterior que es anterior y previa a toda expresión lingüística. La aproximación fenomenológica de Aristóteles presupone, por tanto, una ontología realista: lo real funda lo mental, que a su vez, da razón de lo gramatical o lingüístico. La realidad exterior posee una entidad por sí misma independiente de la mediación cognoscitiva que cada hombre pueda llevar a cabo. Lo que resulta más difícil aceptar del "realismo" aristotélico es que las representaciones mentales sean las mismas para todos, siendo así que cada individuo posee "sus" propias concepciones. Incluso, las representaciones intencionales generadas en el seno de una civilización o cultura pueden tener poco o nada que ver con la idea de esa misma realidad forjada en el seno de otra cultura lingüísticamente diversa. En definitiva, parece que en la experiencia común las concepciones del alma no son las mismas para todos, sino muy diversas; y en ocasiones incomparables entre sí. Y ésta es la base implícitamente presente en los relativismos lingüístico y cultural. "El *mundo real* viene construido en gran medida, de modo inconsciente, sobre las costumbres lingüísticas del grupo (…). Los mundos en que viven sociedades distintas, son mundos distintos y no simplemente el mismo mundo con etiquetas distintas"[75].

73 Acerca de la universalidad de la lógica aristotélica y la crítica de los gramáticos árabes cfr. M. T. Larkin, *Language in the Philosophy of Aristotle,* The Hague, Monton, 1971; A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et Grammaire arabe. Étude et documents,* Paris, J. Vrin, 1983; J. Jolivet, "Esquisse d'un Aristotote arabe", en M. A. Sineceur (ed.), *Pensar avec Aristote,* Toulouse, Erès, 1991, 182; P. Thillet, "L'Aristote arabe", en *Ib.,* 795-796; A. Elamrani-Jamal, "Logique et Grammaire", en *Ib*., 813.

74 "Las *cosas* de las que habla Aristóteles son lo extramental y extralingüístico que constituye el origen y el fin del pensamiento y del lenguaje acerca de ellas. No son un componente material o formal del conocimiento y del lenguaje: son su principio extrínseco. Por eso son las mismas para todos los hombres, con independencia de su lenguaje y su cultura". A. Llano, "El enigma de la representación", *o. c.*, 125.

75 A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento,* México, Grijalbo, 1967, 98. Del mismo modo Sapir y Whorf sostienen que nuestro acceso al mundo está predeterminado por las estructuras lingüísticas.

De este modo, no existiría un pensamiento universal, sino que el pensamiento sería siempre relativo a la lengua aprendida[76].

Las palabras del *De interpretatione* fueron ampliamente debatidas por los comentadores medievales, tanto árabes como latinos. En mi exposición desearía centrarme en la interpretación de S. Alberto Magno, autor que sirvió de puente entre el mundo latino y el árabe a lo largo del siglo XIII, y se encontraba en condiciones de aportar una visión contrastada del universalismo aristotélico.

En las paráfrasis sobre el *Peri hermeneias* Alberto Magno aborda directamente el núcleo del problema: ¿Existen intenciones universales por encima de las particularidades lingüísticas? Siguiendo a Aristóteles, afirma el dominico alemán: 1) Las voces y letras varían por la libre institución de los pueblos; 2) Las concepciones mentales (*intentiones*) son las mismas para todos los hombres; 3) La realidad exterior a la que las *intentiones* remiten es la misma para todos. Alberto Magno se encargará de revisar críticamente los diversos niveles de la argumentación aristotélica[77].

1. LA DIVERSIDAD DE LETRAS Y SONIDOS

La primera objeción que se plantea San Alberto se dirige contra la evidencia de la disparidad de grafías y sonidos propios de cada lengua. Contra el parecer común, Alberto Magno propone la objeción de que las voces son, en realidad, las mismas para todos. Así, por ejemplo, la voz *homo* permanece siempre la misma y no varía por variar el sujeto que la pronuncia[78]. El presu-

Sin embargo, este determinismo lingüístico –argumenta Llano- no impide ser formulado con carácter de validez universal. Cf. A. Llano, "El hombre y su mundo", en *El futuro de la libertad,* Pamplona, Eunsa, 1985, 42-43.

76 Cfr. B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad,* Barcelona, Barral Editores, 1971, 158.

77 Para la redacción de su paráfrasis al *De Interpretatione* Alberto Magno se sirvió de la versión de Boecio y sus comentarios, junto a los de Alejandro de Afrodisia y Porfirio. Además, contaría con la versión latina del comentario de Alfarabi, Avicena y Algazel. Sin embargo, parece ignorar el comentario de Averroes. También es preciso apuntar la influencia decisiva de los gramáticos, comentadores de Prisciano, a los que no cita expresamente pero sigue muy de cerca en algunos pasajes. Tal es el caso de Roberto Kilwardby y Martín de Dacia. Cfr. J., Isaac, *Le « Peri Hermeneias » en Occident. De Boèce a Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote,* Paris, J. Vrin, 1953, 96-97; H. A. G. Braakhuis y C. H. Kneepkens *Aristotle's «Peri Hermeneias» in the Latin Middle Ages: essays on the commentary tradition*, Groningen, Ingenium Publishers, 2003, 180. Sobre la influencia de la filosofía árabe en la lógica albertina, cf. B. Tremblay, "Albert le Grand : De ce qui vient avant la logique", en *History and Philosophy of Logic*, 25 (2004), 165-203; R. F. Washell, "Logic, language, and Albert the Great", en *Journal of the History of Ideas,* 34 (1973), 445-450; E. Chavarri, "El orden de los escritos lógicos de Aristóteles según San Alberto Magno", en *Estudios Filosóficos*, 9 (1960), 97-134.

78 "*Adhuc probatur videntur, quod voces sunt eaedem apud omnes: quia haec vox, homo, a quocumque pronuntietur, semper est eadem: et similiter est de aliis vocibus pronuntiatis*", Albertus

puesto del que se debe partir para que esta objeción tenga algún sentido[79] es que la voz, una vez emitida, equivale a un hecho físico que acontece en el mundo, algo exterior y extrínseco al sujeto que la ha pronunciado o al que ha recibido esa emisión de voz. La voz así considerada es una cierta entidad "física", con unas propiedades determinadas independientemente de su representación intencional: como cualquier objeto físico, con sus características de color, tamaño, peso, etc.; esa "cosa objetiva" posee una realidad previa e independiente a la percepción que cada individuo pueda tener de ella.

Para resolver esta objeción Alberto distingue un doble modo de considerar la voz: en cuanto que es una cierta sustancia con una cantidad discreta es una realidad del mundo físico; desde esta perspectiva la voz es la misma para todos[80]. En otras palabras, nuestro autor se está refiriendo a materialidad física del sonido, en sus tonos graves o agudos, como corresponde a cualquier otro sonido de la naturaleza, pero sin remitirse a ninguna concepción o *intentio* mental[81]. Así considerada la voz se hace autorreferencial, es decir, despojada de todo carácter intencional. El otro modo de considerar la voz es formalmente, esto es, en cuanto intencionalmente significativa de una intención mental[82].

Este es el sentido en el que Aristóteles habla de la diversidad de voces, porque esa voz ha sido instituida *ad placitum* por una comunidad lingüística y varía con ella[83]. La relación entre la materialidad física y el contenido intencional no es "natural", porque no hay nada de la voz que incluya en sí misma la representación de un contenido mental más que otro. Para salvar esa distancia que la naturaleza por sí misma no puede colmar es preciso el acuerdo entre los hombres para ligar una voz con una representación intencional[84]; de este modo se origina la variabilidad lingüística.

Magnus, *Liber I Peri hermeneias,* en *Opera Omnia* (tomo 1), ed. A. Borgnet, Vives, Parisis apud Ludovicum 1890; tratado II, capítulo 3, 385b.

79 No ha dejado de sorprender esta objeción albertina; Arens, por ejemplo, la considera ridícula, y duda incluso de que esté correctamente transcrita. Cf. H. Arens, *Aristotle's Theory of Language and his Tradition. Texts from 500 to 1750*, Amsterdam-Philadelphia, North-Holland Publishing Company, 1984, 387.

80 "*Ad id autem quod obiicitur de voce, quod sit eadem apud omnes, dicendum est, quod vocis est duplex consideratio. Una quidem secundum vocis substantiam secundum quod est discreta quantitas: et sic vox est una de rebus naturae et eadem apud omnes*". *Liber I Peri hermeneias,* II, 3, 385b.

81 "*Quamvis enim tympanus auris pulset inquantum est res naturae et secundum quod est acuta vel gravis, quod accidit ei inquantum est res naturae: tamen non ordinatur ad designandum animae et intellectus passionem*", *Ib.*

82 *"[…] tamen non ordinatur ad designandum animae et intellectus passionem, nisi inquantum est figurata et certis elementis determinata, et sic significativa*". *Ib.*

83 "*Alio modo consideratur vox prout institutum signum ad significandum sub certa figura et certis elementis, et sic est ad placitum, et non eadem apud omnes*". *Ib.*

84 Sobre el origen de la institución como la causa de la significación, cf. H.A.G. Braakhuis & C.H. Kneepkens**,** "Aristotle's «Peri Hermeneias»", *o. c.*, 194.

Alberto apunta además que la diferencia esencial entre el mundo animal y el humano se sitúa precisamente en la capacidad que el hombre posee de generar significado, esto es, de referirse a las concepciones intelectuales y al mundo externo; mientras que el mundo animal sólo alcanza a emitir sonidos manifestativos de su propia subjetividad y no directamente referidos al mundo exterior[85].

2. LA DIVERSIDAD DE LAS CONCEPCIONES DEL ALMA

Todavía no hemos abordado el asunto más controvertido: ¿existe una universalidad de concepciones del alma tanto al nivel individual como social o cultural? Si la respuesta fuera negativa se estaría admitiendo un cierto relativismo lingüístico y gnoseológico. La centralidad del problema obliga a Alberto a detenerse cuidadosamente en esta cuestión, mediante el examen de diversas objeciones.

La primera objeción se presenta así: los accidentes varían según la diversidad del sujeto y las concepciones del alma son accidentes del alma intelectual; el alma intelectual no es la misma para todos; luego tampoco las concepciones del alma son las mismas para todos[86]. La respuesta albertina se basa en la distinción entre unidad numérica y unidad de naturaleza. En efecto, existe una diversidad numérica de almas, y por tanto son también diversas las concepciones intelectuales. Sin embargo, es cierto que existe una unidad de naturaleza común a toda alma humana[87].

No obstante, Alberto Magno debió considerar insuficiente esta respuesta y más adelante vuelve a responder a la misma objeción. Explícitamente elude

85 "*Et est solius hominis sic vocare: propter quod animalium brutorum imperfecta ratione voces sunt: quia sunt inarticulatae, et nullius ad extra designativae, sed in vocante significant affectum. Secundum hoc ergo quod voces a nobis sunt, sic diversae sunt secundum institutionem diversorum*". *Liber I Peri hermeneias,* II, 3, 385b. Aquí se encuentra apuntada la diferencia entre voz y palabra subrayada de manera acertada por Araos: "tanto la voz como la palabra son entidades semánticas, o sea, son signos de otras cosas y cumplen una función comunicativa análoga. Pero al mismo tiempo difieren con respecto a un aspecto determinante […]: la cualidad de lo *significatum*: afecciones de carácter sensible la voz, y nociones abstractas y universales la palabra". J. Araos San Martín, *La filosofía aristotélica del lenguaje,* Pamplona, Eunsa, 1999, 61.

86 "*Obiiciunt enim quidam dicentes, quod intellectus sive passiones intellectus non sunt eaedem apud omnes. Accidens enim variatur secundum subiecti diversitatem: passio autem est accidens intellectualis animae: anima intellectualis vero non est eadem apud omnes: igitur nec passiones eaedem sunt apud omnes*". *In I Peri hermeneias,* II, 3, 385a.

87 "*Et quod dicitur, quod non est una anima apud omnes, dicendum quod hoc modo loquendi falsum est. Est enim una anima apud omnes unitate naturae producentis, sed non unitate numeri*". *Ib.* De hecho Alberto Magno asienta explícitamente las leyes del pensamiento en la actividad psíquica del alma humana, y se remite al *De Anima* aristotélico a la hora de fundamentar la universalidad de naturaleza. Cf. A. Stagnitta, *La logica formale in Alberto Magno (1193-1280): La scienza e la ricerca nel Medioevo*, Palermo, Mazzone, 1984, 64.

tratar del problema de la unidad del intelecto, tan vivo en las discusiones de la época, pero reconoce que ni la potencia intelectual, ni la especie inteligible es la misma para todos; pero el objeto del intelecto (es decir, lo inteligible) sí es común a todos los hombres[88].

El dominico alemán parece advertir que se trata de un problema todavía no completamente resuelto, puesto que reaparece poco después con otra formulación. Si las intenciones del alma fueran las mismas para todos, se seguiría que todos los hombres tendrían la misma ciencia, lo cual es manifiestamente falso[89]. ¿Cómo explicar entonces las diferencias de sabiduría entre los diversos sujetos? En efecto, cada individuo humano posee su propia inteligencia, con sus correspondientes especies inteligibles procedentes de la propia experiencia sensible. No obstante, para Alberto la ciencia como conjunto de realidades susceptibles de ser conocidas, es común a todos los hombres. ¿Cómo conciliar estos dos extremos?

En primera instancia, la respuesta de Alberto no deja de provocar cierta perplejidad, puesto que se atribuye la desigualdad de ciencia entre los hombres a la voluntad y libertad humana. La ciencia, en cuanto conjunto de verdades que pueden ser conocidas por el hombre, no depende de la voluntad humana (raíz de la diversidad), sino que al fundamentarse en las cosas mismas es natural (y por eso universal). A este propósito apunta la distinción entre ciencia (objetiva y universal) y doctrina (individual y dependiente de la voluntad). En la medida en que la aprehensión de la ciencia interviene la libre voluntad humana, entonces varía de un individuo a otro puesto que participa de modo diverso de la misma ciencia. Sin embargo, Alberto Magno no menciona otros factores de diversidad, como pueden ser la distinta capacidad intelectual o la educación recibida. Esta participación diversa en cada individuo en la ciencia Alberto la denomina "doctrina"[90].

88 "*Quod autem dicitur, quod unus intellectus est apud omnes vel non est, altioris est negotii quam hic possit determinari. Tamen quantum nunc sufficit, dicimus quod intellectus qui est potentia intelligibilis, non est idem apud omnes, nec intellectus speculativus qui est species in anima potest esse idem apud omnes, nisi per modum qui supra paulo ante dictus est. Sed intellectus relatus ad intelligibile, est idem apud omnes per hoc quod intelligibile est idem apud omnes*". *In I Peri hermeneias,* II, 3, 386b.

89 "*Adhuc autem ex quo similitudines rerum quae sunt passiones in anima sunt eaedem apud omnes, sequitur quod scientiae rerum eaedem apud omnes: igitur doctrinae rerum erunt eaedem apud omnes: quod manifeste apparet esse falsum*". *In I Peri hermeneias,* II, 3, 385b.

90 "*Ad id autem quod obiicitur de scientia, quod sit eadem apud omnes, dicendum quod scientia sequitur naturas rerum de quibus est scientia, et sic non diversificatur a nostra institutione, et ideo remanet hoc modo eadem apud omnes. Sed non sequitur hoc de doctrina: quia doctrina est actus docentis, qui procedit a voluntate quae non est eadem apud omnes: et ideo unum et idem scibile unus docet sic, et alter aliter*". *In I Peri hermeneias,* II, 3, 386b.

Parece evidente que en la argumentación albertina está latiendo la distinción entre naturaleza y convención que está en la base de la distinción entre universalidad lógica y particularidad gramatical. La naturaleza común, previa a la libre institución humana, es la condición de universalidad, mientras que la libre institución de los hombres es la causa de las diferencias y particularidades. En realidad las segundas intenciones, objeto de la lógica, en cuanto que representan una realidad "natural" poseen un carácter universal; pero en cuanto que son fruto de las potencias particulares de cada hombre están ya impregnadas de libertad, lo que propicia la diversidad.

En realidad Alberto Magno está afirmando que cada hombre posee sus propios conceptos numéricamente diversos de los demás; pero si la realidad a la que se refiere el concepto es la misma, entonces hay una comunidad de referencia entre los hablantes. Este parece ser el nervio de la argumentación albertina. Sin duda el contenido del concepto de caballo que posee un niño, varía mucho del de un adulto (y más si éste es un ganadero dedicado a la cría de caballos), pero no hasta el punto de que no se refiera a otro ser distinto del caballo. Ambas concepciones mentales tienen en común la remitencia a una misma realidad, aunque varíen en cuanto a la riqueza de contenido semántico. Lo esencial de las concepciones del alma es su valor intencional y no la riqueza de contenido concreto que puede variar –y varía de hecho- en los diversos hombres[91]. Lo verdaderamente relevante de lo concebido por el alma es que "intencionalmente se dirige a una realidad con una entidad específica". La idea que un niño y un criador de caballos puedan poseer de un individuo de naturaleza equina variará, pero desde el momento en que esa idea es "idea de caballo" es la misma, puesto que ambas se están refiriendo a una misma realidad esencial. Si esto es así no hay espacio a la libre decisión y convención de los hombres, puesto que la "idea de *x*" incluye esencialmente la relación a *x.* En otros términos, la intencionalidad del concepto es natural, y no convencional (como sucede en la intencionalidad lingüística): existe una relación esencial y necesaria entre la "idea de *x*" y la "realidad *x*" significada. En cuanto al contenido poseído y a la potencia intelectual, la diversificación es patente; pero en la medida en que la *intentio* está remitiendo a una misma realidad esencialmente inteligible, la concepción mental es común a todos los hombres que posean dicha representación intencional. Las diferentes concepciones del alma son en realidad diferencias accidentales, desde el momento en que lo esencial de la idea de caballo es que "represente efectivamente a un caballo". Por el contrario, si se dijera que las concepciones

91 En la distinción entre el contenido de un concepto y su valor intencional se basa la diferenciación escolástica entre concepto objetivo y concepto subjetivo.

del alma fueran esencialmente diversas, se afirmaría entonces que la idea que un griego posee de caballo, podría corresponderse a la idea que un árabe tiene de camello, lo cual parece un absurdo, puesto que sólo la representación intencional de caballo, es realmente la idea de caballo. Es, pues, la realidad misma la que garantiza la universalidad propia de las *intentiones* lógicas. Por esta razón, en última instancia, el problema se acaba desplazando a la tercera cuestión: si la realidad misma es común a todos los hombres.

3. LA DIVERSIDAD DE LO REAL

Así pues, el problema acerca de la universalidad gnoseológica se ha visto reconducido, en última instancia, al mundo real. Se diría que Alberto Magno ha conseguido diferir el problema, pero que ahora se encuentra forzado a dar la razón última de su argumentación: las concepciones del alma son las mismas para todos porque remiten en definitiva a una misma realidad que todos los hombres compartimos. Sin embargo, la experiencia común parece mostrar más bien la diversidad de paisajes, climas y especies animales. Así recoge Alberto Magno la última objeción a la tesis aristotélica: "Todavía se puede objetar que las cosas no son las mismas para todos; puesto que los climas y los lugares habitables e inhabitables hacen variar las especies y las naturalezas de las cosas entre individuos diversos: luego, no son las mismas para todos"[92]. Para Arens ésta es la objeción más importante que se puede hacer al universalismo aristotélico; objeción que ningún intérprete de Aristóteles se había llegado a formular explícitamente[93]. Sin embargo, la respuesta de Alberto Magno –dice Arens- no parece probar nada[94].

En efecto, la respuesta de Alberto parece eludir el problema, remitiéndose a lo ya afirmado anteriormente. La diversidad nace por la institución humana, por la libre decisión de la voluntad de los hombres, mientras que lo que procede de la naturaleza de las cosas es causa de la universalidad. También las representaciones intencionales son las mismas para todos en cuanto que están causadas por la misma realidad. La naturaleza de las cosas (ya sea en la realidad exterior, o ya sea en el alma) es la misma para todos, y por eso causalmente, posee un

92 "*Adhuc autem instant probantes, quod res non sunt eaedem apud omnes: quia climata et loca habitabilia et inhabitabilia variant species et naturas rerum apud diversos: ergo res non sunt eaedem apud omnes*". *In I Peri hermeneias,* II, 3, 385b.

93 Cf. H. Arens, "Aristotle's Theory of Language", *o. c.*, 387-388.

94 "What Albert himself says is unsatisfactory, first, because he does not enter upon the argument proper, but rather eludes it; second, because he proves nothing". *Ib.*, 388.

carácter universal; si bien es cierto que cada representación inteligible es numéricamente diversa en cada hombre[95].

Arens se muestra crítico con el texto albertino porque cierra en falso la cuestión decisiva, oscureciendo además la doctrina aristotélica de la identidad[96]. La identidad se acaba reduciendo a la identidad de una misma sustancia que causa las concepciones del alma. La totalidad de lo real sería así una única y la misma sustancia. Esta sustancia común –la *natura causante* de la que habla Alberto-, ¿es una gran sustancia cósmica?, ¿se trata de una sustancia física compuesta por los cuatro elementos?, ¿qué principio mantiene unida a esa sustancia única que se presenta bajo apariencias tan diversas?[97].

La respuesta de Alberto parece dejar sin responder el hecho de que muchos hombres no poseerán las especies de aquellas realidades de las que no posean experiencias sensibles. Así por ejemplo, es difícil que un beduino posea la especie inteligible de "igloo", de "pingüino" o de "oso polar"; así como una población esquimal aislada no poseerá la especie inteligible de "oasis del desierto", o "arenas movedizas". La realidad exterior no causa entonces "las mismas concepciones del alma", sino más bien especies inteligibles diversas. Llevando hasta sus últimas consecuencias la objeción deberíamos concluir en la constatación de la diversidad. Puesto que los hombres habitan en mundos físicos distintos, ¿por qué seguir manteniendo un ingenuo universalismo y no aceptar más bien la inconmensurabilidad de los mundos alejados físicamente entre sí en el espacio y en el tiempo?

95 "*Ad haec autem et consimilia non est difficile respondere per antedicta. Et quamvis hic multa ab aliis dicta sint, nos tamen secundum propositam intentionem dicimus, quod illud manet idem apud omnes quod ex nobis, id est, ex voluntate nostra, et ex institutione nostra non accipit diversitatem. Et quia passionum in anima generatio est ad modum naturae in hoc quod ad speciem moventis generatur in anima passio, et res similiter non a nobis est, sed a natura, ideo res et passiones manent eaedem apud omnes, non eaedem numero, vel proprio, vel genere, sed natura causante, vel extra vel in anima, et a voluntate hominis non diversificatae*". *In I Peri hermeneias,* II, 3, 385b.

96 Cf. H. ARENS, "Aristotle's Theory of Language", *o. c.*, 388.

97 "[…] *natura causante* seems to correspond to his *idem natura* or *idem per naturam supositi* (the same by nature or by the nature of the substance). But if identity consists in the oneness of substance, what is the common substance of the four elements and of grass and rock ands stang? Is it not nature itself, which is here seen as the universal force that brings forth everything, and at the same time as all the things brought forth together: the world? Albert seems not to notice that in trying to refute an anonymous objection against the sameness of the things he hilmself contradicts Aristotle". *Ib.*, 388-389.

4. CONCLUSIÓN

La interpretación albertina del fragmento aristotélico conduce a una relativización del universalismo propuesto por el Estagirita. En efecto, la *intentio* del alma no es numéricamente la misma para todos, pues cada individuo posee sus propias especies inteligibles; se trata por tanto de una unidad específica. Por otro lado, el contenido de cada especie inteligible varía en cada individuo: cada hombre posee su propia "doctrina" que es una participación individual de la "ciencia" universal. Por eso, el contenido semántico de la *intentio* varía: un sabio posee un conocimiento más rico de las cosas reales que un niño. Por último, las especies inteligibles de cada hombre no son las mismas, pues éstas dependen de las experiencias sensoriales, y éstas a su vez dependen de la realidad física (ambiente, paisaje, etc.) en donde vive cada hombre.

Pero el núcleo de la doctrina aristotélica sobre la universalidad de nuestras concepciones del alma permanece intacta: es posible seguir hablando de una comunidad de representaciones intelectuales, porque dichas intenciones remiten a una realidad objetiva: es decir, si "las concepciones del alma son las mismas para todos" es porque "las cosas son las mismas para todos". Quizás sea éste precisamente el punto que queda sin desarrollar en la paráfrasis de Alberto Magno. Si formulamos el problema desde la experiencia lingüística tenemos que si de hecho somos capaces de comunicarnos con una identidad de referencia es porque la realidad significada es esencialmente igual a pesar de las diversidades accidentales ligadas al espacio y tiempo. Si existe lenguaje y la comunicación entre los hombres es posible al menos en sus contenidos esenciales –de lo cual no parece razonable dudar- es porque existe una identidad esencial subyacente en las "cosas" particulares.

Podríamos decir que el mérito de nuestro autor consiste en reconducir el universalismo gnoseológico a su radicalidad ontológica. Sin embargo, desplazar el problema del universalismo no es todavía resolverlo, puesto que previamente sería preciso optar por un idealismo o un realismo gnoseológico. La crítica de Arens, prescindiendo de las dificultades inherentes a la oscuridad del texto albertino, desvela más bien la diversidad de puntos de partida. Alberto Magno adopta una postura coherentemente realista: la realidad exterior existe con una consistencia ontológica previa a toda convención lingüística y a toda mediación cognoscitiva. Puede ocurrir que el sujeto humano no pueda captar realidades distantes en el espacio y en el tiempo; pero lo cierto es que la realidad en sí misma no sufre alteración alguna al ser conocida o ignorada. Las dunas del desierto poseen la misma consistencia ontológica tanto si son conocidas por los beduinos como si son ignoradas por los esquimales.

En mi opinión, ésta es la principal dificultad que parece entorpecer la comprensión universalista de Aristóteles: el realismo cognoscitivo puede parecer ingenuo sólo para el idealista que antepone la prioridad de la mediación cognoscitiva a la inmediatez del ser; o, en otros términos, el que antepone la prioridad de *pensar* con conceptos al *conocimiento* de lo real[98].

98 Acerca de la concepción del realismo gnoseológico frente al idealismo, cf. E. Gilson, *El realismo metódico,* Madrid, Rialp,1974, 159-162.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 439-459, ISSN: 1886-4945

LA ORACIÓN DEL PADRENUESTRO (II PARTE)*

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El artículo hace un análisis de los puntos esenciales desde el contexto histórico-doctrinal y el comentario bíblico-teológico de la oración del Padrenuestro. El estudio sigue el hilo argumental del capítulo del libro *Jesús de Nazaret* de Benedicto XVI. Continúa un trabajo publicado en el volumen anterior y se centra en las "Peticiones" y la "Doxología final".

Palabras clave: Jesús de Nazaret, Oración del Padrenuestro.

ABSTRACT

This paper analyses the main topics of the Lord's Prayer within its historical and doctrinal context. Also, a biblical and theological commentary is carried out. This study follows the thread of *Jesus of Nazareth*, a chapter from J. Ratzinger - Benedict XVI's book. It continues a paper published in the previous volume and centres on the "Requests" and the "final Doxology".

Key words: Jesus of Nazareth, the Lord's Prayer.

* El presente artículo representa la Segunda Parte de una reflexión más amplia y profunda que se inició en el volumen anterior (III, 2008) de la publicación *Cauriensia*, de ahí que continuemos con la numeración como si fuera un sólo trabajo.

2. PETICIONES QUE "TRATAN DE NUESTRAS ESPERANZAS, NECESIDADES Y DIFICULTADES"

Las peticiones cambian ahora en su expresión gramatical y en su contenido. Están redactadas en forma activa y pedimos al Padre que nos ayuda en las dificultades que se nos presenten cada día: pan, perdón, libertad. En efecto, en lugar de "tu Nombre", de "tu Reino", de "tu Voluntad", aparece ahora "nuestro pan"... Los discípulos de Jesús son invitados ahora a pedir por sus propias necesidades.

2.1. "Danos cada día nuestro pan cotidiano" (Mt 6,11; Lc 11,3)

2.1.1. Significado de las palabras de esta petición

A) "El pan".

a) En la Biblia, la palabra "*pan*" significa varias cosas:

- El pan material, es decir, el pan terrenal necesario para la subsistencia de todos que abarca: la comida, la salud, la casa, el trabajo, la dignidad. Es verdad que "no sólo de pan vive el hombre" (Dt 8,3; Mt 4,4), pero es verdad también que sin este pan no se vive. No tener pan es carecer de todo (cf. Am 4,6; Gn 28,20). Es cierto que Jesús nos ha dicho: "no estéis agobiados por la vida pensando qué vais a comer" (Mt 6,25), pero es verdad también que el mismo Jesús nos invita a pedir nuestra comida y a mostrar a Dios esta preocupación nuestra.
- El pan de vida. Este pan baja del cielo y nos da la vida verdadera (cf. Jn 6, 34-35). Es el pan de la fe y de la esperanza. "Comer este pan" es acoger espiritualmente a Cristo con fe y amor ya que Él es el "alimento espiritual del hombre".
- El pan eucarístico: el Cuerpo y la Sangre de Cristo real, verdadera y sustancialmente presentes bajo los signos del pan y del vino. Es el alimento que no perece y por el que debemos trabajar y esforzarnos siempre (cf. Jn 6,51b).
- El pan escatológico. Es el banquete del reino de los cielos. El pan eucarístico anticipa el festín del Reino de los cielos, que Dios tiene preparado para los que lo aman (cf. Lc 22,18).

b) Los Santos Padres que explicaron el Padrenuestro muestran también diferentes interpretaciones del "pan".

- San Jerónimo, en Lc 11,3 mantiene el "cotidiano", mientras que en Mateo 6,11 traduce por "sobresustancial" que es un calco etimológico

de "*epiousios*". Además nos ofrece una preciosa información: indica que el *Evangelio de los Hebreos* conocía una forma aramea de la petición que pedía el pan "del mañana", literalmente "para mañana".

San Juan Crisóstomo: "cada pedazo de pan es de algún modo un trozo del pan que es de todos, del pan del mundo". San Justino manifiesta que se trata del pan eucarístico, no del pan ordinario. Clemente de Alejandría piensa que es el pan espiritual del Logos. San Agustín se debate en torno a tres sentidos posibles, conservando finalmente el sentido espiritual de la palabra de Dios. Si alguien quiere pensar también en el pan material y en el pan eucarístico, tiene que mantener imperativamente los tres sentidos bien agrupados en una sola petición.

B) "Nuestro"

Teniendo en cuenta que los discípulos son quienes oran al Padre, es comprensible que digan: "el pan nuestro". También nosotros, cristianos del s. XXI, rezamos esta oración y pedimos el pan para nosotros y para todos. Somos miembros de la Iglesia, familia de hijos y de hermanos, y somos miembros de una humanidad de la que una parte muy numerosa carece de pan para vivir. Pedimos, pues, el pan no sólo para nosotros o para nuestras familias, sino para todos, especialmente para los que nada tienen y mueren de hambre. J. Ratzinger escribe: "Nosotros pedimos nuestro pan, es decir, también el pan de los demás. El que tiene pan abundante está llamado a compartir" (*JdN,* 187).

C) "Epiousion"

No es fácil interpretar la palabra "*epiousion*", ya que sólo se encuentra en este texto**.** J. Ratzinger escribe: "la palabra griega «*epiousios*» que, según Orígenes (†c.254)-, no existía antes en el griego, sino que fue creada por los evangelistas. Es cierto que, entretanto, se ha encontrado un testimonio de esta palabra en un papiro del s. V d. Cristo. Pero por sí solo tampoco puede explicar con certeza el significado de esta palabra, en cualquier caso extraño y poco habitual. Por tanto hay que recurrir a las etimologías y al estudio del contexto" (*JdN,* 189). Por nuestra parte, ofrecemos las siguientes traducciones y significados:

- "*epiousios*" se deriva de "*epi+ousía*", y significa: el pan super-substancial, dánoslo hoy. Se trataría de la "sustancia" nueva, superior, que el Señor nos da en el santísimo Sacramento como verdadero pan de nuestra vida.
- "*epiousios*" se deriva de "*epi+einai*", y significa el pan diario, el pan material que necesitamos, dánoslo hoy: "el pan necesario para la existencia". Danos hoy el pan que necesitamos para poder vivir.

– "*epiousios*" se deriva de "*epi+ienai*", y significa: el pan "del mañana", dánoslo hoy. Pedimos al Padre que nos dé hoy el pan escatológico, el pan de la salvación (S. Jerónimo).

Desde el punto de vista semántico, los tres sentidos son posibles.

J. Ratzinger manifiesta: "hoy existen dos interpretaciones principales. Una sostiene que la palabra significa «(el pan) necesario para la existencia», con lo que la petición diría: Danos hoy el pan que necesitamos para poder vivir. La otra interpretación defiende que la traducción correcta sería «(el pan) futuro», el del día siguiente. Pero la petición de recibir hoy el pan para mañana no parece tener mucho sentido, dado el modo de vivir de los discípulos. La referencia al futuro sería más comprensible si se pidiera el pan realmente futuro: el verdadero maná de Dios. Entonces sería una petición escatológica, la petición de una anticipación del mundo que va a venir, es decir, que el Señor nos dé «hoy» el pan futuro, el pan del mundo nuevo, Él mismo" (*JdN,* 189-190).

D) "Danos"

Con esta palabra expresamos, en comunión con nuestros hermanos, nuestra confianza filial en nuestro Padre del cielo que "hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45) y da a todos los vivientes "a su tiempo su alimento" (Sal 104,7). Al orar así mostramos que vivimos confiando en la providencia del Padre que no nos dejará ni nos abandonará nunca en nuestra vida. Quienes conocen la bondad del Padre, no viven angustiados ni ante el hoy ni ante el mañana, ni se sienten preocupados por el futuro, pues saben que sus vidas están en las mejores manos: las manos del Padre que es "compasivo y misericordioso". El orante vive en humildad en la presencia del Padre porque sabe que el Padre nunca lo dejará solo y abandonado, y en servicio fraterno ante los demás. Y lo más que pide es "un poco de pan" para el camino y para el servicio a los demás.

2.1.2. Significado de esta petición: ¿de qué pan se trata?

A) Danos, Padre, el pan que necesitamos para vivir

Los discípulos de Jesús han dejado todo –familia, casa, campo, oficio…– para seguir a Jesús y servir al Reino; por eso, viven de la providencia del Padre y le piden el pan para cada día. Se interpreta ordinariamente la petición relativa al pan en sentido material: que Dios nos dé el alimento del que tenemos necesidad. Los discípulos no piden al Padre que llene sus graneros, sino sólo le

suplican el pan para cada día ya que viven de la providencia amorosa del Padre; viven pidiendo y recibiendo cada día el trozo de pan que el Padre les da[1].

B) Danos, Padre, el pan escatológico

El significado de este pan no se agota en lo material, ya que este pan viene a los discípulos de la mano providente y amorosa del Padre. Por eso, es sagrado, forma parte de los bienes de la salvación de Dios. Podemos decir que así como las comidas de Jesús con los pecadores tienen un carácter escatológico ya que anticipan el futuro banquete escatológico, así este pan anticipa de algún modo el banquete del Reino de los cielos. S. Jerónimo ha propuesto la siguiente hipótesis: el evangelio de los Nazarenos, escrito en arameo, tenía la palabra "*mahar*" ("mañana") allí donde el texto griego tiene "*epiousios*" ("cotidiano"). Se trataría entonces del "pan del mañana", lo que querría decir, precisa San Jerónimo, "nuestro pan futuro". Este "pan futuro" sería el "pan de vida" que debe alimentar al hombre en el mundo escatológico y del que el pan eucarístico sería la prefiguración (cf. Jn 6,34: "danos siempre de este pan"). Pedimos "el pan de la plenitud", el "pan escatológico" anticipado hoy y aquí.

C) Danos, Padre, el pan eucarístico.

No pocos Padres de la Iglesia van más lejos aún en su meditación teológica e interpreten el pan que pedimos en el Padrenuestro como el pan eucarístico: el Cuerpo y la Sangre Jesucristo, que da fuerza para vivir la fraternidad (cf. 1 Co 11,17-34), es semilla de eternidad (Jn 6,51.54) y "viático" para caminar por este mundo hacia la Casa del Padre, pues "no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la del futuro" (Hb.13,14).

D) Danos, Padre, el pan de la fe

Danos, Padre, la fe para que seamos discípulos de tu Hijo y podamos seguirlo y perseverar en este seguimiento. Digámosle: "¡Señor, yo creo, pero aumenta mi fe!". ¡Danos, Padre, el pan de la fe! "Hay hambre sobre la tierra, «mas no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la Palabra de Dios» (Am 8,11). El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume el contenido de esta petición así: «Nuestro pan» designa el alimento terrenal necesario para la subsisten-

1 A. George escribe: "Jesús nos invita a pedir, día a día, el alimento que necesitamos. Y esto con confianza, ya que Dios es más bondadoso que todos los padres de la tierra, y ninguno de estos «daría una piedra a su hijo si éste le pide pan» (Mt 7,9. Dios, que antiguamente alimentó a su pueblo en el desierto, día a día, con el maná (Ex 16), puede seguir haciéndolo" ("El evangelio", *o. c.*, 52). G. Bornkamm escribe: "le terme très controversé de «epiousios» dans le quatrième demande doit plutôt etre compris comme designat una ration modeste et suffisante, donc au sens de la traduction de Luther: notre pan quotidien («unser täglich Brot»)", ("Qui est Jésus", *o. c.*, 157). J. A. Fitzmyer escribe: "La comunidad de discípulos depende esencialmente del Padre. Por eso tiene que pedirle que socorra sus necesidades diarias de sustento" (J. A. Fitzmyer, "El Evangelio según Lucas", *o. c.*, 308).

cia de todos y significa también el Pan de Vida: Palabra de Dios y Cuerpo de Cristo. Se recibe en el «hoy» de Dios, como el alimento indispensable, lo más esencial del Festín del Reino que anticipa la Eucaristía"[2].

2.1.3. El compromiso de compartir nuestro pan con los demás

Una de nuestras incoherencias es pedir a Dios el pan nuestro, y no escuchar el clamor de los pobres ni preocuparnos de ellos. Examinemos nuestras actitudes ante los pobres. Es hora de corregirnos y actuar de forma adecuada ante los hambrientos y sedientos. "El drama del hambre en el mundo llama a los cristianos que oran en verdad a una responsabilidad efectiva hacia sus hermanos, tanto en sus conductas personales como en su solidaridad con la familia humana. Esta petición de la Oración del Señor no puede ser aislada de las parábolas del pobre Lázaro (cf. Lc 16,19-31) y del juicio final (cf. Mt 25,31-46)"[3]. Al final de nuestra vida seremos examinados por el amor: «Tuve hambre y me disteis de comer…». Tenemos que deshacernos de nuestros lujos, de lo superfluo… para que así podamos compartir nuestros bienes con los necesitados, los hambrientos, los sedientos… Jesucristo se hizo pan partido para poder compartirse con lo todos. Compartamos nuestro pan con los necesitados superando así toda forma de egoísmo; más aún, hagámonos nosotros mismos "pan partido" para poder compartirnos y repartirnos con los demás.

J. Ratzinger nos amonesta con estas palabras: "las personas que confían en Dios hasta el punto de no buscar ninguna otra seguridad también nos interpelan. Nos alientan a confiar en Dios, a contar con Él en los grandes retos de la vida. Al mismo tiempo, esa pobreza motivada totalmente por la dedicación a Dios y a su reino es un gesto de solidaridad con los pobres del mundo, un gesto que ha creado en la historia nuevos modos de valorar las cosas y una nueva disposición para servir y para comprometerse a favor de los demás" (*JdN,* 187-188).

2.2. "Perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe" (Mt 6,12; Lc 11,4)

2.2.1. Dios es amor

Al iniciar nuestra reflexión sobre esta petición, nos ha parecido bien comenzar por poner de relieve que "Dios es amor" (1 Jn 4,8.16). Dios es amor en su ser y en su obrar: el amor de Dios está en el origen de todo: "nos ha elegido antes de la creación del mundo…" (Ef 1,4). En el fondo de todo ser hay una realidad impresionante que percibió y manifestó San Agustín: "soy amado,

2 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2861.
3 *JdN*, n. 2831.

luego existo". La cuarta Plegaria eucarística lo dice así: "Dios creó todo con sabiduría y amor". Podemos, pues, afirmar que toda criatura lleva impreso en ella misma el sello del amor de Dios ya que "ha sido creada a su imagen y semejanza" (Gn 1, 26-27). Dios nos ha creado para salvarnos: "nos ha destinado para obtener la salvación" (1 Ts 5,9) ya que "Dios quiere que todos se salven…" (1 Tm 2,4). Esto será una hermosa realidad si no nos cerramos definitivamente a Él y a su amor salvador. El núcleo del Cristianismo es que Dios nos ama incondicionalmente, cuida de nosotros con vigor de Padre y entrañas de Madre. Nuestra respuesta a este amor incondicional y gratuito de Dios ha de ser un amor confiado y agradecido. Digamos también que sólo quien tiene conciencia de ser amado permanentemente por Dios, toma conciencia del pecado. Quien se siente inundado por el amor de Dios, se siente movido a evitar el pecado.

2.2.2. ¡Padre, hemos pecado!

***** Somos pecadores**.** El Catecismo de la Iglesia manifiesta: "Aun revestidos de la vestidura bautismal, no dejamos de pecar, de separarnos de Dios. Ahora, en esta nueva petición, nos volvemos a Él, como el hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32) y nos reconocemos pecadores ante Él como el publicano (cf. Lc 18,13). Nuestra petición empieza con una «confesión» en la que afirmamos, al mismo tiempo, nuestra miseria y su Misericordia". Hemos pecado, Señor[4].

J. Ratzinger escribe respecto a esta petición: "La quinta petición del Padrenuestro presupone un mundo en el que existen ofensas: ofensas entre los hombres, ofensas a Dios. Toda ofensa entre los hombres encierra de algún modo una vulneración de la verdad y del amor y así se opone a Dios, que es la Verdad y el Amor" (*JdN,* 193).

***** ¿Por qué el ser humano se rebela contra Dios? Parece increíble que la criatura se rebele contra su Creador y llegue a decirle: "*non serviam*", no te serviré. Realmente el pecado es "*mysterium iniquitatis*" (2 Ts 2,7); es un misterio de iniquidad.

***** Las dimensiones del pecado. El Ritual de la Penitencia pone de relieve las siguientes:

– ética: constituye el contravalor que el hombre con su comportamiento ha aceptado o ha inducido en la vida personal o social. Un no creyente, con tal que acepte los valores morales, descubre esta dimensión de culpabilidad en cuanto forma de desintegración de las relaciones humanas (cf. GS 13).

4 *JdN*, n. 2839.

– religiosa: es descubierta por el creyente. Constituye un nuevo horizonte de comprensión iluminado por la Palabra de Dios: a la luz de la fe el comportamiento ético pecaminoso suficientemente grave aparece como ruptura consciente y voluntaria de la relación con el Padre, con Cristo y con la comunidad eclesial.
– eclesial: el pecado cometido por un cristiano afecta a la Iglesia pues compromete la vida de fe y caridad de sus hermanos, siendo para ellos ocasión de escándalo y retrasa el influjo de su misión (cf. LG. 11).

El Documento de Puebla pone de relieve estas dimensiones y añade una: la dimensión social. Y así se refiere a la situación de "lujo de unos pocos" que "se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas"[5].

El Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe "Libertad cristiana y liberación" habla del pecado en los siguientes términos: "El pecado del hombre, es decir, su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad. Esta es la naturaleza profunda del pecado: el hombre se desgaja de la verdad poniendo su voluntad por encima de ésta" (n. 37). "Pecando, el hombre se engaña a sí mismo y se separa de la verdad. Niega a Dios y se niega a sí mismo cuando busca la total autonomía y autarquía… El hombre, negando o intentando negar a Dios, su Principio y Fin, altera profundamente su orden y equilibrio interior, el de la sociedad y también el de la creación visible" (n.38). "Al sustituir la adoración del Dios vivo por el culto a la criatura, falsea las relaciones entre los hombres y conlleva diversas formas de opresión" (n. 39).

* Universalidad del pecado (Rm 3, 23; St 3,2). "Ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado, como dice la Escritura: No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo. No hay un sensato, ni hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron; no hay quien obre el bien, no hay siquiera uno. Sepulcro abierto es su garganta, con su lengua urden engaños…El camino de la paz no lo conocieron, no hay temor de Dios ante sus ojos" (Rm 3,10-13.17-18). A partir del pecado original, el pecado se extiende por el mundo. La ruptura original con Dios implica la ruptura con el hombre, consigo mismo, con los pueblos.

* ¿Dónde surgen los pecados? Los grandes pecados del ser humano surgen en el ámbito de sus actitudes y comportamientos. El orante tiene conciencia de sus pecados y los reconoce, los señala y los nombra: "*anomía*" (cf. 1 Jn 3,4;

5 *Documento de Puebla*, n. 28.

2 Ts 2,7), "*adikía*" (cf. 1 Jn 5,17; Rm 1,29), "*apistía*" (cf. Mc 6,6; Mt 15,7), "hipocresía" (cf. Mt 23,23).

* La conciencia del pecado. Nos sentimos responsables de nuestros pecados (cf. 1 Jn 1,8). Somos pecadores. No obstante, con alguna frecuencia el hombre ni quiere reconocerse pecador, ni desea poner nombre a sus pecados. Se ha perdido la referencia a Dios, por lo que el hombre pierde la conciencia de pecado. Debemos dar importancia al pecado ya que Cristo ha muerto por los pecados del mundo entero. Pablo lo expresó con claridad: "me amó y se entregó por mí" (Ga 2,20).

2.2.3. Padre, "perdona nuestros pecados"

J. Ratzinger escribe: "Con esta petición el Señor nos dice: la ofensa sólo se puede superar mediante el perdón, no a través de la venganza. Dios es un Dios que perdona porque ama a sus criaturas; pero el perdón sólo puede penetrar, sólo puede ser efectivo, en quien a su vez perdona" (*JdN,* 193).

Contemplando a Jesucristo, descubrimos que Dios es "*mysterium pietatis*", "misterio de piedad" (2 Tm 3,15); lo opuesto al pecado. Jesús es manantial de misericordia, de perdón. Con palabras profundas, Pablo enseña que "todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados del hombre, y el que nos hacía depositarios del mensaje de la reconciliación…" (1 Co 5, 18-20). No es el hombre quien toma la iniciativa y se reconcilia con Dios, sino que es Dios mismo quien toma la iniciativa. J. Ratzinger dice a este respecto: "podemos pensar que Dios mismo, sabiendo que los hombres estábamos enfrentados con él como rebeldes, se ha puesto en camino desde su divinidad para venir a nuestro encuentro, para reconciliarnos" (*JdN,* 194). Jesús "murió por nuestros pecados, según las Escrituras" (1 Co 15,3), y revela de manera peculiar en la cruz el rostro misericordioso y compasivo de Dios. Tenemos puesta nuestra confianza en el Padre, porque, en su Hijo, "tenemos la redención, la remisión de nuestros pecados" (Col 1,14; cf. Ef 1,7).

El pecador no se queda encerrado ni atrapado en el abismo del pecado, sino que, ayudado por la gracia divina, suplica al Padre que perdone sus pecados. Es una petición que nace y brota de lo más profundo del hombre que se reconoce pecador arrepentido y que confía en Dios. Suplicamos el perdón al Padre porque nos ama siendo nosotros pecadores, nos mira con amor, no nos trata como merecen nuestros pecados, tiende siempre sus brazos de Padre/Madre para acogernos y perdonarnos en la inmensidad de nuestros pecados

¿En qué consiste el perdón? Según J. Ratzinger "la ofensa es una realidad, una fuerza objetiva que ha causado una destrucción que se ha de remediar. Por eso el perdón debe ser algo más que ignorar, que tratar de olvidar. La ofensa tiene que ser subsanada, reparada, y así, superada" (*JdN,* 195).

¿Qué lugar ocupa Jesucristo en el perdón de los pecados? J. Ratzinger manifiesta lo siguiente: "En este punto nos encontramos con el misterio de la Cruz de Cristo" (*JdN,* 195). ¿Cómo explicar la acción perdonadora de Cristo? "La idea de que el perdón de las ofensas, la salvación de los hombres desde su interior, haya costado a Dios el precio de la muerte de su Hijo se ha hecho hoy muy extraña: recordar que el Señor «soportó nuestros sufrimientos, cargó con nuestros dolores», fue «traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes» y que «sus cicatrices nos curaron» (Is 53,4-6) hoy ya no nos cabe en la cabeza. (…) Ya no somos capaces de comprender el significado de la forma vicaria de la existencia, porque según nuestro modo de pensar cada hombre vive encerrado en sí mismo; ya no vemos la profunda relación que hay entre nuestras vidas y su estar abrazadas en la existencia del Uno, del Hijo hecho hombre. Cuando hablemos de la crucifixión de Cristo tendremos que volver sobre estas ideas" (*JdN,* 195-196). J. Ratzinger cita al Card. J. H. Newman quien dijo en una ocasión "que Dios pudo crear el mundo de la nada con una sola palabra, pero que sólo pudo superar la culpa y el sufrimiento de los hombres interviniendo personalmente, sufriendo Él mismo en su Hijo, que ha llevado esa carga y la superado mediante la entrega de sí mismo. Superar la culpa exige el precio de comprometer el corazón, y aún más, entregar toda nuestra existencia. Y ni siquiera basta esto: sólo se puede conseguir mediante la comunión con Aquel que ha cargado con todas nuestras culpas" (*JdN,* 196).

2.2.4. "Como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden"

J. Ratzinger escribe: "Con esta petición el Señor nos dice: El perdón (de Dios) sólo puede penetrar, sólo puede ser efectivo, en quien a su vez perdona" (*JdN,* 193). Jesucristo crucificado perdonó a los que acababan de crucificarlo: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen" (Lc 23,34). Ante este gesto impresionante de Jesús, nos quedamos sobrecogidos, desbordados, sin palabras. El amor de Cristo no tiene medida: "nos amó hasta el extremo". Sus discípulos han de hacer lo mismo. Jesús lo dijo con frecuencia: "sed misericordiosos como es misericordioso vuestro Padre" (Lc 6,36). "Si cuando vas a poner tu ofrenda sobre el altar te acuerdas allí mismo de que tu hermano tiene quejas contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda" (Mt 5,23s). J. Ratzinger escribe en esta misma dirección. "No se puede presentar ante Dios quien no se ha reconciliado

con el hermano; adelantarse con un gesto de reconciliación, salir a su encuentro, es una condición previa para dar culto a Dios correctamente" (*JdN,* 194).

San Pablo, en perfecta comunión con el Señor, manifiesta: "Sed buenos unos con otros, tened ánimo, perdonaos mutuamente como Dios os ha perdonado en Cristo. Sí, intentad imitar a Dios, como hijos queridos" (Ef 4,32; 5,1). San Juan, en esta misma línea, afirma con claridad que no podemos amar a Dios a quien no vemos, si no amamos al hermano y a la hermana a quienes vemos (cf. 1 Jn 4,20). El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma: "la quinta petición implora para nuestras ofensas la misericordia de Dios, la cual no puede penetrar en nuestro corazón si no hemos sabido perdonar a nuestros enemigos, a ejemplo y con la ayuda de Cristo"[6].

El testimonio de algunos discípulos de Jesús. Recordemos también cómo actuaron los mártires: S. Esteban muere lapidado perdonando, siguiendo el ejemplo de Jesús: "Señor, no les tomes en cuenta este pecado" (Hch 7,60). Los mártires de los primeros siglos y de nuestro tiempo han entregado sus vidas por la fe, encomendándose a la misericordia de Dios y perdonando a los que los mataban. Así debemos actuar nosotros ya que el ofrecer y regalar el perdón a los que nos han ofendido es una actitud básica y fundamental del cristiano. No lo olvidemos nunca. Ahora bien "observar el mandamiento del Señor es imposible si se trata de imitar desde fuera el modelo divino. Se trata de una participación vital y nacida «lo más profundo del corazón», en la santidad, en la misericordia y en el amor de nuestros Dios. Sólo el Espíritu que es «nuestra Vida» (Ga 5,25) puede hacer nuestros los sentimientos que hubo en Cristo Jesús" (cf. Flp 2,1-5)[7].

2.2.5. Relación entre el perdón que Dios nos da y el perdón que nosotros hemos de dar a quienes nos ofenden

P. Bonnard escribe a este respecto: "las palabras «*ôs kaí umeis*…» pueden tener tres sentidos, ya propuestos por Lohmeyer: 1) «como», con sentido de «puesto que»: el perdón divino depende del perdón otorgado al prójimo por aquellos que oran. El aoristo «*aphékamen*» (hemos perdonado; Lucas, en presente, perdonamos) parece apoyar esta interpretación; 2) «como», en el sentido de como «nosotros también»: los que rezan prometen perdonar (en aoristo para insistir sobre la seriedad de la promesa) o perdonan en el acto (por ejemplo, en la Iglesia, en el sentido del perdón fraterno), 3) «como», sin valor cronológico que haga depender un perdón del otro, pero expresando la idea de simultanei-

6 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2862; cf. n. 2840.
7 *JdN*, n. 2842.

dad escatológica: como nosotros –bien entendido– en estos últimos días perdonamos a los hombres. Este tercer matiz nos parece el mejor. Lit.: «…como nosotros hemos perdonado las deudas a quienes nos debían»"[8].

Las traducciones de los textos nos ayudan a entenderlos:

a) Lucas: "*kai aphes êmin tas amartías êmôn, kai gar autoi aphiomen panti opheilonti êmin*" (11,4).

La *Biblia de Jerusalén* traduce: "y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe". La *Biblia Interconfesional* traduce: "y perdónanos nuestros pecados, como también nosotros perdonamos a quienes nos hacen mal". La *Nueva Biblia Española* (L. A. Schökel y J. Mateos): "y perdónanos nuestros pecados, que también nosotros perdonamos a todo deudor nuestro". A la luz de estos textos, F. –X. Durrwell afirma: "el perdón de Dios no aguarda que nuestro perdón se le haya concedido al prójimo, ni que el perdón de Dios esté hecho a la medida del nuestro, ya que el perdón de Dios es divino, sobreabundante. Pero el pecado que encierra al hombre dentro de sí mismo sólo se perdona en la caridad que lo abre. No es posible estar abierto a la caridad divina y cerrado sobre sí en el rechazo del perdón. Por consiguiente, el hombre tiene que colaborar en el perdón de su pecado, tiene que consentir en la caridad de Dios: el perdón de los pecados se da en la conversión a la caridad"[9].

b) Mateo: "*kai aphes êmin ta opheilémata êmôn, ôs kai êmeis aphékamen tois opheilétais êmôn*" (6,12).

La *Biblia de Jerusalén* traduce: "Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores". La *Biblia Interconfesional* traduce: "Perdónanos el mal que hacemos, como también nosotros perdonamos a quienes nos hacen mal". La *Nueva Biblia Española*: "Perdónanos nuestras deudas, que también nosotros perdonamos a nuestros deudores".

Terminamos con estas palabras: "pues si perdonáis sus culpas a los demás, también vuestro Padre del cielo os perdonará a vosotros. Pero si no perdonáis

8 P. BONNARD, "Evangelio según", *o. c.*, 137-138.

9 F. –X. DURRWELL, "Nuestro Padre", *o. c.*, 1992, 225. E. Martín escribe en esta misma dirección: "Pedimos perdón a Dios y que nos dé fuerzas y generosidad para que también nosotros, a imitación suya, seamos capaces de perdonar. No se trata de que nosotros perdonemos para que Él nos perdone: «do ut des». Es justamente al revés: puesto que Dios nos ha perdonado, nosotros debemos perdonar (cf. Col 3, 13). Dios perdona para que nosotros perdonemos: «*da ut dem*». La regla es que nosotros imitemos a Dios y no Dios a nosotros, cuando perdonamos" (*El Padre Nuestro. La oración de la utopía*, Madrid, San Pablo,1996, 172). Si Dios nos perdona, nosotros debemos perdonar a los que nos han ofendido. Perdonar de corazón las ofensas que los demás puedan habernos hecho, es imitar a Dios que es compasivo y misericordioso, que perdona nuestros pecados (cf. Jn 13,34; Col 3,13; Lc 6,36; 1 Jn 4,10-11).

a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras culpas" (Mt 6, 12.14-15).

2.2.6. Otros temas vinculados a esta petición

A) Perdonar al que nos ha ofendido es fruto de la gracia

Conceder y regalar el perdón a los demás no es tarea fácil. Implica un gran esfuerzo y sacrificio hasta tal punto que no pocas veces nos sentimos superados y como incapaces de hacerlo. Por eso, Jesús nos envía el Espíritu Santo para que con su ayuda podamos ser misericordiosos como el Padre es misericordioso y perdonar como Él nos perdona (cf. Lc 6,36; Mt 5,41).

B) Confesemos nuestros pecados en el sacramento del perdón

"En nombre de Cristo os suplicamos que os dejéis reconciliar con Dios" (1 Co 5, 18-21). "¿Qué tenemos que hacer, hermanos?" Pedro responde: "Arrepentíos y bautizados cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo…" Es una llamada interpelante. No nos quedemos indiferentes ante ella. ¿Cómo y dónde podemos reconciliarnos con Dios?

La conversión. La Iglesia, prolongadora sacramental de Jesucristo y de su misión (cf. Mc 1,15), nos exhorta a convertirnos de verdad, a volver a Dios como el hijo pródigo (Lc 15,18). ¿Cuáles son los rasgos más importantes de la conversión? En primer lugar decimos que la conversión es don de Dios, por eso suplicamos que Dios nos regale un corazón contrito y humillado; en segundo lugar, la conversión es teologal ya que es volver al Padre (cf. Lc 15,18); en tercer lugar, es práxica pues ha de transformar lo concreto de la persona y de la vida del pecador; en cuarto lugar, es personal ya que acontece en la intimidad de la persona que abandona la autosuficiencia y la idolatría; en quinto lugar es comunitaria y estructural por cuanto el convertido ha de colaborar en la transformación de las estructuras de pecado y a la construcción de una sociedad más justa y fraterna.

El sacramento del perdón. No basta con pedir a Dios perdón de los pecados en nuestra conciencia. Hay que dar un paso más en el camino de la reconciliación. Acerquémonos al sacramento de la penitencia. Confesemos con humildad y sinceridad nuestros pecados en este Sacramento. Aquí encontramos al sacerdote confesor que representa sacramentalmente a Jesucristo que nos acoge y nos perdona.

Reparar lo que se ha hecho mal. El orante confiesa sus pecados y suplica al Padre no sólo el perdón, sino también "la capacidad de reparar el mal efec-

tuado, la capacidad de saber perdonar y la capacidad –quizás la más difícil– de dejarse perdonar (…) Se invoca la paz del corazón, la reconciliación social"[10].

C) Hemos sido perdonados

Dios nos acoge y nos perdona en el sacramento de la Penitencia. El perdón es una de las más profundas experiencias que podemos tener y la gran maravilla que puede obrar el amor. El perdón de Dios nos renueva internamente y hace de nosotros nuevas criaturas. Somos real y verdaderamente justos. Demos gracias a Dios por el perdón recibido.

2.3. "No nos dejes caer en la tentación" (Mt 6,13; Lc 11,4)

El *Catecismo de la Iglesia* nos ayuda a entender esta nueva petición diciendo: "esta petición llega a la raíz de la anterior, porque nuestros pecados son los frutos del consentimiento a la tentación" (*Catecismo*… n. 2846).

2.3.1. A modo de introducción

A) Dios no tienta a nadie

El Apóstol Santiago manifiesta con claridad: "nadie diga en la tentación que es tentado por Dios. Porque Dios no conoce la tentación al mal y Él no tienta a nadie, sino que cada uno es tentado por su propio deseo, que lo atrae y lo seduce" (1,13-14). Por eso, afirmamos que Dios no tienta a nadie en el sentido de empujarlo al pecado, ni pone trampas a su criatura para que le abandone cayendo en el pecado, ni expone a sus hijos a la perdición. En cambio, sí podemos decir que Dios permite situaciones dolorosas o difíciles donde tenemos que recurrir a Él para que nos ayude y nos mantenga en la fe. Tengamos en cuenta también que estas situaciones se pueden convertir en positivas inducciones al mal, al pecado y a la perdición por obra de un personaje siniestro: el diablo.

B) Jesucristo fue tentado

"Entonces, Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo" (Mt 4,11). J. Ratzinger comenta este texto: "La tentación viene del diablo, pero la misión mesiánica de Jesús incluye la superación de las grandes tentaciones que han alejado a los hombres de Dios y los siguen alejando (…) Debe experimentar en sí mismo estas tentaciones hasta la muerte en la cruz y abrirnos de este modo el camino de la salvación (…) La Carta a los Hebreos da una importancia a este aspecto, destacándolo como parte fundamental del camino de Jesús: «Como Él ha pasado por la prueba del dolor, puede auxiliar a

10 CARD. C. M. MARTINI, "Oración", *o. c.,* 46.

los que ahora pasan por ella» (Hb 2, 18). «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo exactamente como nosotros, menos en el pecado» (4,15)" (*JdN,* 197-198).

C) La prueba y la tentación

Después de la lectura de los textos bíblicos, que se refieren a Jesús, podemos distinguir entre prueba y tentación. Recordemos de nuevo las palabras de J. Ratzinger**:** "… para madurar, para pasar cada vez más de una religiosidad de apariencia a una profunda unión con la voluntad de Dios, el hombre necesita la prueba (…) El hombre necesita pasar por purificaciones, transformaciones, que son peligrosas para él y en las que puede caer, pero que son el camino indispensable para llegar a sí mismo y a Dios" (*JdN,*199).

2.3.2. Explicación de esta petición

A) ¿Qué pedimos al Padre en esta petición?

J. Ratzinger escribe unas palabras tan íntimas y reales que las suscribimos desde nuestra experiencia: "Con esta petición decimos a Dios: «Sé que necesito pruebas para que mi ser se purifique. Si dispones esas pruebas para que mi ser se purifique; si dispones esas pruebas sobre mí, si –como en el caso de Job– das una cierta libertad al Maligno, entonces piensa, por favor, en lo limitado de mis fuerzas. No me creas demasiado capaz. Establece unos límites que no sean excesivos, dentro de los cuales pueda ser tentado, y mantente cerca con tu mano protectora cuando la prueba sea desmedidamente ardua para mí»" (*JdN,* 199-200). En esta misma dirección se expresa S. Cipriano[11].

Ahondando más en el significado de esta petición, J. Ratzinger sugiere: "Pero, ¿no deberíamos recordar que Dios impone una carga especialmente pesada de tentaciones a las personas particularmente cercanas a Él, a los grandes santos, desde Antonio en el desierto hasta Teresa de Lisieux en el piadoso mundo de su Carmelo?" (*JdN,* 200). Y responde Ratzinger. "En nuestra oración de la sexta petición del Padrenuestro debe estar incluida, por un lado, la dis-

11 "Cuando pedimos «no nos dejes caer en la tentación» expresamos la convicción de que «el enemigo no puede hacer nada contra nosotros si antes no se lo ha permitido Dios; de modo que todo nuestro temor, devoción y culto se dirija a Dios, puesto que en nuestras tentaciones el Maligno no puede hacer nada si antes no se le ha concedido facultad para ello» (*De domic. Oratione*, 25)". J. Ratzinger parafrasea a S. Cipriano así: "Y luego concluye, sopesando el perfil psicológico de la tentación, que pueden existir dos motivos por los que Dios concede al Maligno un poder limitado. Puede suceder como penitencia para nosotros, para atenuar nuestra soberbia, con el fin de que experimentemos de nuevo la pobreza de nuestra fe, esperanza y amor, y no presumamos de ser grandes por nosotros mismos: pensemos en el fariseo que le cuenta a Dios sus grandezas y no cree tener necesidad alguna de la gracia. Lamentablemente, Cipriano no especifica después en qué consiste el otro tiempo de prueba, la tentación a la que Dios nos somete *ad gloriam*, para su gloria" (*JdN*, 200).

ponibilidad a aceptar la carga de la prueba proporcionada a nuestras fuerzas; y por otro lado, se trata precisamente de la petición de que Dios no nos imponga más de lo que podemos soportar; que no nos suelte de la mano (cf. 1 Co 10,13)" (*JdN,* 201)[12].

En cualquier circunstancia los cristianos rezamos esta petición con la certeza y convicción nacidas de nuestra fe de que "Dios es fiel y no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas; al contrario, con la tentación os dará fuerzas suficientes para resistir a ella" (1 Co 120,13).

B) ¿Qué hemos de hacer para no entrar en la tentación?

San Pedro exhorta a los cristianos de este modo: "Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el Diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar. Resistidle firmes en la fe" (1 P 5,8-9). Expliquemos este texto.

* La decisión. No entrar en la tentación implica una decisión del corazón: "porque donde esté tu tesoro, allí estará tu corazón (…) Nadie puede servir a dos señores" (Mt 6, 21.24). Fortalezcamos nuestra voluntad.

* La oración. El combate y la victoria sobre la tentación sólo son posibles con la oración confiada y perseverante. Jesús nos dice: "Velad y orad para que no entréis en tentación" (Mt 26,41).

* La vigilancia. La vigilancia es "guarda del corazón". Jesús pide al Padre que nos guarde en su Nombre (cf. Jn 17 11), y el Espíritu Santo nos despierta de nuestro letargo para que estemos en velan aguardando confiados la vuelta del Señor (cf. 1 Co 16,13; Col 4,2).

C) ¿De qué tentación se trata?

Los autores suelen hablar de tres tentaciones: la tentación que nos mueve al pecado; las pequeñas tentaciones de todos los días; la tentación escatológica, final.

a) Según la interpretación escatológica del Padrenuestro, "la tentación es la tentación escatológica, que hay que resistir hasta el cambio definitivo hacia la salvación"[13].

¿En qué consiste esta tentación escatológica? Suele decirse:

– "La infidelidad que se cierra a la venida del Reino y por tanto a la paternidad de Dios en el mundo"[14].

12 El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña: "Al decir: «no nos dejes caer en la tentación», pedimos a Dios que no nos permita tomar el camino que conduce al pecado. Esta petición implora el Espíritu de discernimiento y de fuerza, solicita la gracia de la vigilancia y la perseverancia final" (n. 2863).

13 G. THEISSEN Y A. MERZ, "El Jesús histórico", *o. c.*, 298.

14 F. –X. DURRWELL, "Nuestro Padre", *o. c.*, 298.

– Los sufrimientos diabólicos que precederán al fin. Según Ap 3,10 se acerca "la hora de la tentación que a venir sobre el mundo entero para probar a los habitantes de la tierra"[15].
– "El ataque final del demonio (cf. 1 Ts 1,6.10; 3,2-5, 5,6). Al usar el artículo, Mateo piensa en «el» malo, el demonio"[16].

b) Según la interpretación ética cotidiana del Padrenuestro, "la petición se refiere a las tentaciones cotidianas: los orantes quieren ser preservados de los propios pecados"[17]. El orante pide a Dios su protección ante la tentación para que le ayude a salir de ella victoriosos. José Mª Inmizcoz escribe: "los discípulos de Jesús piden que Dios permanezca reinando sobre ellos, siga siendo su Padre y no los deje caer fuera de la gracia de su amor; imploran ayuda para no dejar de «ser» y «estar» en Cristo, perdiendo el tesoro de su filiación"[18].

c) Otros autores piensan que esta tentación consiste en las dudas que pueden sobresaltarnos en torno a la misión que el Señor nos ha confiado por la falta de resultados –la tentación de la eficacia–, las infidelidades –la tentación del abandono–, la obsesión de utilizar el poder, el dinero, el prestigio para realizar la misión –la tentación del poder y de la gloria humanas–, la sensación de que Dios nos ha abandonado a nuestra suerte -la tentación del desaliento, de la tristeza–[19].

2.4. "Líbranos del Maligno"

Esta última petición del Padrenuestro aparece en Mateo, pero no en Lucas porque es una explicación de la petición anterior. J. Ratzinger afirma que "la última petición del Padrenuestro retoma otra vez la penúltima y la pone en positivo; en este sentido, hay una estrecha relación entre ambas" (*JdN,* 201).

2.4.1. Vivimos en un mundo donde está el pecado, la maldad…

"Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (Rm 5,12). El pecado y la muerte, el mal físico y el mal moral, la injusticia y la agresividad se han instalado y se ha enseñoreado del hombre. Decía Juan: "nosotros

15 P. Bonnard, "Evangelio según", *o. c.,* 226.
16 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2849 y 2863.
17 G. Theissen y A. Merz, "El Jesús histórico", *o. c.*, 298.
18 J. Mª Inmizcoz, *¡Padre!*, Madrid, Edice, 1998, 148-149.
19 E. Martín, escribe a este respecto que es mejor entender esta petición de toda clase de tentaciones: "Pedimos que no caigamos en ninguna tentación y, naturalmente, mucho menos en la escatológica, por ser la más peligrosa, ya que es la definitiva" ("Nuestro Padre", *o. c.*, 190); cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2863.

sabemos que el mundo entero está en poder del mal" (1 Jn 5,19). El autor del Eclesiastés hace unas afirmaciones impresionantes: en nuestro mundo "en lugar del derecho está el delito; y en lugar de la justicia, la injusticia" (3,16); "El corazón del hombre está lleno de malicia" (9,3). Con una intensidad grande Pablo presenta al hombre bajo el dominio del pecado: "…me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí!" (Rm 7, 22-24a)

2.4.2. Jesucristo nos libera del pecado y de todo mal

Necesitamos ser salvados desde fuera. El hombre no puede salvarse a sí mismo. El Dios de la misericordia nos libera y salva en y por Jesucristo que se aplica a sí mismo la profecía del Antiguo Testamento: "Me ha enviado a llevar la buena noticia a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor… ¡Hoy se cumple ante vosotros esta Escritura" (Lc 4,18-19.21: cf. Is 61,1-4; Sal 72, 12-14). El propio San Pablo grita desde su realidad existencial: "¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!" (Rm 7,22-25). El Catecismo de la Iglesia afirma: "La victoria sobre el «príncipe de este mundo» (cf. Jn 14,30) se adquirió de una vez por todas en la Hora en que Jesús se entregó libremente a la muerte para darnos su Vida. Es el juicio de este mundo, y el príncipe de este mundo ha sido «echado abajo» (cf. Jn 2,31; Ap 12,10)"[20].

2.4.3. ¿Cómo llega a nosotros esta salvación?

Jesucristo es el Salvador y el Redentor de todos. San Pedro nos dijo: "no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (Hch 4,12). Ahora bien, los frutos de la salvación llegan a nosotros por medio de "la Iglesia, «sacramento de salvación» (AG 5), a través y por medio de la fe y de los sacramentos de la Nueva Alianza"[21].

2.4.4. Significado de esta petición

A) Explicación de los términos de la petición

– La preposición griega "*apó*" puede ser traducida según su sentido propio: liberar a uno de un peligro, en el que aún no ha caído, pero que

20 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2853.

21 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología – II*, Madrid, BAC, 2006, 329-359.

está cerca y amenazador; y también puede ser traducida dándole el sentido de la preposición griega "*ek*": sacar a una persona de una situación opresora, de un mal que ya está sufriendo. Las dos versiones son legítimas ya que en el griego del NT y en el de la "*koiné*", se emplean indistintamente estas dos preposiciones.

– La palabra "*ponerós*" puede ser traducida por "el mal" (cf. Mt 5,11; 6.23; 20,15), "el Maligno" que es el diablo (cf. Mt 5,37; 13,19.38), el hombre violento o malvado (Mt 5,39.45; 22,10). Afirma el Catecismo que "en esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El «diablo» (*diá-bolos*) es aquel que «se atraviesa» en el designio de Dios y su «obra de salvación» cumplida en Cristo"[22]. J. Ratzinger escribe a este respecto: "En las traducciones recientes del Padrenuestro, «el mal» del que se habla puede referirse al «mal» impersonal o bien al «Maligno». En el fondo, ambos significados son inseparables" (*JdN,* 202).

– El término "*rusai*" equivale a "sálvanos, redímenos, líbranos". Es la petición de la redención.

B) ¿Qué pedimos al Padre?

– Suplicamos a nuestro Padre que nos libre de las asechanzas del Maligno o del Diablo que pretende separarnos de Dios ahora y para siempre. J. Ratzinger afirma: "se presenta hoy la ideología del éxito, del bienestar, que nos dice: Dios es tan sólo una ficción, sólo nos hace perder tiempo y nos quita el placer de vivir. ¡No te ocupes de Él! ¡Intenta sólo disfrutar de la vida todo lo que puedas! (…) El padrenuestro en su conjunto, y esta petición en concreto, nos quieren decir: cuando hayas perdido a Dios, te habrás perdido a ti mismo (…) Por eso pedimos desde lo más hondo que no se nos arranque la fe que nos permite ver a Dios, que nos une a Cristo. Pedimos que, por los bienes, no perdamos el Bien mismo; y que tampoco en la pérdida de bienes se pierda para nosotros el Bien, Dios; que no nos perdamos nosotros: ¡líbranos del mal!" (*JdN,* 202-203).

– Pedimos a nuestro Padre que nos libere a cada uno de nuestros ídolos y malas inclinaciones: avaricia, impureza, arrogancia, egoísmo, impureza, insolidaridad, desesperación, poder, dinero: "No querríamos vivir ni siquiera en la «cercanía» del mal: ¡tan débiles nos sentimos!, ¡tan grande es la sensación del peligro que corremos!"[23].

22 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2851.
23 H. Schürmann, "Padre Nuestro", *o. c.*, 183.

– Rogamos a nuestro Padre que nos libre de todos los males, presentes, pasados y futuros, de los que el Maligno es autor o instigador. Presentamos al Padre todas las desgracias, sufrimientos y desdichas que abruman a la humanidad y hacen sufrir a los más pobres del mundo, imploramos el don de la paz y la concordia para que desaparezcan la guerra y la violencia, la exclusión y el hambre.

2.4.5. ¿Cómo hemos de hacer esta petición?

Oramos al Padre llenos de confianza y de esperanza ya que sabemos que Jesucristo ha vencido al mal en su raíz (cf. Jn 16,33) y que nuestra fe vence al mundo (cf. 1 Jn 5,4). Tenemos la certeza de que si nos unimos al Señor por la fe y los sacramentos seremos liberados del pecado, del mal, de la muerte eterna. Acojamos con gratitud y meditemos estas palabras de S. Pablo: "Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?... ¿Quién podrá apartarnos del amor de Cristo? ¿La aflicción, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?...pero en todo esto venceremos fácilmente por aquel que nos ha amado. Pues estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna, podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rm 8,31-39).

J. Ratzinger termina la explicación de esta petición del Padrenuestro afirmando: "Sí, podemos, debemos pedir al Señor que libere también al mundo, a nosotros mismos y a muchos hombres y pueblos que sufren, de todos los males que hacen la vida casi insoportable. También podemos y debemos aplicar esta ampliación de la última petición del Padrenuestro a nosotros mismos como examen de conciencia, como exhortación a colaborar para que se ponga fin a la prepotencia del «mal». Pero con ello no debemos perder de vista la auténtica jerarquía de los bienes y la relación de los males con el Mal por excelencia; nuestra petición no puede caer en la superficialidad: también en esta interpretación de la petición del Padrenuestro sigue siendo crucial «que seamos liberados de los pecados», que reconozcamos «el Mal» como la verdadera adversidad y que nunca se nos impida mirar al Dios vivo" (*JdN,* 205).

2.4.6. En espera de la salvación plena

Sabemos que Jesucristo ha vencido el mal y al Maligno mediante su muerte y resurrección. Somos conscientes de que este mundo y esta humanidad han sido redimidos por Cristo. Ahora bien, aún no han sido plenamente transformados. En efecto, los frutos de la obra redentora de Cristo no han llegado aún a su plenitud. Esto acontecerá al final de los siglos, cuando el Señor vuelva

glorioso a esta tierra. Recordemos estos textos bíblicos: "El Señor nos librará de todo mal y nos dará la salvación en el reino eterno" (2 Tm 4,18). En la casa del Padre "ya no habrá lágrimas, ni muerte, ni luto, ni llanto, ni pena" (Ap 1,4). El *Catecismo de la Iglesia Católica* manifiesta: "en la última petición «y líbranos del mal», el cristiano pide a Dios, con la Iglesia, que manifieste la victoria, ya conquistada por Cristo, sobre «el príncipe de este mundo», sobre Satanás, el ángel que se opone personalmente a Dios y a su plan de salvación"[24].

III. LA DOXOLOGÍA FINAL

Hemos llegado al final del Padrenuestro.

La Comunidad orante se dirige de nuevo al Padre con esta doxología: "Tuyo es el Reino, tuyo el poder y la gloria por siempre, Señor". Con esta doxología, la Comunidad vuelve a tomar de manera implícita, las tres primeras peticiones de la Oración dominical: la glorificación del Santo Nombre de Dios, la venida de su Reino y el poder de su Voluntad Salvadora. Esta repetición no es rutinaria, sino que debemos proclamarla en forma de adoración y de acción de gracias, como en la Liturgia del cielo (cf. Ap 1,6; 4, 11; 5,13).

La Comunidad cristiana termina la oración con la palabra "Amén": San Cirilo de Jerusalén escribe: "Después, terminada la oración, dices: Amén, refrendando por medio de este Amén, que significa "Así sea", lo que contiene la oración que Dios nos enseñó"[25].

24 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2864.
25 San Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicae*, 5, 18: SC 126, 168 (PG 33, 1124).

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 461-532, ISSN: 1886-4945

LOS ESTATUTOS CAPITULARES DE LA IGLESIA DE CORIA (1586)

FÁTIMA COTANO OLIVERA
Universidad de Extremadura

RESUMEN

El estudio de los Estatutos de la Catedral de Coria proporciona una valiosa información para conocer los diferentes aspectos sociales, económicos, culturales y asistenciales del cabildo catedralicio durante la Edad Moderna, especialmente tras las reformas aprobadas en el Concilio de Trento.

Palabras clave: Coria, catedral, estatutos, cabildo, clero.

ABSTRACT

The study of the Statutes of the Cathedral of Coria provides valuable information to know the different social, economic, cultural and welfare of the cathedral chapter during the Modern Age, especially after the reforms adopted in the Council of Trent.

Key words: Coria, cathedral, statutes, cathedral chapter, clergy.

I. INTRODUCCIÓN

Entre los numerosos y valiosos documentos del Archivo Capitular de Coria se encuentan los *Estatutos de la Santa Yglesia de Coria*[1] aprobados por el obispo don Pedro García de Galarza y el cabildo el 30 de mayo de 1586. Es, sin duda, uno de los documentos más significativos para conocer la historia eclesiástica y administrativa de la Catedral de Coria y, por tanto, de su obispado de finales del siglo XVI. La importancia de estos *Estatutos* o constituciones capitulares está en consonancia con los Sínodos celebrados en la diócesis cauriense a lo largo de la Edad Media y Moderna[2].

La necesidad de poner por escrito los usos y costumbres por las que se regían los miembros de la Iglesia de Coria era vital para delimitar los cargos y funciones de cada uno de ellos y corregir abusos cometidos en épocas anteriores. Estos *Estatutos*, recordemos que son normas de régimen interno, obedecen, sin duda, a respetar la jerarquía y ámbitos de poder de cada persona o grupo respecto a los demás. El obispo como cabeza de la Iglesia en la diócesis, el cabildo, órgano auxiliar y administrador de la Iglesia de Coria y el obispado, y los auxiliares, configuran un universo jerarquizado y cerrado, que sólo evoluciona, según las necesidades generadas por la complejidad de sus funciones.

Las primeras constituciones de las que tenemos noticia fueron las que aprobó el arzobispo de Santiago don Rodrigo por la ausencia del obispo don Alfonso, el 5 de enero de 1315[3]. Estas constituciones primitivas reflejan las relaciones entre el obispo y su cabildo, entre los miembros capitulares, las funciones y cargos de las dignidades, canónigos y racioneros, las rentas de las mesas episcopal y capitular, distribuciones, etc. El incumplimiento de las normas condujo a la aprobación en 1370 del estatuto[4] sobre la residencia, distribuciones y festividades, aprobado por el cabildo y confirmado por el obispo fray Gil[5]. Bajo el episcopado de don Íñigo Manrique de Lara, en 1462, se aprobó

1 Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), legajo 63, Libro de los Estatutos. Copia de 1622. En adelante, *Estatutos*. En el legajo 63 hay varias copias de los Estatutos de distintas épocas, el original está expuesto en el Museo de la Catedral de Coria y también están incluidos en el *Códice de la Iglesia de Coria*, realizado por el obispo don Pedro García de Galarza (Archivo Histórico Diocesano de Cáceres).

2 Antonio García y García (dir.), *Synodicon hispanum. Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*, vol. V, BAC, Madrid, 1990, 111-328. En adelante *Synodicon hispanum*.

3 A.C.Co., leg. 15, doc. 7. Texto editado por José Luis Martín Martín, "Las constituciones de la iglesia de Coria de 1315", *Miscelánea Cacereña*, Cáceres, 1980, 65-80. También está recogido en otra obra dirigida por del mismo autor *Documentación medieval de la Iglesia Catedral de Coria*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, documento 73, 133-138. En adelante *Documentación medieval Coria*.

4 A.C.Co., leg. 15, doc. 15. *Documentación medieval Coria*, documento 115, 184-186.

5 Miguel Ángel Ortí y Belmonte, *Episcopologio cauriense*, Servicios Culturales Diputación de Cáceres, Cáceres, 1958, 48.

todo un corpus jurídico diocesano, pues se aprobó el Sínodo de 1457-58 en el cual se incluyeron la revisión de las Constituciones de 1315 porque, según el obispo, «hay otros usos nuevos e costumbres en la dicha yglesia, aunque algunas cosas della se guarden»[6], y que contienen algunos capítulos referentes a las constituciones relativas al cabildo aprobadas por el obispo don fray García de Castronuño (1406). Todos estos estatutos tienen el acuerdo del deán y el cabildo. En numerosas ocasiones los enfrentamientos entre los miembros del cabildo provocaban situaciones anómalas que no estaban recogidas en los estatutos. La corrección de estos episodios se realizaban en los cabildos capitulares y espirituales[7], recogidos en las Actas Capitulares, y en su mayoría favorables al grupo más poderoso, dignidades y canónigos, pero también en algunos apartados en los sínodos celebrados durante la Edad Moderna[8]. La consolidación de los cargos y funciones de cada miembro del cabildo y los auxiliares, culmina con la aprobación de los *Estatutos* en 1586, tal y como hemos apuntado, bajo el episcopado de don Pedro García de Galarza.

La situación eclesiástica de la Iglesia de Coria, antes de Trento, no diferría de las otras iglesias del resto de España y Europa, donde el clamor de la reforma de la Iglesia no sólo era necesaria, sino urgente. En el Sínodo de don Francisco Mendoza y Bobadilla (1537), Título 1, capítulo 12 recoge sin duda, la necesidad de reforma[9]:

> Porque de las costumbres e vidas de los clerigos redunda el buen exemplo o malo en los pueblos, se debe sumariamente inquirir y corregir los delictos de que nuestro Señor gravemente se offende y la republica se escandaliza… para extirpar la maldad symoniaca, contractos usurarios y otros graves vicios publicos y notorios, como enemistades, amancebamientos, fornicaciones, porque muchas vezes los pueblos son notablemente afligidos. Principalmente se provea y remedie contra supersticiones, adivinaciones, hechizerias y contra todos los errores de la heretiva pravidad e apostasia que concurrieren.

En este contexto hay que añadir los problemas creados en años anteriores por la ausencia de los obispos de Coria de origen extranjero[10], prelados que no residieron en la diócesis y, por tanto, no ejercieron su acción pastoral en ella pero que a través de sus administradores apostólicos recogían las rentas que les pertenecían. Así pues, la ansiada reforma eclesiástica tuvo unos comien-

6 *Synodicon hispanum*, 142-156.

7 A.C.Co., legs. 170-175, Actas Capitulares. No incluimos los acuerdos capitulares por su extensión, ya que las primeras Actas Capitulares datan de 1472.

8 *Synodicon hispanum*, 157-328.

9 *Synodicon hispanum,* 175.

10 Melquiades Andrés Martín, *Vida eclesiástica y espiritual en Extremadura. Desde la restauración de las diócesis hasta nuestros días*, Obispado de Coria-Cáceres, Cáceres, 1992, 58-59. Entre los obispos extranjeros encontramos Francisco de Busleyden, Jacobo de Croy o Carlos Lalaing.

zos prometedores antes de Trento gracias a la acción de los obispos como don Francisco de Quiñones (1530-1533), que gobernó por poderes, pero realizó una gran labor en la orden franciscana y de la Iglesia; don Francisco de Mendoza y Bobadilla celebró los Sínodos de 1537 y 1543, y don Diego Enríquez de Almansa fue el obispo que asistió al Concilio de Trento y al posterior Concilio Metropolitano de Compostela, en el que se pusieron en marcha las normas emanadas del gran concilio, además fue el protector de san Pedro de Alcántara. Les siguieron don Diego de Deza y don Pedro Serrano Téllez. Pero la culminación de este proceso de reforma del clero durante el siglo XVI se concretó en la figura de don Pedro García de Galarza, obispo de Coria (1578-1603). Durante su extenso pontificado redactó numerosas obras relacionadas con la filosofía y comentarios relativos a la Biblia, aprobó los *Estatutos de la Santa Yglesia de Coria* en 1586, celebró dos Sínodos en 1594 y 1596 y, a su costa, se comenzaron las obras del Seminario Diocesano en Cáceres.

La edición de los *Estatutos de la Santa Yglesia de Coria* que presentamos es una copia realizada en 1622, bajo el episcopado de don Gerónimo Ruiz de Camargo. Se trata de un libro encuadernado en cuero en el que podemos distinguir tres bloques diferenciadas en su composición. El primero de ellos es la aprobación para la realización de la copia exacta de los *Estatutos*[11]; en segundo lugar, la copia en sí, junto con las anotaciones incorporadas a los largo del

11 La aprobación de la copia es ésta que se sigue:

Por mandado de su Señoría

Ginés de Medina, en nonbre de los señores deán y cavildo desta Santa Yglesia, digo que los Estatutos della muchas veces se sacan del archibo della para cossas y cassos que se ofrecen que a caussa de maltratarsse y hollarsse. Para remedio de lo qual a Vuesta Merced pido y suplico me mande dar su mandamiento para que los lleveros del dicho archivo y secretario de mis partes se junten y se abían y busquen los dichos estatutos originales y hallados, no estando rotos, ni cancellados, ni en parte sospechossa, mande al pressente notario de su Audiencia y Juzgado, saque dellos un traslado, dos o más, los que por mi parte le fueren pedidos, y me los entregue signados y como hagan fee para que su original se guarde y esté con la custodia que conviene a cada uno de los quales Vuestra Merced ynterponga su autoridad y judicial decreto para que hagan la fee referida en juicio e fuera del sobre que pido justicia. Etc. Medina.

En la ciudad de Coria a veynte y nueve días del mes de otubre de mill y seyscientos y veynte y dos años. Ante el señor licenciado Gaspar de Saco, provisor en todo este obispado por su Señoría don Gerónimo Ruiz de Camargo, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, obispo del dicho obispado, del Consexo del rey, nuestro señor, y ante mí, el notario, paresció Ginés de Medina, procurador del cavildo y desta Santa Yglessia y, en nonbre del, pressentó esta petición. Pidió lo en ella contenido y justicia.

Su merced, el dicho señor provissor, mandó se notifique a los llaveros del cavildo desta Santa Yglessia, que tienen las llaves del archivo, y al secretario del dicho cavildo se junten todos a abrir el dicho archivo dentro de dicho día, después de la notificación, y lo cunplan, so pena de excomunión mayor, trina, canónica municione premissa, y avierto el dicho archivo se saquen del los estatutos de la dicha Yglessia e yo el notario, no estando rotos, ni cancelados, ni en parte alguno sospechossos, saque dellos un traslado, dos o más signados y en púvlica forma y manera que hagan fee, los entregue al dicho cavildo para en guarda de su derecho al qual dicho traslado, traslados que se sacaren. Su merced dijo que ynterponía e ynterpusso su auturidad y decreto judicial tanto quanto puede y a lugar para que

tiempo, y, en tercer lugar, un anexo de los derechos que se debían pagar por la realización de diferentes gestiones administrativas, que no hemos incluido. La elección de esta copia responde a una necesidad evidente, pues las numerosas anotaciones recogidas en los márgenes nos remiten a los cambios producidos en los contenidos de títulos y capítulos de dichos *Estatutos* hasta el año de 1816[12].

Los *Estatutos* constan de un prólogo, 32 títulos con sus correspondientes capítulos o estatutos, y el índice. En el prólogo, el obispo junto con los comisarios diputados por el cabildo aprueban juntamente los *Estatutos* para poner en práctica los decretos aprobados en el Concilio de Trento y, posteriormente, los del Concilio Compostelano. El objetivo es su impresión para que todos los miembros capitulares conozcan sus derechos y obligaciones, y que no haya desconocimiento de ellos. Dentro del articulado, podemos distinguir varios grupos temáticos. El primero de ellos es el referente a la composición del cabildo y, luego, el desarrollo de los oficios de cada uno de ellos, la manera de elegirlos y las funciones que desarrollan fuera y dentro del capítulo. El segundo bloque

hagan fee en juicio y fuera del, anssí lo probeyó, mandó e firmó. Licenciado Gaspar de Sacco. Ante mí, Acacio Pacheco, notario.

En Coria este día, mes y año notifiqué el dicho auto al dotor Luis García, canónigo llavero. Acacio Pacheco, notario.

El dicho dotor Luis García, canónigo, dixo que está presto de ir con su llave al dicho archivo, de hacer lo que se le manda. Acacio Pacheco, notario.

En la ciudad de Coria a los dichos veynte y nueve de otubre de mill y seiscientos e veynte e dos años. Yo el dicho Acacio Pacheco notario notifiqué el auto probeydo por el señor provissor al bachiller Mathías Sánchez Canas llavero y racionero desta Santa Yglessia.

El dicho bachiller Mathías Sánchez Cañas racionero dixo que está presto de cunplir con lo que se le manda y, porque está en la cama yndispuesto y no se poder levantar, dará llave al licenciado Francisco del Vado racionero, a quien pertenece él darla. Acacio Pacheco, notario.

En la ciudad de Coria a veynte y nueve de otubre de mill y seiscientos y veynte y dos años. Yo el dicho Acacio Pacheco notario notifiqué el dicho auto a don Thomás Plaça Gasca deán y canónigo desta Santa Yglessia en su perssona como llavero que es así mesmo.

El dicho don Thomás Plaça deán dixo que está presto de cunplir con lo que se le manda e yrá avrir el dicho archivo. Acacio Pacheco, notario.

En la ciudad de Coria, a veynte y nueve de otubre del dicho año de mill y seiscientos e veynte e dos años. Yo el notario notifiqué el dicho auto a Diego Carrasco, secretario del cavildo desta Santa Yglessia en su perssona.

El dicho Diego Carrasco dixo que está presto de cunplir lo que se le manda por el dicho mandamiento. Acacio Pacheco, notario.

En la ciudad de Coria a treynta e un días del mes de otubre de mill y seiscientos e veynte e dos años los señores don Thomás Plaça Gasco deán desta Santa Yglessia, doctor Luis García canónigo, el licenciado Francisco del Vado racionero, llaveros del archivo desta Santa Yglessia, en pressencia de mí el notario, abrieron cada uno con su llave un cajón del dicho archivo y del sacaron los estatutos desta Santa Yglessia, enquadernados en un pergamino e me los entregaron a mí, Acacio Pacheco notario, para que saque un traslado, dos o más para en guarda del derecho del dicho cavildo. E signados y en púvlica forma se los entregue como me es mandado por el señor provissor.

Los quales dichos estatutos no estavan rotos, ni cancelados, ni en parte alguna sospechossos, sino muy sanos. E yo el notario saqué un traslado dellos que su thenor en la forma y como estavan los que se me entregaron son del thenor siguiente. Ante mi, Acaçio Pacheco, notario.

12 Nota recogida en el Título XVIII, estatuto I.

temático está relacionado con el desarrollo de los cabildos, procesiones y servicio del coro, así como otros actos litúrgicos y vestimenta de los miembros del capítulo. Y en tercer lugar, un pequeño grupo de títulos relacionados con las cuestiones económicas y administrativas del cabildo, como por ejemplo, la percepción de las rentas, el cumplimiento de la residencia, la guarda de las escrituras de la mesa capitular o el comportamiento del cabildo durante la sede vacante del obispado.

2. LAS NORMAS DE TRANSCRIPCIÓN

Hemos intentado respetar el texto original y facilitar, en todo momento, su lectura. Por ello, hemos utilizado las normas modernas para la puntuación y acentuación, la separación de palabras, aunque manteniendo las contracciones características de la época, el uso de la r y rr. La v con valor vocálico se transcribe como u, y la u con valor consonántico como v. Desarrollo de las abreviaturas. El uso del paréntesis ( ) es para incluir alguna letra para facilitar la lectura. El corchete [ ] lo hemos utilizado para incluir las correcciones posteriores del manuscrito sólo en aquellas ocasiones en las cuales se requiere la inclusión del texto para una estructuración del mismo. El paréntesis agudo ‹ › significa que la palabra o palabras están escritas entre dos renglones del documento. Las anotaciones y añadidos que aparecen en los márgenes de los folios de este manuscrito las hemos dado a conocer mediante notas al pie de página.

III. APÉNDICE DOCUMENTAL

1586, mayo, 30. Coria.

Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria.

Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), leg. 63, *Libro de Estatutos* (1622), fols. 1r-120v.

ESTATUTOS DE LA SANTA YGLESIA DE CORIA

Prólogo

Don Pedro Garçía de Galarça, por la graçia de Dios y de la Sancta Yglessia de Roma, obispo de Coria, del Consejo de ‹su Magestad›[13], queriendo cumplir lo estatuido por el Sacro Conçilio de Trento y Provinçial çerca de los Estatutos de nuestra Sancta Yglessia Cathedral, juntamente con los Ylustres Señores deán y cabildo della, con el liçençiado don Gaspar Gonçález Bardales thessorero y el liçençiado don Hierónimo Maldonado maestre escuela y doctor Pedro Gonçález y doctor[14] Joan /1v Gutiérrez canónigos, y Gaspar de Villagutierre y Diego Durán raçioneros y comissarios nombrados por el deán y cabildo, y con su consejo y consentimiento, emos hecho los Estatutos y Constituçiones siguientes para el serviçio de Dios, nuestro Señor, y en lo Divino, ansí en lo tocante al altar, coro y offiçio de las dignidades, canónigos y razioneros y otros beneffiçiados e ministros, como ‹en› el horden que se a de guardar el hazer los cabildos e govierno de la Yglessia. Los quales se impriman en un volumen y todos los beneffiçiados de la ‹dicha› Yglessia los tengan, ‹cada uno el suyo›, y cumplan sus offiçios.

Título i
De las dignidades, canónigos y raçioneros[15] y del número de ellos /2r

[Estatuto 1º. *De las dignidades*][16]

En esta Sancta Yglessia Catedral de Coria ay honçe dignidades, que son: deán, chantre, thesorero, arçediano de Coria, arçediano de Cáçeres, arçediano de Galisteo, maestre escuela, arçediano de Alcántara[17], arçediano de Valençia de Alcántara, prior, arçipreste de Coria y Calçadilla.

El deán y el chantre tienen cada uno dos canonicatos. El thesorero tiene un canonicato y las primiçias de Coria y su so campana. El maestre escuela tiene un canonicato y nueve beneffiçios; tres en el arçiprestazgo de Coria -uno en Sanctiago de Coria y otro en el Açebo y otro en Perales-; y otros tres en el arçiprestazgo de Cáçeres -uno en Sancta

13 Tachado: “(de)l Rey, nuestro Señor,”.
14 Tachado: “el”.
15 Tachado: “prevendados”.
16 Añadido con posterioridad.
17 Nota al margen: “Se reside. Véase el Plan de Cargas, últimamente aprobado, cuya copia está en el Quaderno 1º de acuerdos ordinarios y extraordinarios del año de 1804. A consecuencia de lo acordado en el ordinario de 4 de febrero del mismo año. Revocado”.

María y otro en Sant Matheo e otro en el Aliseda-; e otro en Galisteo e otro en Baños, arçiprestazgo de Montemayor, /2v e otro en el Alberca, arçiprestazgo de Granada. El arçediano de Valençia tiene un canonicato y los anejos del Ahigal y Sanctiváñes. El prior tiene un canonicato. El arçipreste de Coria y Calçadilla tiene el beneffiçio de Calçadilla y Huélaga su anexo. Los arçedianos de Coria, Cáçeres y Galisteo tienen la renta en los rediezmos de los arçiprestazgos de que tienen sus títulos, según las costumbres[18]. El arçediano de Alcántara tiene annexos los beneffiçios de los lugares de Fuentes de Béjar y la Cabeça, tierra de Béjar, en el obispado de Plaçençia.

Statuto. *De los canónigos y raçioneros*. II

Ay más otros nueve canonicatos, sin los arriba dichos, de los quales uno goça la Inquissición por previlejio apostólico, y quatro para Magistral, /3r Doctoral y de Lectura y Penitençiaria. Ay más seis raçioneros, los quales goçan tres prevendas y canonicatos, a media prevenda cada uno, por manera que en los fructos de la messa capitular tienen parte veinte prevendas por yguales partes. Por las quales prevendas residiendo se reparten estos fructos. Y adviértese aquí que por esta horden y nombramiento de dignidades ‹y prevendas› no se pretende perjudicar a ninguna si pretende otro asiento, sino que quede su derecho a salvo.

Statuto III. *Horden de los dos choros*

E todas estas dignidades, canónigos y raçioneros tienen seis sillas e assientos en el choro en esta manera: el deán se asienta a la mano yzquierda del señor obispo y tras él, en su choro consecutivamente, el thesorero, arçediano de Coria, arçediano de /3v Valençia, prior, arçipreste de Calçadilla. A la mano derecha del señor obispo está, el primero, el chantre y, tras él, arçediano de Cáçeres, arçediano de Galisteo, maestre escuela, arçediano de Alcántara. Y en estas sillas no ay alteración por antigüedad, ni orden sacro. Tras las dignidades, se siguen los canónigos por las antigüedades de sus possessiones, sentándose tres[19] al choro de el deán, entre los quales entra el canónigo de Escriptura, y çinco al choro del chantre, entre los quales están los dos canónigos, Magistral y Doctoral, y el de la Ynquisinçión, si reside. Tras los canónigos, vienen los ‹seis› raçioneros, en cada choro tres por sus antigüedades. Todos los dichos dignidades, canónigos y raçioneros tienen silla en choro y boto /4r en cabildo en todas las cossas, ansí de elections como en administraçiones de la haçienda.

Statuto IIII. *De assiento de provisor*

El assiento del provissor es en el choro del chantre, en la sigunda silla, porque en la primera asiste el chantre y, en su ausençia, se passa a ella el capitular más antiguo de aquel choro, conforme a la concordia que sobre esto ay. La qual queremos se guarde ynviolablemente sin pleyto alguno. La silla del visitador es después del canónigo más

18 Nota al margen: "Excepto carneros serranos, yervas, castaña de La Alberca, censo de Gatta".

19 Aparece al margen: "Son 4 canónigos con el Penitenciario".

antiguo en el choro del deán. Y teniendo qualquiera de ellos prevenda propia en esta nuestra Sancta Yglessia se sentarán en las sillas de sus prevendas[20]. /4v

Statuto V. *Statuto de la obligación que tienen para hordenarse*

La obligación que tienen los capitulares a hordenarsse de orden sacro es en la manera siguiente:

El deán, presbítero.
El thesorero, diácono.
El arçediano de Coria, diácono.
El arçediano de Valençia, presbítero.
El prior, presbítero.
El arçipreste de Calçadilla, presbítero.

Canónigos

El canónigo del Santo Offiçio, diácono.
El canónigo de Lectura, presbítero.
El canónigo de Penitençiaría, presbítero.
El canónigo Quirós, presbítero.
<El canónigo doctor Gregorio Gutiérrez>.

Raçioneros

El raçionero Vergudo, diácono.
El razionero Diego Pérez, presbítero. /5r
El raçionero Correa, diácono.

El chantre, presbítero[21].
El arçediano de Cáçeres, diácono.
El arçediano de Galisteo, diácono.
El maestre escuela, diácono.
El arçediano de Alcántara, diácono.
El canónigo Magistral, presbítero.
El canónigo doctoral, presbítero.
El canónigo Muñoz, subdiácono.
El canónigo Vergara, subdiácono.
El canónigo doctor Pedro Gonçález, diácono.
El raçionero Villagutiérrez, subdiácono.
El raçionero Durán, subdiácono.
El raçionero Catalán, presbítero.

20 Aparece al margen: "Según el estilo basta que le preceda al provisor un señor prebendado aunque sea de extra capitulum. Y por lo que toca a los actos de oposiciones, se vea lo que expresa el decrecto del cavildo espiritual de 5 de julio de 1734. Véase el cavildo extraordinario de 14 de mayo de 1736".

21 Aparece al margen: "Sobre este estatuto se ha de ver la declaración que hay en el Viejo a folio 54, donde por decreto de 30 de mayo de 1606, se expressan todas sus circunstancias. Véase también el decreto de 30 de julio de 1731 y se previene que está confirmado por el señor obispo".

Statuto VI. *Dignidades sin votos fuera de cavildo*

Los arçedianos de Coria, Cáçeres, Galisteo y Alcántara, y arçipreste de Coria no tienen boto en cabildo, /5v ni se bisten al altar, ni toman capas que tengan distribuçión y, sin ellas, las toman asistiendo con el señor obispo quando diçe de pontifical, porque no tienen parte en la messa capitular, ni llevan distribuçiones de ella, porque no lo ponen.

TÍTULO II
DEL DEÁN Y DE SU OFFIÇIO. Y DEL CHANTRE

Estatuto 1º. *El deán preside en el coro y cabildo*[22]

El deán es la primera dignidad después de la pontifical, deve ser saçerdote. Preside a los demás en el choro y cabildo[23]; está a su cargo la superintendençia de los pleytos y negoçios de la Yglessia y cabildo; es obligado a asistir y mandar llamar a cabildo y presidir en él y mandar al secretario que lo /6r escriva; a de guardar y hazer guardar los statutos que hablan cómo se han de hazer los cabildos y botar en ellos.

El dicho deán, o el que presidiere, pueda poner las penas moderadas que le pareçiere en el choro[24]; a de proponer en[25] cabildo todo lo neçessario y, después de botado, resumillo y haçer ejecutar y cumplir lo que allí se hordenare; a de tener una llave de las tres del archivo y, en[26] ausençia, dejarla al subsequente; a de reçivir todas las cartas y despachos que para el cabildo vinieren y llevarlas çerradas para que aquel día siendo neçessario e si no el primero de cabildo se lean.

Tres campanas[27]

Puede mandar doblar con tres campanas teniendo consideraçión a las personas difuntas. A los /6v maytines queriendo a de diçir la última lectión.

Statuto II. *El deán junta el cabildo*

El deán, todos los días de cabildo ordinario, se a de hallar en la yglessia quando tañeren a terçia y, aviendo tañido a cabildo, si ‹no› viniere a él, el prevendado más antiguo lo junte y presida. Y quando suçedieren algunas cosas que no puedan aguardar al cabildo hordinario, no se hallando el deán en la yglessia y estando en la ziudad y no se contando[28] enfermo, luego como se le avisse que es necessario juntarse, es obligado a yr al cabildo e juntarlo y, no yendo, lo haçe la dignidad o prevendado subsequente. Y la misma horden se guarde estando ausente el deán con el subsequente que preside.

Statuto III. *De los offiçios espirituales del deán*

Estando el obispo, ausente o no, /7r haçiendo el offiçio, perteneçe al deán haçer el offiçio los días de Navidad, Purificaçión, Jueves y Viernes de la Semana Sancta e Corpus

22 Está anteriormente tachado: “Statuto I. Del deán y su offiçio”.

23 Aparece al margen: “Y entra en turno de limosnas, distribuidos a missas y possesiones de señores obispos, pero no entra en turno de contador”.

24 Aparece en margen derecho: “En el coro pone penas moderadas, propone en el cabildo. VeaseTítulo 28”.

25 Tachado: “el”.

26 Tachado: “su”.

27 Aparece en el margen derecho.

28 El escribano quiso escribir “encontrando”. Posteriormente aparece tachado: “de”.

Christi; llevar el pendón el primero día que se canta el hymno de *Vexilla Regis* y comenzar la primera antíphona de la O y, en su ausençia, la siguiente dignidad o prevendado[29]; a de ir siempre en el lugar más preemiente e ofreçer primero después de los caperos porque éstos siempre en horden y en lo demás de ofreçer y assientos son primeros; a de haçer que aya silençio en el choro y que todos canten y cumplan sus offiçios y repartimientos de la tabla y si no multarlos y corregir los que herraren e açentuaren mal las lectiones e offiçios que cantaren[30] e ynstruirlos para que lo digan como conviene.

Statuto IIII. *Del chantre y su offiçio*

El chantre es a su cargo el offiçio del /[7v] choro y, para ello, a de poner sochantre a su costa, que sea ábil y sufiçiente para tal offiçio y si no tuviere sochantre conviniente para el offiçio, aviéndole notificado por parte del cabildo que trayga tal sochantre no lo hiçiere dentro de un mes, el cabildo resçiba el que le pareçiere bastante y le señale salario competente, al qual sea obligado a pagar el dicho chantre y, si no le pagare, se le ponga disquento hasta que lo cumpla y pague[31]; y en este ínterin que pueda servir un capellán sufiçiente para el offiçio y se le dé prorrata del salario del sochantre.

Está concertado que dé a la fábrica 50.000 maravedís y lo demás lo paga la fábrica, y no tiene más obligación[32].

Del offiçio del sochantre se hará mençión particular en el Título xiii.

Título iii
Del thesorero y de su offiçio /[8r]

Statuto I. *Que se le entregue el thesoro*

Luego que el thesorero tomare la possessión de su dignidad, se le entregará el oro y plata, seda, brocados, tapiçería e ornamentos e libros y todo lo demás que está en el thessoro de ‹esta› nuestra Yglessia por ynventario ante el secretario de nuestro cabildo, por pesso y medida lo que se pudiere pessar y medir, de lo qual todo se dará por entregado y se obligara en forma a dar quenta de ellos entregándosele a él o a quien su poder oviere.

II. *Cárgasele lo que se hiçiere o renovare*

Quando ‹alguna cossa› se hiçiere[33] de nuevo, el obrero desta nuestra Sancta Yglessia se lo entregue delante del dicho secretario e de dos prevendados, nombrados todos por el cabildo, los quales todos lo firmarán; y lo mismo se haga cada y quando que se renovó, deshiço o añadió o quitó alguna cosa de las que están hechas o se hiçieren, asentándolo /[8v] en la misma forma, de manera que el dicho inventario quede mui claro e distinto de todo lo que en las dichas sacristías ay y es a su cargo; y si el dicho thesorero no quissiere hacer lo susodicho, ande en disquento hasta que lo haga.

29 Aparece en margen derecho: “Véase cabildo 26 de febrero de 1711”.
30 Aparece al margen: “Ojo”.
31 Aparece al margen: “Tiene el señor chantre, además de los 50.000 maravedís, obligación de dar veinte fanegas de trigo para el sochantre y otros 18.000 maravedís”.
32 Está añadido con posterioridad.
33 Tachado: “alguna cossa”.

III. *Pague lo que se perdiere*

Si faltare alguna cossa, de las que por el dicho inventario se le entregaron, lo pague dentro de veinte días en la misma manera e de la misma forma, pesso e hechura ‹y medida que era al tiempo que› se le entregó; y si fuere cossa que se envejezca y pueda perder el pesso, calidad y hechura lo pague como se averiguare valdría al tiempo que se perdió y, si no se pudiere averiguar, lo pague conforme a la entrega que se le hiço teniendo respecto al tiempo ‹que aquí se sirve e lo que pudo perder› de su valor, lo qual sea obligado a pagar dentro de veinte días después que conste ser obligado a ello. /[9r]

IIII. *Háganse dos libros*

De todo lo que fuere a cargo del dicho thesorero se harán dos libros semejantes firmados de todos los dichos, el uno esté dentro del archivo desta Sancta Yglessia y el otro en poder del thesorero.

V. *Nombra dos sacristanes*

A cargo del thessorero es nombrar dos sacristanes, que a lo menos el uno sea de orden sacro, y ambos ábiles y suffiçientes para exerçitar sus offiçios con cuidado e diligençia; a de tomar fianças de ellos para asigurar lo que les entregare porque si alguna cosa faltare por negligençia y descuido de los dichos sacristanes a de ser por quenta del dicho thesorero y la Yglessia lo a de cobrar del; e si no los pussiere o no fueren ábiles y sufiçientes y el cabildo le requiriere que los ponga tales, si dentro de un mes no lo hiçiere, el cabildo /[9v] los ponga a costa del thesorero; y el dicho thesorero reçiba fianças de ellos porque siempre a de ser a su cargo lo que se les entregare; y en el ínterin que no los pussiere, el cabildo ponga sustituto que sirva e se pague de la renta del dicho thesorero, de suerte que la yglessia no esté sin ambos sacristanes.

VI. *Viste quatro pobres el Jueves Santo*[34]

Está obligado el thesorero el Jueves Sancto a vestir quatro pobres de paño pardo por el cabildo y porque se convirtió en esto el gasto que a su costa se haçía en dar una colación al cabildo el Jueves Sancto después del mandato.

Traer ramos

Ansí mesmo, está obligado a haçer traer ramos, junçia y otras yervas buenas a su costa y ponerlas en la yglessia todas las fiestas solemnes desde el día de la Ascenssión hasta /[10r] la Natividad de Nuestra Señora.

VII. *Nombra campanero*

Es también a su cargo nombrar campanero qual convenga; y si el que nombrare no hiçiere bien su ofiçio y el cabildo le requiere ponga otro, si dentro de quinçe días no lo hiçiere, el cabildo le quite y ponga otro en su lugar a costa del thesorero.

34 Aparece al margen: "Véase su conmutaçión en decretto de 1 de marzo de 1719. Está aprobada esta conmutaçión por su Ilustrísima. Véase el decreto de 14 de abril de 1719".

VIII. *Paga los sacristanes y campanero*

Es a su cargo pagar de sus rentas y primiņcias, los sacristanes y campaneros, dándoles congrua (y) sustentaçión; y, aviendo falta o no siendo tales por esta causa, el cabildo los nombre y pague de la renta del dicho thesorero.

IX. *El perlado le tome quenta*

El perlado, de tres en tres años o antes si pareçiere[35], toma la quenta al thessorero de todo lo que tuviere a su cargo, presentes /[10v] dos capitulares.

X. *A de traer olio y chrisma*

Es obligado el thesorero, quando el perlado hiçiere consagraçión de óleo y chrisma en esta[36] yglessia y lo hiçiere en otra parte del obispado, a traerlo a su costa a la matriz e, si no lo hiçiere en el obispado, a de ser a costa del obispo.

Título iiii
Del maestre escuela y de su offiçio[37]

Statuto I. *A de ser graduado*

El maestre escuela a de tener las calidades que requiere el Sancto Conçilio de Trento.

II. *Pone maestro de gramática*

Si no leyere por su persona en la escuela, es obligado a poner un lector, maestro de gramática, ydóneo y sufiçiente para /[11r] poder leer en la dicha escuela; el qual a de ser aprovado por el dicho ordinario y, si le hallare que no fuere digno, sea obligado a ponerlo digno, hábil y sufiçiente postpuesta toda apellatión e, si no lo hiçiere, le nombre luego el hordinario.

III. *El perlado manda lo que se a de leer*

Leerá las lectiones y libros que al hordinario le pareçiere según y cómo el dicho Conçilio dispone; sea obligado a leer todo el año, exçepto los messes de jullio, agosto y setiembre; y el maestre escuela a de pagar de su renta al dicho preçeptor de gramática y, si no lo hiçiere, el ordinario le compela a que lo haga, pagando al dicho preçeptor de las rentas del dicho maestre /[11v] escuela.

IIII. *Enseñar de graçia a los pobres*

Es obligado a enseñar de graçia a todos los estudiantes que notoriamente fueren pobres y también a los criados del perlado, yglessia y capitulares.

35 Tachado: “pusiere”.
36 Tachado: “Sancta”.
37 Aparece: “Según se determina en el Concilio Tridentino. Sesión 23”.

TÍTULO V
DE LA CANONGÍA MAGISTRAL

Statuto I. *Editos*[38]

Quando acaeziere a vacar la canongía Magistral del predicador sin dilaçión, dentro de ocho días se pongan editos firmados del perlado y deán o presidente del cabildo y, estando ausente el perlado, su provisor con término de treinta días[39], poco más o menos, como pareçiere que conviene teniendo respecto /[12r] al tiempo e a otras circunstançias en las quales se declare cómo la dicha canongía está vaca; y que los que se quisieren oponer y opusieren, dentro del término, siendo liçençiados o maestros en Theología por de las universidades aprovados, serán admitidos y se les guardará justiçia; y fígense los editos en la puerta desta nuestra Sancta Yglessia[40] y de las Huniversidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá.

II. *Prorrogaçión edictos*

Sy acabado el término del edicto paresçiere al perlado y a la mayor parte del cabildo que conviene los podrán prorrogar por el tiempo que les pareçiere, pero no se deve haçer sin gran caussa.

III. *Oppusición*

Los que se quisieren oponer pareçerán, dentro del termino, /[12v] ante el perlado o su provisor y el cabildo y, ante el secretario del dicho cabildo, harán su oppossición; la qual el dicho secretario asentará en el libro del dicho cabildo y tomará la razón de los títulos, de los grados que los oppositores an de presentar y los asentará en el dicho libro con día, mes y año e testigos.

IIII. *Llamamiento de los botantes*[41]

Antes que se cumpla el término de los edictos, serán çitatos todos los prevendados que pueden votar en la dicha canongía que estuvieren dentro deste nuestro obispado, para que, acabados los edictos, se hallen presentes a las lectiones y sermones de los oppositores y se informen de su justiçia. /[13r]

V. *Asignaçión de puntos*

Acabado el término de los editos, luego se señalará por el perlado y, en su ausençia, por su provissor, estando presente el cabildo y secretario y los oppositores que para esto serán zitados lo que cada uno de ellos uviere de leer, abriendo un niño de seis o siete años el *Maestro de las Sentenzias* por tres partes, de las quales el opositor escoxa la que quissiere y leerá una hora dentro de veinte y quatro horas públicamente en el cabildo o en otro lugar que sea más capaz; los otros opositores, después que aya acabado de leer,

38 Aparece al margen: "Véase el Estatuto Viejo a folio 56 donde por decreto del 19 de henero de 1637, se expresan las cláusulas de los edicttos".

39 Aparece al margen: "El termino es de 60 dias, según estilo, …".

40 Aparece al margen: "Se embían a todas las Santas Igleisas de Castilla y León, Cataluña, Aragón y Valencia".

41 Aparece al margen: "No esta en práctica".

le arguyan. E otro día, por la misma horden, se les señalará un libro de los *Evangelios*; /[13v] el *Evangelio* que huviere de predicar y predicará dentro de veinte y quatro horas, una hora a la media missa; y señalárase a cada uno según sus grados e antigüedad de ellos, començando por los más nuevos; y el que no leyere o predicare como dicho es, no sea admitido para la elección, salvo si estuviere impedido por alguna enfermedad tan grave, la qual le escusse, y de ello conste al perlado o su provissor por suficiente provança.

VI. *Cómo se haçe la elección*

Aviendo todos leydo y predicado, dentro de dos días se llamarán a cabildo todas las personas que tuvieren voto en la dicha elección, llamando realmente a cada /[14r] uno en su cassa para haçer la dicha elección, e señalando el día e ora; e aviendo cantado todos una missa en el altar mayor del Spíritu Sancto, conmemoraçión de Nuestra Señora, el perlado o provisor con los demás hirán con sus sobrepel(l)içes e hábito desde el coro, con proçessión cantando *Venite Creator Spiritus,* hasta el cabildo; y estando en sus lugares, el perlado o semanero dirá una oraçión del Spíritu Sancto e otra de Nuestra Señora; y exclusos los que no tienen botos y çerradas las puertas quedando solos los que an de botar con el secretario del cabildo y sentados cada uno en su lugar; luego, dos dignidades, los más antiguos, cada uno de su choro yrán a una messa, /[14v] en la qual, sobre un paño de seda estará puesta una cruz y un misal y dos zirios ardiendo; e traerán la cruz e misal e, aviendo puesto el perlado las manos enzima y en su pecho se reçibirá juramento del, que quitado todo odio y aflición y otro qualquier respecto humano, eligirá, de los oppositores que huviere, el que juzgaren ser más ávil y sufiçiente para la dicha canongía y bien de su Sancta Yglessia e conforme a Dios y a su consçiençia; y que no sacará ninguna de las çédulas que le dieren para botar si no que todas las hechará en los cántaros, como abaxo se dirá. E asentado el dicho juramento por el dicho secretario, los dichos dignidades /[15r] bolverán el libro e cruz a la mesa; y ellos y los demas, de dos en dos, por su antigüedad, quitados los bonetes e hincadas las rodillas en el suelo, pondrán las manos enzima de la cruz y *Evangelios* y harán el dicho juramento ante el secretario en la misma forma que el perlado y, estando aussente, su provisor primero de todos yrá a hazer el dicho juramento. Y, acabado esto, el perlado o su provisor, si quissieren, podrán hazer una breve exortazión para que todos, teniendo a Dios ante sus ojos, procuren elegir la persona que más convenga para la gloria de Dios, nuestro Señor, y auctoridad desta Yglessia y provecho común de los fieles, /[15v] sin nombrar ninguno de los oppositores. E luego, el secretario dará al perlado e a todos los que an de botar tantas çédulas quantos son los oppositores con sus nombres; y los dos prevendados menos antiguos traerán dos urnas[42] a donde se han de hechar los botos, el uno para las zédulas que han de hazer elección y el otro para las malas. Y el perlado botará echando la buena en el cántaro de la elección y las otras en el otro, mui secretamente[43]. Y tornar sean los cántaros a la dicha messa y luego cada uno solo, por su antigüedad, yrá a los dichos

42 Tachado: "cántaros". Y aparece al margen: "Las urnas se ponen sobre el altar y nadie las lleva para echar los votos".

43 Aparece al margen: "Por decreto de 7 de abril de 1728, se determino que ningun señor capitular se quede con cedulas algunas de las que se le entregaren".

cántaros y hará inclinación baja a la cruz y *Evangelios* (y) votarán de la dicha manera sin que /16r nadie pueda ver por quién botan. Y, estando ausente el perlado, su provissor yrá primero a votar. Y, aviendo votado todos, las mismas dignidades traerán los cántaros[44] ante el perlado o su provissor o ante el cabildo e allí públicamente, estando presente el secretario[45], se sacarán las çédulas del cántaro bueno, estando zerrado el otro, de manera que no se vea lo que está dentro. Y el que oviere los votos neçessarios para hazer canónica election, conforme a derecho, quedará electo e si no huviere canónica election, echando fuera a los que menos botos tuvieren, se tornará a botar entre los demás por la misma horden; e ansí se prozederá hasta que aya canónica election, echando cada vez fuera los que /16v menos botos tuvieren. E fecha la dicha canónica election, se dará avisso a el que fuere elegido para que venga; e venido, el perlado o su provissor[46] le hará el título e, aviendo jurado los *Statutos*, se le dará la possessión de su canonicato, como se suele dar a los otros canónigos.

VII. *Botos de ausentes*[47]

Los prevendados que no se hallaren en cabildo a el tiempo de la election no podrán imbiar sus botos. Los enfermos podrán botar aviendo oydo las lectiones y sermones y reçibirse sus botos jurando como dicho es; y los enfermos que no los uvieren oydo estando en esta ziudad o en todo el obispado, podrán imbiar poder a otros capitulares que ayan oydo (a) /17r los oppositores para que boten por ellos. El capitular que al tiempo de las lectiones y sermones se ausentare e estando presente en esta ziudad no fuere a ellas, no tenga voto mas el que viniere de fuera antes de la election podrá votar.

VIII. *Ynábiles para botar*

Si se probare que algún prevendado reçivió alguna cossa porque bote por alguno de los oppositores o prometió de dar su voto a alguno de ellos o negoçio por él o alguno de los oppositores ofreçió presentes a los electos o amenaçó alguno de los electos, el perlado o provissor con los diputantes[48] del cabildo, ynformado con sufiçientes provanzas, declare por inhábil para aquella election al prevendado o oppositor que hallare culpado. /17v

IX. *Botos presos[y de los excomulgados]*[49]

Si algún prevendado estuviere presso podrá, con buena guarda, oyr a los oppositores y votar; y si alguno estuviere excomulgado y el perlado lo pudiere absolver, absuélvale a reynçidençia, para oyr los oppositores y votar.

44 Aparece al margen: "Los trahe el secretario al bufete de la sala".
45 Aparece al margen: "Los trae el secretario al bufete de la sala".
46 Aparece al margen: "Al folio 17 buelto de los Estatutos Viejos, según declarazión y decreto de 4 de noviembre de 1586, se ha de añadir después de la palabra provisor, las siguientes: juntamente con el presidente del cavildo, porque ambos hacen la colazión".
47 Nota al margen: "No está en práctica".
48 Nota al margen: "Ojo".
49 Anotado con posterioridad.

X. *Costas y gastos*[50]

El que ansí fuere eligido, será obligado a pagar las costas de los edictos y a las (de) más costas nezessarias que se ovieren fecho en la provissión de la dicha canongía.

Ynformaçiones

Y porque en nuestra Sancta Yglessia a avido e ay costumbre de que se hagan ynformaçiones de la nobleça y limpieça de los canónigos eligidos por elección para las canongías Magistral, Doctoral, Lectura y Penitençiaria, ordenamos que, de aquí adelante, el que oviere de ser eligido /[18r] a las dichas canongías sea christiano viejo, limpio, sin raça de judío, ni moro, ni penitençiado por el Sancto Offiçio[51].

XI. *Obligación desta canongía*

El canónigo Magistral, que de oy en adelante fuere nuevamente eligido, es obligado, conforme al Conçilio Compostellano, a predicar todos los sermones que el perlado le señalare en tabla de cada un año y también los que, por costumbre de la Yglessia, son a su cargo y más quando el perlado, aviendo causa razonable, se lo encargare, assí en la Yglessia Cathedral como en la çiudad o quando se ofreziere neçessidad al cabildo. Y para esto se le lea este estatuto.

Juramento

Los oppositores, al tiempo que se opusieren a la dicha canongía /[18v] Magistral, juren de cumplirlo e si no lo juraren llanamente no sean admitidos a la opposiçion; y el perlado ponga predicador desde setuagéssima hasta el lunes de Resurrectión, los domingos y de la Quaresma, Miércoles y Viernes.

XII. *Sermones de tabla*

Los sermones que se an de predicar en esta Sancta Yglesia son: el domingo antes de Adviento y quatro de Adviento, segundo día de Navidad, septuagéssima, sexagéssima, quinquagéssima, los domingos, miércoles y viernes hasta el día de Ramos, mandato, segundo día de Resurrectión, Çircunçissión, Reyes, Purificación, Anunçiación, Asçenssión, Pentecostés, domingo de la octava de Corpus Christi, Asumptión y /[19r] Natividad de Nuestra Señora, Todos Sanctos e Conçepción de Nuestra Señora. E fuera de la yglessia, yendo el cabildo en proçession a los Mártyres, se predica el día de Sanct Sebastián y, en la parrochia de Sanctiago, el día de Sant Marcos[52]. Y quando predicare

50 Notas al margen: "Por decreto de 29 de noviembre de 1613, se señalaron 14 reales de salario a los señores ynformadores con tal que lleve dos criados. Véase el Estatuto Viejo, folio 53 recto".

"Según decreto de 3 de noviembre de 1719, para votar el nombramietno del señor ynformante es menester que los poderes tengan esta cláusula especial y expressa sin que baste que el poder sea general para todo lo anexo y dependiente a la provisión. Véase el Estatuto Viejo, folio 68 y el cavildo spiritual de 6 de marzo de 1747".

51 Aparece al margen: "A los curas compañeros que ascienden se les hacen nuevas informaçiones, decreto de 13 de mayo de 1662. Comprehende también a los colegiales mayores, según decreto de 23 de henero de 1649".

Aparece al margen: "Por orden del rey y bula de su Santidad ay nuevo método para hazer las pruevas. Véanse los acuerdos de 25 de febrero y 2 de marzo de 1786".

52 Aparece al margen: "Añadiose el de San Pedro de Alcántara, quando se recivió por patrono".

ganará como presente ocho días, antes hallándosse cada día a la missa mayor conforme al Conçilio Compostellano. Y lo mismo se guarde con qualquiera capitular que predicare en nuestra Yglessia Cathedral o yendo con el cabildo en otra yglessia.

TÍTULO VI
DEL CANÓNIGO DOCTORAL

Statuto I. *Provisión*

El perlado, deán y cabildo provean la canongía Doctoral quando vacare a un liçenziado /[19v] o doctor en Cánones, guardando en todo la forma que está escripta en la provissión de la canongía del predicador, exçepto que se les señalará la lectión en las *Decretales* y no ha de predicar.

II. *Obligación de la Doctoral*[53]

El canónigo Doctoral sea obligado a dezir su parezer, por palabra o por escripto, en todos los negoçios tocantes a la Yglessia Cathedral e a su fábrica, y en las causas que tocan a la dignidad obispal conque el pleyto no se trate entre el perlado y cabildo porque, en tal casso, ayudará al cabildo pareçiéndole que tenga justiçia.

III. *Ynforma gratis*

E ynformará de los dichos negoçios del perlado o del cabildo al juez estando en esta çiudad quando fuere neçesario /[20r] sin que para ello ponga escussa; y todo esto lo ha de hazer graçiosamente. Ocupado en todo esto gana su prevenda, según diçe el Título de la residenzia.

TÍTULO VII
DEL CANÓNIGO DE SCRIPTURA

Statuto I. *Provisión*[54]

El perlado, deán o cabildo provean la canongía diputada para un lector de la *Sagrada Scriptura* guardando en todo la forma que está dada en la provissión del canonicato del predicador, exçepto que la lectión se señalará en la *Blibia* y no en el *Maestro de las Sentençias*.

II. *Los días que a de leer*

Leerá todos los días que no fueren fiestas de guardar estando sin enfermedad, salvo /[20v] el jueves quando en aquella semana no huviere otra fiesta; y leerá desde prinçipio de octubre hasta fin de junio, en el lugar e a la ora e la materia[55] que el perlado le señale conque sea algún lugar de la *Sagrada Escriptura*; y podrá el lector çerca del leer y declarar casos morales de conçiençia; y por cada lectión que faltare sea multado en

53 Aparece al margen: "Viene de el cabildo espiritual de 12 de mayo de 1800, aprobado por el señor obispo y el testimonio unido en el libro viejo de los Estatutos, en que se declaran las obligaciones relatibas a abogar".

54 Aparece al margen: "Véase el Título 26, capítulo11".

55 Aparece al margen: "Estta asignación de lugar, hora y matteria no está en práctica".

quatro reales; y el perlado encargará a alguna perssona que visite el lugar señalado, a la hora de la lectión y si no leyere, le multe; y le señalará algún moderado salario de las multas o otra parte que le pareçiere.

III. *Oyentes*

Mande el perlado con algunas personas a clérigos /[21r] y a estudiantes que están desocupados y tienen nezesidad de ser enseñados que oyan la dicha lectión, proveyendo de alguna persona que tenga quenta de penar los que faltaren[56].

Título viii
Del canónigo Penitenciario

Statuto I. *Provisión*[57]

El perlado sólo provee la canongía de Penitençiario a un liçenziado o doctor en Theología o Cánones, como está decretado por el Santo Conçilio de Trento y declarado por su Sanctidad, que sea hombre presbítero y religiosso y tenga quarenta años de hedad o tan buen seso que sea apto para exerçer su offiçio.

II. *Ofiçio y obligación*

Es obligado a responder a las dudas y casos de /[21v] conçiençia, por palabra o por escripto quando fuere neçesario, e oyr las confessiones de los penitentes, mayormente de los ministros de la Yglessia Cathedral, absolver de los casos reservados conforme a la facultad que por escripto tuviere del prelado, la qual la podrá estrechar o quitar del todo quando al perlado le pareçiere sin tela de juiçio.

III. *No sea provissor ni visitador*

No puede ser provissor ni visitador e si teniendo alguno de los dichos offiçios fuere eligido por canonigo penitençiario dentro de dos messes sea obligado a renunçiar el dicho offiçio y no lo renunziando, passado el dicho termino *ipso jure* aqui el dicho /[22r] canonicato, según lo determina el Conçilio Compostellano.

Título ix
Del offiçio spiritual de las dignidades y canónigos y racioneros. y del archibo

Statuto I. *Quien assite al pontifical*

El deán es obligado a ser asistente al perlado en las missas y offiçios pontificales y otras dos dignidades, más antiguas, para el *Gremial* y las que se siguieren para *Epístola* y *Evangelio*; y de los arçedianos de Coria, Cáçeres y Galisteo, Alcántara e demás dignidades y canónigos servirán de báculo, mitra y libro y pontifical, según que se dispone en el *Pontifical*. /[22v]

56 Aparece al margen: "No se frecuenta".

57 Aparece al margen: "Provee el prelado juntamente con el deán y cabildo como las demás canongías fechas".

II. *Que se haga lista de los (que) an de asistir*

Los que uvieren de ser asistentes en los dichos offiçios con el perlado los pongan por lista dos días antes el sochantre y maestro de zeremonias con pareçer del presidente.

III. *Missas de pre(e)minençia*

Las misas solennes que se diçen en el altar mayor están distribuydas, en esta manera; a las dignidades quinçe por su turno y antigüedad que son: del deán çinco -Natividad, Purificación, Jueves y Viernes Sancto, Corpus Christi-, las demás por su turno de antigüedad repartidas por las dignidades que son: Reyes, Çeniça, Anunçiaçión, Ramos, Resurrectión, Invençión de la Cruz, Spíritu Sancto, Assumptión, Todos Sanctos, /[23r] Conçeptión de Nuestra Señora; a los canónigos catorçe por su antigüe(dad) y turno que son: la del Gallo, Sant Estevan[58], Çircunçissión, Lunes de Ressurrectión, lunes de Spíritu Sancto, Asçenssión, Trinidad, Sant Pedro, Sant Pablo, Visitaçión de Nuestra Señora, Santiago, Transfiguraçión, Natividad de Nuestra Señora, Difunctos, Spectatio Partus, si la del Gallo diçe canónigo es del más antiguo y si no la de Sant Estevan; a los razioneros[59] siete, en la misma forma, que son: Sant Joan Evangelista, sábado de Ressurrectión, dedicaçión de la yglessia, éstas son del más antiguo, terçero día de Paschua de Ressurrectión y sábado del /[23v] Spíritu Sancto y el siguiente martes de Spíritu Sancto e Sant Joan Baptista de los demás, por su horden.

IIII. *Diáconos de preemiençia*

Los diáconos y subdiáconos que han de servir a los susodichos an de ser: canónigos con la dignidad; y raçioneros con el canonigo; y compañeros con el raçionero, por su antigüedad y turno, exçepto que la Navidad, Purificación, Jueves Sancto, Viernes Sancto y Invençión de la Cruz, Corpus Christi e Asumptión de Nuestra Señora es de los canónigos más antiguos, no diçiendo misa el perlado, porque entonçes es de dignidad, por ser como es lo susodicho previlejio de los más antiguos; y *Evangelio* del mandato lo a de cantar el diácono que fuere a la missa. /[24r]

V. *Missas de Navidad*

Quando el día de Navidad no dijere el perlado missa, es la mayor del deán, como está dicho en su capitulo, o de la dignidad más antigua y el canónigo más antiguo diçe la del Gallo; y si el perlado dixere la mayor, el deán dirá la del Gallo.

VI. *Arçedianos no capitulares*

Los arçedianos de Coria, Cáçeres y Galisteo e Alcántara no tienen lugar en este turno porque no contribuyen a las rentas que en esto se reparten y ganan.

VII. *Quien lleva[60] las ofrendas*

Las ofrendas de las dichas misas se reparten por yguales partes por el preste y diáconos.

58 Margen derecho: Estevan.
59 Margen derecho: "San Fernando a los señores racioneros por decreto capitular".
60 Repetido "lleva".

VIII. *Llaveros del archivo*

La dignidad y el canónigo y razionero más antiguos /[24v] an de tener las llaves del archivo y no darlas teniendo salud para poder asistir al abrir del archivo y, estando enfermo, la dará al que se sigue en su horden más antiguo o estando ausente; y no puedan menos que tres abrirlos, so pena de excomunión mayor.

IX. *Que no se saquen escrituras*[61]

Quando se huviere de sacar alguna escriptura se halle, (a)demás de los tres, el secretario y testigos; y no se pueda sacar sin dexar prenda de plata y çédula de obligación y conosçimiento de quien la saca; y que la bolverá dentro del tiempo que pussieren. La qual se guarde so la dicha pena.

X. *Provissión de raçiones*

La provission de las raziones son en tres meses del obispo /[25r] en junio, diçiembre y, si goça de la alternativa, agosto, y, si no, septiembre; en los demás prove(e) el cabildo, haçe la colactión el obispo. Ay concordia sobre ello, queremos se guarde sin pleyto ni diferençia alguna[62].

Título x
De las compañías

Statuto I[63]

A las compañías pressenta el cabildo, haçe examen y collactión el obispo conforme a los autos de Consejo Real que sobre ello ay, que queremos se guarden.

II. *Assisten a las oras*

Curas y compañeros son obligados, a lo menos el semanero, a estar continuamente en el choro en los maytines e oras /[25v] del día para començar las Horas capitular(es) e dezir la oración, so pena que si uviere falta a los maytines yncurran en pena de medio real y ca(da) una de las horas menores, que son prima, terçia, sexta y nona y completas, quatro maravedís, y a las bísperas ocho maravedís, y en las horas de Nuestra Señora, ansí diurnas como no(c)turnas, la mitad que en las de arriba.

Señalan la capítula

Y es costumbre que, quando ellos no capitularen, señalen capítula y orazión al prevendado que hiçiere el offiçio, so la misma pena.

61 Aparece al margen: "También pondrá el secretario el officio de escribano o notario a donde se llevan y para que effecto".

62 Aparece al margen: "En 30 de mayo de 1606 se hizo estatuto sobre señores coadjutores. Si son dignidades tienen la silla de sus propietarios, si canónigos o razioneros la más moderna desta gerarquía, pero presiden a la que se sigue, y a los nuevos de aquella misma que tienen aunque sean propietarios. Véase las demás circunstancias en el Estatuto Viejo, folio 57".

63 Aparece al margen: "En el Estatuto Viejo hay un extracto de todas las dependencias de curas".

III. *Diçen misas de terçia*

Los compañeros an de dezir las missas de terçia por todo el año, exçepto las fiestas /[26r] solennes, sobre que ay capitulaçión entre el cabildo y ellos, la qual mandamos que se guarde, so pena que si huviere falta algún día en dezir las dichas misas incurran en pena de un real y más la limosna de la missa al que la dixere[64].

IIII. *Diçen misa de prima en la parrochia*

An de dezir missa todos los domingos y bendezir el agua y echar las fiestas y dar pan bendicto y doctrina a los parrochianos en aquellas cossas que a buenos curas conviene y, no lo haziendo, incurran en pena de un real. Esta missa se a de dezir en la capilla de la parrochia al aguijón cada domingo y las demás fiestas que manda la *Signodal*. /[26v]

V. *Misas de réquien y procesión los lunes*

Tyenen obligación también de dezir el lunes de cada semana missa de réquien cantada con diáconos en el altar mayor por los difuntos generalmente con todo el cabildo y clereçía con proçessión por el cuerpo de la yglessia y claustra como se acostumbra; y si el lunes uviere ocupación de fiesta solenne o de otra cossa que lo impida se passe al primero día de la semana desocupado, so la dicha pena. Y an de aver la limosna que se recoxe en la demanda de las ánimas.

VI. *Missas de Nuestra Señora y procesión los sábados*

An de deçir también missa cantada con diáconos en el altar mayor todos los sábados /[27r] del año, como no sea fiesta de guardar, con el cabildo y clereçía con procesión de Nuestra Señora antes de la missa por el señor obispo don Pedro de Préxamo y, después de la missa, un responsso cantado junto a su sepultura; y siendo fiesta se dirá el responso reçado por los beneffiçiados en el coro y quando la missa mayor de Nuestra Señora la dicha missa se diçe de réquien por el dicho señor obispo cantada con diáconos.

VII. *Missas de invocación*[65]

An de deçir también missa reçada en los altares que ay advocación en esta Sancta Yglessia el día de su advocación, so pena de medio real, y la missa pueda ser por su yntenção. /[27v]

VIII. *Missas de feria*

Anssí mismo, an de deçir los dichos compañeros todas las missas de feria y ayunos quando ocurrieran en el altar mayor, e aviendo ocupación de otra missa, que no se pueda deçir, la digan en otro altar, so pena de un real por cada vez.

IX. *Administraçión de sacramentos*

Está también a cargo de los dichos compañeros la adminsitraçión de todos los sacramentos a los parrochianos desta Sancta Yglessia, so campana e a los enfermos del Hospital, conforme un buen cura es obligado sobre que se les encarga las conçienzias y

64 Aparece al margen: "No dizen los curas las misas de tercia porque las dizen los capitulares por turno. El qual comiença y acava con el año y, a principio del, buelve de nuevo desde el chantre aunque se queden algunos por turnar. Tienen 3 reales de cada missa".

65 Aparece: "Ojo".

si falta obiere o siendo llamado qualquiera de ellos no fuere, caiga en pena de dos reales /[28r] demás de que será castigado por su Señoría conforme a derecho porque ésta es la primera y más preçissa carga de sus prevendas.

X. *Ressidençia en el coro*

Están obligados todos los siete a residir ordinariamente en choro, exçepto que el que estuviere ocupado en la administraçión de qualquier sacramento o ayudar algún enfermo, se le quenten las horas sobre que se les encargan las conçiençias y que procuren siempre haçer los offiçios acabadas las oras si no fuere con estrema nezessidad porque no falten al choro y el semanero, como los demás, traya ábito de choro y diga sus missas a tiempo que no haga /[28v] falta, so pena de un real cada vez.

XI. *Penas para la fábrica*

Todas las penas arriba contenidas se aplican desde luego a la fábrica desta Sancta Yglessia e se manda al contador, que haçe las quentas a los dichos compañeros, saque un memorial firmado de su nombre de las dichas penas y lo de al mayordomo de la fábrica para que lo cobre y se le haga cargo en las quentas de la fábrica y el apuntador sea obligado a assentar las dichas faltas en el *Libro de la Residençia del Choro* sobre que le encargamos la conziençia y no se acreçen a ellos porque no aya colussión. /[29r]

XII. *Toman capas y dan agua bendicta*

Los compañeros an de tomar capas en los maytines de los domingos y fiestas semidobles quando a las bísperas an tomado los capitulares dos capas. El semanero a la missa del dicho quando la dijere prevendado a de dezir el *Asperges* y echar agua bendicta conforme al hordinario del *Misal Romano* y en las completas de todo el año al coro y pueblo.

XIII. *Asistir a los aniversarios*

Son obligados los dichos compañeros a asistir a los aniversarios que el cabildo hiçiere, so pena de medio real; e yr a los entierros que va el cabildo; e assistir a los offiçios que el cabildo hiçiere por los difuntos y cabos de años y proçessiones a donde fuere el cabildo; y vestirse /[29v] de diáconos a los aniversarios solennes, gratis en los fundados hasta el año de la executoria de Salamanca e, desde entonçes en adelante, se les da dos reales a ambos. Declaramos que entre el cabildo y compañeros ay concordia sobre algunos capítulos de los sobredichos e otras cosas, queremos que de aquella se pida confirmaçión y se guarde.

Título xi
De los capellanes y cura de Santiago

Statuto I. *Asisten a las proçessiones*

El cura de Santtiago es obligado a asistir a las proçessiones generales y que el cabildo hiçiere fuera de la yglessia con cruz[66] y sacristán, so pena de un real; y lo mismo

66 Aparece al margen: "La cruz de Santiago se queda a la puerta de la yglessia".

el capellán de Sant Joan e otros qualesquiera /[30r] que residieren en la ziudad, conforme a lo decretado en el Sancto Conçilio Tridentino; y tengan el lugar que les viene por su antigüedad.

II. *Vístense en la sacristía y asisten en el coro*

Todos los cappellanes desta Sancta Yglessia salen a deçir las missas rebestidos de la sacristía mayor llevando en sus manos cáliz, ostia y corporales con mucha dezençia, gravedad y reposso, los ojos baxos, e ansí bolverán después de aver acabado la missa; y dezirlas han por su horden y turno conforme a la costumbre desta Sancta Yglessia, cada uno en la cappellanía de su dotaçión e a su hora, de manera que no se estorven en dezirlas, ni falten al coro; y, después de la missa, an de dezir un /[30v] responsso por el fundador de su capellanía, en las cantadas cantando, y en las reçadas reçando, conforme a la tabla que sobre esto ay.

III. *Capellanías de Rodrigo Arias*

Las capellanías de Rodrigo Arias son dos, tienen ambas tres missas de carga cada semana, una dos y otra una, y alternativ(a) una el lunes de réquien y otra el sábado de Nuestra Señora, porque, aunque por su fundazión consta tener más carga, están reduçidas a ésta por su Señoría y por su provisor por ser mui tenues.

IIII. *Capellanías de Hernando Alonso de Amusco, que son las de alva* /[31r]

Estos capellanes son dos; son obligados a risidir todas las horas, ansi diurnas como no(c)turnas, exçepto la prima y aniversario de que son relevados por el testador; son obligados, sigún su fundazión[67], a dezir el uno de ellos cada un día missa cantada de Nuestra Señora, sigún el offiçio del año en la cappilla del dicho fundador al alva con una cole(c)ta de difuntos por su ánima; y otra o del Spíritu Sancto o de la Paz la ofiçiar esta missa asistirá el otro cappellán junto con los seis moços de la cappellanía o, en casso de ocupaçión, poner otro que asista en su lugar, so pena de un real por cada vez o más, según su contumaçia, exçepto /[31v] que los domingos y fiestas de guardar a de ser reçadas.

Ninguno destos capellanes pueda dezir missa por otro clérigo si no fuere por justo impedimento, el qual faltando yncurra, por cada vez, en pena de un real para reparo de la capilla.

Son obligados a poner la tercera parte de su renta en distribuçión y que ésta no se acresca a los demás, sino que perdiéndola quede para reparos de la dicha capilla; está reduçida esta tercera parte.

Ay seis moços de capilla[68] que sirven en la dicha yglessia e offiçian estas missas, los quales tienen su renta que ganan residiendo o estando enfermos y no /[32r] de otra manera.

67 Aparece al margen: "Estas capellanías estan oy agregadas a la fábrica, quien paga la limosna de 4 reales, 17 mrs por cada missa a dos capellanes que el cavildo nombra. Suelen alternar por messes. Y, por decreto capitular de 12 de abril de 1720, se mando que no celebren los tres dias de Jueves, Viernes y Sabado Sancto, si no es que el Jueves sea de precepto". Más abajo aparece: "Ni se les permite que en otros dias las digan y suplan".

68 Nota margen derecho: "No los hay".

V. *Capellanías de Travaquartos*[69]

Son tres estos capellanes; son obligados a dezir cada uno dos missas cada semana por Juana González, fundadora y de quien fue su yntençión; y an se de dezir en el altar de Sancta María de Consolaçión y no tienen día señalado.

Son, anssí mesmo, obligados por messes a dezir las missas del aniverssario que se diçen cantadas en el altar portátil por el cabildo todos los días que huviere aniverssario, que no sea solenne; y, estando ocupado el altar, la digan en alguna capilla avisando /[32v] al presidente para que imbíe beneffiçiados y cappellanes que la officien, de suerte que nunca quede missa por deçir de un mes a otro; y que a estas missas estén bestidos a tiempo, de suerte que no aya falta, so pena de medio real para la Yglessia por cada vez que la oviere, la qual se entienda en los aniversarios fundados hasta el año de.

VI. *Capellanes de Sant Benito y Horrilla*[70]

Son dos; están obligados anbos de dezir çinco missas cada semana alternativa según la costumbre que tienen en el altar de Santa Ana y salir con responsso sobre la sepultura /[33r] del señor obispo don Pedro de Peñaranda, questá enterrado debaxo de la capilla de los Hórganos.

Son obligados a deçir la una de las missas en Sant Benito todos los sábados del año y a se le de contar, al que la digere, la prima o si falta uviere incurra en pena de veinte maravedís a cuyo cargo fue; está mandada dezir esta missa por authoridad apostólica.[71]

Aquí falta el capítulo de las *Capellanías de Fañique, Torrexoncillo y la Salgadilla*[72].

VII. *Capellanías de las Cadenas*

Está obligado a dezir dos missas cada semana en el altar de Consolaçión con responsos por la fundadora. /[33v]

VIII. *Capellanía de Percha*

Está obligado a dezir tres misas cada semana por Franzisco Martínez Percha en la claustra de Sant Antonio: una el lunes de réquien con tres colectas por él y por sus padres y por los que tiene cargo; otra el viernes con colecta por su ánima y de Sant Antonio; y otra el sábado a Nuestra Señora.

69 Aparece al margen: "Estas capellanías están agregadas a la fábrica".

70 Nota margen derecho: "Goza la fábrica estas cappellanías y se dice la missa en San Benito".

71 Nota: "Vease el estatuto original".

72 Hemos recurrido a las copias posteriores para incluir el estatuto sobre las dichas capellanías. Se trata del libro de los Estatutos, copia de 1671, páginas 35 y 36:

"*Capellanías de Fanique, Forrilla y Salgadilla*

Estos tres capellanes esttán obligados por sus meses a deçir cada uno misa reçada de aniversario, mienttras la prima en el alttar porttátil todos los días, exçeptto los domingos que no se diçe. Y porque las fiestas no se pone el alttar porttátil la dirá a quien cupiere en el altar de Santa Cattalina o de Santo Ildephonso.

Es obligado, ansí mismo, el capellán de Torrejoncillo a deçir cada mes una misa por la interzesión del razionero Varrionuevo.

. "*Gózalas la fábrica*".

IX. *Capellanía del raçionero Martiñanez*

Es obligado a deçir cada semana tres missas en el altar del Spíritu Sancto que esté en la claustrua; una lunes de réquien, otra viernes de la Cruz y otra sábado de Nuestra Señora. /[34r]

X. *Capellanía de Alonso Gutiérrez y Teresa de Soria*

Es obligado a dezir quatro missas cada semana el altar de Sancta Cathalina, lunes y miércoles de réquien, viernes de Cruz, sábado de Nuestra Señora.

Es también obligado a dezir, demás de las de arriba, tres missas en las tres Paschuas, el primero día de cada una, y en el día de la Conçeptión de Nuestra Señora otra.

XI. *Capellanía de Guillamas*

Está obligado a dezir en todo el año çien missas porque por tenue están reduçidas a estas solamente; díçense en el altar de /[34v] Sant Luys en la c(l)austra.

XII. *Capellanía de Feria*[73]

Está obligado a deçir en altar de la Anunçiación, que hiço el fundador, quatro missas cada semana.

XIII. *Capellán de Rodrigo de Valençia*

Está obligado a dezir t(r)es missas cada semana en el altar de la Salutación, que hiço el fundador, domingo de la Dominica e fiesta que se reçare, lunes de réquien, viernes de la Cruz.

Es más obligado, aliende de las tres missas, a deçir misa todos los días de Nuestra Señora, que son nueve, y otra el día de Sant Hierónimo.

XIIII. *Capellanía de Orduña* /[35r]

Tyene de carga cada semana en altar de Sant Miguel tres misas, lunes y viernes de réquien, el sábado de Nuestra Señora.

XIIIII. *Capellanía de doña Ysabel de Ayala*

Tyene de carga tres missas cada semana en el altar de Sancta Cathalina, lunes por difuntos, jueves de *Trinitate*, sábado de Nuestra Señora con cole(c)ta por la fundadora y responsos.

XVI. *Capellanía del compañero Iohan Morales*

Tyene tres missas cada semana que se an de deçir en el altar de la Anunçiaçión de Nuestra Señora, que está debaxo de la capilla de los Órganos, lunes /[35v] por los difuntos, viernes a las Çinco Llagas, sábado a Nuestra Señora.

XVII. *Capellanía de Frías*

Tyene tres missas de carga cada semana con responsos y cole(c)tas por el fundador en el altar de Santa Ana, una por él, otra por sus padres y la terçera por sus hermanos

73 El copista se equivocó al copiar el estatuto antiguo, pues se trata de la capellania de Francisco Díez de Gería, y no de Feria.

y difuntos; la una diçen el sábado de Nuestra Señora y las dos de réquien quando el capellán quisiere en la semana.

XVIII. *Capellanía del maestre escuela Camargo*

Tyene quatro missas cada semana por el dicho maestre escuela y sus difuntos y por las perssonas a quien tuviere obligaçión; díçense de la advocación de /[36r] (blanco) y el día que el capellán quissiere.

XIX. *Capellán de Franzisco de Zayas*

Tyene tres misas de carga cada semana, todas de réquien, o aviendo sancto de él, díçense lunes, miércoles y viernes; y por el fundador y sus padres y hechores.

XX. *Capellán de Ioan Sánchez que murió en Yndias*

Este fundador murió en Yndias y dexó la capellanía de Consistorio, es patrón el rejimiento; tiene quatro missas cada semana que se dicen por él y por sus difuntos, del Spíritu Sancto, viernes de Passión, sábado de Nuestra Señora. /[36v]

XXI. *Capellán de Montero*

Tyene una missa de réquien cada semana y reçada, día de la Conçeptión de Nuestra Señora una missa cantada y el día de Sant Yllifonsso otra cantada.

XXII. *Capellán de Almaraz*

Tyene tres missas cada semana: lunes de réquien, jueves del Spíritu Sancto, sábado de Nuestra Señora, con responsso cada una sobre la sepultura del difunto.

Todas estas capellanías tienen sus assientos en las sillas baxas del choro por su antigüedad, más los dos de Sant Benito y los del alva y una de Travaquartos, que al pressente está vaca, tengan /[37r] sillas altas por su antigüedad después de las sillas de los compañeros y capas de choro, como acostumbran los compañeros en la yglessia.

Título xii
Del maestro de capilla, maestro de canto llano y músicos

Statuto I. *Cómo se provee*

El maestro de capilla y músicos tienen su salario en capellanías y fábrica de la Yglessia y la provissión se haçe por edictos y llamamientos de persona de quien se tiene buena satisfaçión, proçediendo (a) examen y juramento de guardar y cumplir /[37v] estos Statutos y cumplir las cargas de su offiçio entre los capellanes y músicos. Tiene el primero asiento de las sillas bajas del choro.

II. *Asiste al choro y proçessiones*

A de estar en el choro y ordenar la capilla para que se cante canto de órgano a missa, bísperas, primas y segundas de todas las fiestas solennes y de algunas fiestas dobles y missas de Nuestra Señora, los sábados y proçessiones claustrales y en los otros tiempos que se hussa en la Yglessia cantar canto de órgano y, si alguna fiesta de nuevo se instituyere en que sea neçesario /[38r] aver mússica, cada vez que faltare le multen un real para la obra de la yglessia.

III. *Probee las canciones: Navidad y Corpus Christi*

A de haçer las cançiones para la Navidad, provarlas y haçerlas cantar, e las de Corpus Chisti; e traer proveído con los cantores lo que se a de cantar en el choro para que no se hierre ni aya falta, ni sea menester salir del choro a proveerlo, porque los capellanes no falten a las Horas e Divinos Offiçios, so la dicha pena, anssí contra él como qualquiera de los músicos. La qual se ejecute si llamados por el maestro no fueren a proveer lo que se a de /[38v] cantar o no cantaren lo que se les mandare en el choro, ansí ellos, como ministriles, e maestro de órgano e de la perssona e de las perssonas que anssí echare de memorial al mayordomo de la fábrica, el qual lo cobre de sus salarios y lo assiente en el *Libro de Quentas de la fábrica*.

IIII. *Lleva el compás y provee los libros*

Tenga probeydos los libros en el choro por donde se uviere de cantar, apuntando los cantos, porque no aya falta y lleve el compás el solo, que ninguno otro enmiende al maestro porque no aya turbaçión, so la dicha pena. /[39r]

V. *A de venir a bísperas y completas*

Es obligado a venir a las bísperas y completas primeras y sigundas de todas las fiestas solennes; y a maytines quatro dias en el año, que son día de Navidad y Resurrectión y Exaltaçión de la Cruz e día de Reyes; todos los días solennes que cayeren en domingo se canta el *Asperssorio* de canto de órgano; todos los días de Appóstolos y fiestas de guardar a de venir a las bísperas e a de cantar canto de órgano y en las singundas *Hymno* y *Magnifica*; los días de Doctores de la Yglessia y fiestas que tienen altar en la yglessia a de aver música a las primeras bísperas; /[39v] y a missa los sábados a de venir cantar en la missa de Nuestra Señora; en todos los demás días que por los señores deán y cabildo le fueren mandado. Es obligado a yr a todas las proçesiones claustrales y generales que por los señores deán y cabildo le fuere mandado, so pena de dos reales para la fábrica, quando algunas vezes destas faltare. Quando uviere de aver canto de órgano, un día antes, lo provea con los cantores para que no aya falta ni descuido en el choro y el cantor que se le avissare y no fuere a proveer la dicha música echen un real de pena. Y para esto tenga un libro en que escriva todas las /[40r] multas que hechare y lo presente cada seis meses porque se cobre para la fábrica. Y es obligado a enseñar canto de órgano a los seis moços de choro y a los otros clérigos de la yglessia que quisieren estudiarlo una hora cada dia, que no sea fiesta de guardar, después de acabados los offiçios de la mañana, so pena de un real cada vez que faltare.

VI. *Tiene seis moços de choro*

Ponga mucha diligenzia en buscar y tener seis moços de choro de buenas boçes e avilidad para aprender; a los de tener en su cassa y darles a comer a costa de la fábrica. La qual les da ropas coloradas y sobrepel(l)içes /[40v] y lo demás del vestir y cama y calçado deçentemente.

VII. *Doctrina y criança de los seyses*

Procure el maestro que los seyses anden limpios, bien aseados, humilldes y obedientes, bien criados, que no juren ni jusguen e sepan la Doctrina Christiana e les tome quenta della cada noche e que se confiessen para todas las fiestas prinçipales; a les de haçer leer

y escrivir y enseñar canto llano o de órgano y contrapunto porque va mucho en aquesto que se crien en buena doctrina por ser seminario de ministros de la Yglessia.

VIII. *No salgan del coro los seyses*

A los seyses y moços de choro que traen ropa colorada o negra no los impida ni saque del choro /[41r] ningún capitular, ni compañero, ni capellán, ni otra perssona alguna aunque sea para que les ayude a missa porque no aya falta en el Offiçio Divino, so pena de un real para la obra de la yglessia, pues ay otros ministros, que llaman ministros miseros, en sufiente número para ello, ni ellos salgan al sagrario, ni otra parte.

IX. *Moços de capilla de Amusco*

Ay otros seis moços de capilla que sirven a las missas del alva de Amusco, los quales están obligados a asistir en el choro todas las missas y bísperas de fiestas solennes, domingos de guardar y dobles.

X. *Moços de choro estudiantes*

Los moços de choro que tuvieren liçençia para estudiar gramática an de venir a residir /[41v] a la yglessia a bísperas primeras y segundas e missas e los demás offiçios de los días solennes y todos los domingos y fiestas de guardar.

XI. *Maestro de canto llano*

El maestro de canto llano es obligado a enseñarlo a los moços de choro, seyses y miseros y a los demás que lo quisiseren aprender; a de ser diestro en canto llano y hombre de mui buenas costumbres para que dé exemplo a los que enseña; a de tener vijilançia en que los dichos no anden en viçios, ni en juegos, ni otras cosas deshonestas antes los castigue honestamente; si alguno fuere revelde o anduviere en viçios o fuere yncorregible, lo avisse para que se despida.

XII. *A qué horas enseña*

A de estar en la yglessia para enseñar cada día, que no sea /[42r] fiesta de guardar, a la una, después de mediodia, hasta las dos; y pratique en arte de canto llano y exerçiçio de él, so pena de un real y, por cada vez que faltare, tenga esta pena para la obra de la yglessia.

XIII. *Que ofiçien a la missa por la tabla*

Es obligado a offiçiar en canto de órgano las missas y Offiçios Divinos conforme a la tabla que sobre esto ay en cabildo, de la qual tenga copia en su cassa.

Título xiii
Del sochantre. Assiste a las horas del choro

Statuto I. *Assiste a las horas del choro*

Es el sochantre proveydo[74] por el chantre, como está dicho en el Statuto 4 del Título 2, y le paga de su renta; es obligado a començar todos cantos /[42v] en el choro, ansí

74 Aparece repetido.

no(c)turnos como diurnos, y las antíphonas y salmos; y a tener los libros aparejados, prevenidos los offiçios y no ha de faltar a ninguna missa, ni otros offiçios, viniendo antes que se comiençen, so pena de un real por cada vez que faltare.

II. *Asiste a las proçessiones*

A de assistir a las prozessiones y tomar capas en ellas, si no de finados y entonar los cantos en ellas; y repartir los libros proçessionarios por los cantores y capellanes y demás que le pareçiere, so la dicha pena; y si alguno de los susodichos no lo obedeziere sea penado en la misma pena. /43r

III. *Enseña y castiga los moços de choro*

A de assitir a enseñar a los moços de choro y de capilla, los reponsos de prima 3, 6, 9 y completas y las demás horas para que no se yerren; y tendrá cuidado de castigarlos honestamente si no estuvieren con deçiençia y quietud y reposso en el choro y adviértesse que ningún castigo de los susodichos se haga a los moços de choro estando en él mientras los Divinos Offiçios porque no les perturben, antes aguarden a que sean dichos, so pena de un real para la obra de la yglessia sin remissión.

IIII. *Haçe la tabla*

A de hazer la tabla cada semana y llevarla al cabildo cada viernes para la semana adelante para que se entienda de /43v quién se reça e qué offiçio a de haçer cada uno; en el choro a de repartir las capas por sus turnos, conforme al husso y costumbre desta yglessia.

TÍTULO XIIII
DEL MAESTRO DE ÇEREMONIAS

Statuto I. *Quién lo elige y paga*

El perlado y el cabildo an de nombrar para maestro de çeremonias alguno de los prevendados desta yglessia que sea hombre prudente, ábil y çelosso de ella; y el salario que uviere de aver pagarán por yguales partes perlado y cabildo y fábrica, conforme al Conçilio Provinçial Compotelano.

II. *Qué a de saber y enseñar*

Tendrá mui bien sabidas las çeremonias del *Pontifical* /44r para assistir a las missas que el *Pontifical* dixere el perlado y las del *Misal* y las del choro para que se guarden en esta yglessia. Y luego que algún prevendado tomare la possessión de su prevenda e offiçio le instruyrá de las çeremonias que a de guardar en vestir, cantar, dezir missa, reçar, votar en cabildo, andar y conversar en la yglessia, de manera que ninguno sea admitido a ejercer el offiçio en el altar, ni coro si no con aprovaçión del dicho maestro de zeremonias.

III. *Enseña çeremonias gratis*

Examinará a los nuevos saçerdotes para las çeremonias de la missa, ansí a los /44v de la Yglessia como a los de fuera, sin derechos ningunos sino por el salario que se le da.

IIII. *Haçe rétulo de assitentes*

A de assistir al presidente del choro y sochantre quando hiçieren rétulo de los ministros que an de assistir en las missas pontificales; órdenes de instuyrles lo que an de hazer para dar horden de todo y en todo; e avissar al thessorero con tiempo que provea los ornamentos y lo demás neçessario; y tendrá cuidado que los sacristanes, anssí del perlado como de la yglessia, hagan su offiçio y pongan lo neçessario en la sacristía y en la credençia. /45r

V. *El horden que an de guardar en el choro*[75]

A todas las personas que entraren de fuera en el choro si el deán e presidente del choro se descuidaren e no les dieren sillas en el lugar que les conviene, es obligado el maestro de zeremonias a haçerlo; e que no esté en el choro lego alguno sin liçenzia del perlado, ni clérigo desta ziudad sin ábito deçente e con sobrepel(l)iz.

VI. *Avisa de las faltas en çeremonias*

Todos los prevendados y ministros de la Yglessia obedezcan al maestro de zeremonias en lo que toca a su offiçio en el choro, cabildo y proçessiones; y el perlado le acoxa con mucho amor y su bendición quando le avisare de alguna falta; y si avisados los dichos prevendados y ministros de la Yglessia de las faltas que hiçieren /45v no se enmendaren, les multen en una hora de distribuición[76].

VII. *Lo que a de haçer en las proçessiones*

Quando el cabildo saliere fuera en proçessión, mandará al perrero llevar los bancos y alfombras y, donde el perlado y el cabildo se sentaren, no consienta que los ocupen seglares, ni otra perssona alguna; y el cabildo avisse al dicho maestro quando uviere de ir en proçessión.

VIII. *Pena contra sus faltas*

Sy el maestro de zeremonias fuere neglijente en su offiçio y hiçiere faltas notables e avisado por el presidente del choro no se enmendare por la primera vez le multe un real[77] y, si no enmendare, crezca la pena conforme a la ynobediençia. /46r

Título xv
De los sacristanes

Statuto I. *Dos sacristanes. Es su offiçio*

En esta Sancta Yglessia ay dos sacristanes, uno de missa e otro que le ayude; de los quales, como dicho es en el capítulo del señor thessorero, los pone y paga el susodicho; an de ser perssonas háviles y sufiçientes para sus offiçios y limpios y aseados y que tengan mucho cuidado de la plata, ornamentos, alfombras, paños, de caliçes e vinajeras

75 Aparece al margen: "Esto se entiende con los que no hubiesen sido señores dignidades, canónigos, razioneros o curas; que éstos pueden estar sin sobrepel(l)iz, según decreto de 14 de junio de 1587".

76 Aparece: "Ojo".

77 Aparece: "Ojo".

y de todo lo demás que está a su cargo para que este bien tratado, limpio y cada cossa puesta en su lugar; a de limpiar el altar maior dos vezes en la semana y los otros altares y sillas de coro cada sábado. /46v

II. *Su offiçio en el choro y yglessia*

Es a su cargo poner los libros que fueren menester en el façistor, el que el sochantre les mandare poner; y tener continuamente agua bendicta en las pilas e que estén limpias; e a de ll(ev)ar la cruz a todas las proçessiones e ynçiensso al altar e choro e missa e bísperas e maitines los dias que se ynçiessan; y llevar las paçes al choro; y echar los lunes agua bendicta a la proçessión de finados; y llevar el yssopo, capa y çeptro al choro para el sochantre; y tener las capas en el choro las fiestas solennes y ponerlas a los canónigos[78]; y dar todo recuad(r)o de ornamento, misales, cáliçes, hostias, /47r corporales, candeleros, candelas, vinageras con vino e agua para el altar mayor; y para los demás prevendados, compañeros, capellanes y clérigos forasteros que vinieren; e ayudar a los compañeros a la administrazión de todos los demás sacramentos y entierros; e poner lumbre en el altar a todas las horas e ayudar a missa de prima a los compañeros, so pena de medio real por cada cossa que faltare para la fábrica de la yglessia.

III. *Asistan en el sagrario, dan ornamentos*

Asistirán los sacristanes en el sagrario, desde la missa del alva hasta ser acabadas todas las horas, y tendrán prevenidos /47v todos los ornamentos con todo lo demás neçessario luego desde la mañana para todos los que quissieren dezir missa, so la dicha pena cada vez.

IIII. *Guardan el vino y zera*

Tendrán en custodia todo el vino y çera que se les encargare, limpio, con mucho cuidado y fedilidad como se deve esperar de un saçerdote de quien se fía el thessoro de la yglessia y el cuidado y veneraźión del altar y reliquias de ella y, si en todo huviere falta, se proçederá contra ellos conforme a justiçia.

V. *Haçen ostias y duermen en la yglessia*

Es a su cargo haçer las ostias con mucha limpieça y tenerlas frescas y no añejas /48r y téngalas cargadas en el ostario, porque no se tuerçan, y haçerlas han de ocho a ocho días; dormirán en la yglessia cada noche y tendrán las puertas çerradas y a buen recaudo con tiempo; y no dexen abierto el choro y capilla de los Órganos; y por qualquiera cosa desta en que faltaren se les lleve medio real de pena.

VI. *No den reliquias*

Tendrán gran cuidado y fiel custodia del arca de las reliquias para que estén con toda veneración e limpieça /48v e se les manda, así a los capitulares como a los sacristanes, no den ni empresten las dichas reliquas, ni préstese alguna de ellas, so pena de excominión mayor *late sententiae* cuya absosoluçion a nos solamente reservamos sin que nuestro provissor pueda alçarla, ni quitar la dicha çenssura, demás de la que ay por bullas apostólicas.

78 Aparece al margen: "Echa las capas a los canónigos".

VII. *Muéstranse las reliquias*

El día de la Ynvençãón de la Cruz, que es a tres de mayo, es costumbre inmemorial en nuestra Yglessia que se muestren las reliquias a todos los de el obispado y forasteros que vinieren /[49r] a vissitarlas. Mandamos que se guarde la costumbre con mucha authoridad y deçençia, no añadiendo, ni quitando cosa alguna en lo que toca a la verificación y zertificación de las reliquias; y no se muestren otro día ninguno a ninguna perssona; y en la sala, donde se muestran, no suba muger ninguna si no es con liçenzia del perlado.

Título xvi
Del organista y entonadores

Statuto I. *Salario y elección*

Al organista se le dé por su salario una capellanía de las de Sant Benito; /[49v] elígesse por edictos y examen si no fuere teniendo mucha satisfaçión de alguna persona para el dicho ministerio y, aviendo falta de oppositores, que en tal casso podía ser elijido sin edictos, ni oposición, pareçiendo assí a la parte mayor de nuestro cabildo.

II. *Cuándo a de tañer*

Es obligado a tañer las fiestas solennes de *Plux* e octavas, domingos e fiestas semidobles a primas e segundas, bísperas e missa e a los maytines de las fiestas solennes, so pena de un real por cada vez que faltare. /[50r]

III. *Que esté en su assiento*

Quando huviere de tañer no se mude de un órgano a otro sin liçenzia del presidente, ni se levante de su assiento donde está tañendo para ir a hablar con perssona alguna hasta que sean acabadas las oras, so la dicha pena para la obra de la yglessia.

IIII. *Entonadores*

Los entonadores del órgano estén ziertos y aparejados todas la(s) veçes que se aya de tañer para entornarlos, so pena de medio real por cada vez que faltare[79]; la qual pena se dé luego por el mayordomo al que supliere la falta.

Título xvii
Del obrero y vehedor. Relojero y perrero

Statuto I. *Obrero, capitular de graçia*

El obrero a de ser uno de los capitulares; a de tener gran cuenta y servir de graçia con su offiçio y mucha diligenzia y cuidado de hazer que los jornaleros y ofiçiales trabajen como deven y en comprar a su tiempo los materiales nezessarios para las obras. Quando se uviere de comprar seda, lienços para ornamentos, ymbíe a las ferias donde se pudiere aver más barato y mejor y, entretanto que no se hiçieren los ornamentos, /[51r] estén en su poder en fiel custodia y si se perdieren o los rompieren o por su neglijençia se los hurtaren, sea a su costa.

79 Aparece al margen: "Supla en las faltas por un real que se le quitará a el entonador, el seise segundo, cavildo espiritual, 2 de diciembre de 1708".

II. *Obras grandes consultarlas*

Las obras comunes y menudas es a su cargo el hazerlas y quando se huviere de començar alguna obra grande o hazerse algún gasto que no sea de los hordinarios dígalo al perlado ‹estando› presente[80] e al cabildo para que se azierte mejor e se haga lo que a la mayor parte le pareçiere y lo mismo hará en la prosecución de las dichas obras quando convenga.

III. *Mandar al relojero y perrero*

Tendrá quenta conque el relojero traiga /[51v] el relox bien conçertado y quando faltare le multe por cada vez medio real. Mandará al perrero[81] o barrendero haga su offiçio con diligenzia y que tenga la yglessia barrida e mui limpia y que, antes que la barra, la riegue porque el polvo no dañe los altares, ni paños de la capilla mayor, ni ornamentos; y que heche los perros de la yglessia e los muchachos que hiçieren ruido; e vaia en las proçessiones con su insignia y ropa larga e por cada vez que faltaren le multen en medio /[52r] real para la obra de la yglessia; y que assista a todas las Horas y que tenga las lámparas siempre proveídas y limpias.

IIII. *Dará fianças*[82]

Quando el obrero fuere nombrado, dará fianças llanas e abonadas de dar quenta con pago del cargo que se le hiçiere por razón de su offiçio y del dinero que entrare en su poder; y tendrá quenta, siempre que se aya de comenzar alguna obra, de hazerla saber al vehedor para que luego asista a ella, el qual no falte, so pena de medio real para la obra. /[52v]

V. *Officio del vehedor*

El offiçio del vehedor (lo) sirve comúnmente un capellán desta nuestra Sancta Yglessia, que sirve de ayudar al obrero y se le da salario moderado de la fábrica quando uviere obra.

TÍTULO XVIII
DEL MAYORDOMO DE LA FÁBRICA E ABRIDORES DE RENTAS

Statuto I. *Mayordomo fábrica con fianças*[83]

El mayordomo de la fábrica a de ser uno de los capitulares que tien(e) voto en cabildo e a de ir por election. Luego que sea eligido, a de dar fianzas llanas e abonadas que dará quenta con /[53r] pago del cargo que se le hiçiere por raçon de su offiçio.

80 Aparece al margen: “estando presente, dice el original”. El copista corrige presidente por presente.

81 Aparece al margen: “Las obligaciones y derechos del perrero están con la presión en el Estatuto Viejo y decretos capitulares de 24 de octubre de 1704; 9 de marzo de 1705; 30 de henero de 1710; 5 de octubre? de 1712 y 12 de mayo de 1719; 16 de junio de 1780 y reglamento”.

82 Aparece al margen: “No da fianzas”.

83 Aparece la margen: “No da fianzas. Véase el cabildo espiritual de 1 de febrero de 1773. Dispensado. Véase el cavildo de 1º de febrero de 1816”.

II. *Terçias. Arçedianos*

Las terçias partes que tienen puestas en distribuçión los arçedianos de Coria, Cáçeres, Galisteo e que pierden no residiendo, aplicamos a la fábrica de nuestra Sancta Yglessia Cathedral, para que desde el día de la fecha de la confirmaçión de los Statutos en adelante las aya e se distribuyan conforme a nuestra dispossiçión e gasto de ella, que son: del arçediano de Cáçeres sesenta y seis mill y seisçientos y sesenta y seis maravedís; del de Coria çinquenta y seis mill /[53v] y seisçientos y sesenta y seis maravedís; del de Galisteo quinçe mill maravedís en cada un año; y lo mismo será de las demás dignidades que no contribuien con el cabildo quando perdieren[84].

III. *Quentas cada año*

En cada un año a de dar a nos e a nuestro provissor, en nuestro nombre, e ante las personas que el cabildo suele nombrar por contadores, las quentas de la fábrica con asistençia de los notarios, uno del obispo y otro del cabildo, sin salario. Y por ninguna cossa se dilaten las dichas quentas de un año a otro y, si fuere neçessario renovar las fianzas /[54r] a la mitad del año, las renovará; y quando se dieren al perlado a de ser en su cassa y quando al provisor en cabildo.

IIII. *Enagenaciones*

Las enagenaziones de los bienes de la Yglessia y su fábrica, cabildo y capellanías de ella no se pueden haçer sin liçençia del perlado o de su provisor, en su nombre, las quales dará sin llevar derechos algunos de su parte.

V. *No se reelige maiordomo*

A de ser el offiçio del mayordomo anual y nómbrase por su turno con los demás offiçios el día de la Purificación de Nuestra Señora, después de bísperas. El mayordomo /[54v] no puede ser reelegido, los demás offiçiales sí.

VI. *Nombramiento de abridores*[85]

Nómbranse este día tres abridores de rentas, los quales sean los más áviles y sufiçientes en materia de hazienda porque es a su cargo el arrendar todas las rentas de la fábrica graçiosamente junto con las del cabildo.

VII. *Afiançar las rentas y cobrarlas*

Es obligado el mayordomo de la fábrica a afiançar las rentas de ella y cobrarlas y dar quenta con pago y, si no lo hiçiere, es a su cargo el pagarlo de su hazienda, para lo qual el cabildo le tomará las fianzas tales y tan buenas como /[55r] convengan, so pena que los que se hallaren al nombramiento y no le tomaren las fianças lo paguen de sus planas.

VIII. *Offiçio del mayordomo de la fábrica*

El offiçio del mayordomo es pagar todos los salarios de los offiçiales, gastos y çenssos que son a cargo de la fábrica; y tener quenta y razón en su libro para que se sepa,

84 Aparece al margen: "Faltan las del arzediano de Alcántara y arzipreste, e supone 15.000 maravedís".

85 Aparece al margen: "Abridores áviles y sufiçientes, no por turno. Ya le nombran por turno, ya no".

al tiempo de las quentas, en qué o cómo se gasta la hazienda de la fábrica. A de comprar çera amarilla a su tiempo de por junto y haçerla labrar en su cassa para la yglessia, altares y choro; y comprar çera blanca para el altar mayor /[55v] y fiestas de la Purificación e çirio paschual; e vino para las missas e aceyte para las lámparas; y xabón y escobas para el perrero; y guardar el trigo con tiempo para los offiçiales a quien se da salario.

TÍTULO XIX
DEL PERTEGUERO

Statuto I. *Quándo assiste con ropa*

El perteguero es obligado a estar con ropa roçagante y çeptro en todas las proçessiones claustrales y dominicales y de qualesquier fiestas solennes y dobles, a las missas y bísperas /[56r] primeras e segundas y en las fiestas solennes a los maytines e proçessión y missa de Nuestra Señora en los sábados y a las de difuntos los lunes e otras qualesquiera que el cabildo haga, so pena de un real por cada vez que faltare. E a las missas a de estar en pie junto a la grada más baxa al lado de la Epístola; y en el choro a de tener el assiento más moderno al lado donde estuviere la tabla, en las sillas baxas de los capellanes, y, entretanto que se predicare, tenga su asiento en un escabelo detrás del assiento del preste y diáconos. /[56v]

II. *Llama a cabildo*

Es obligado a llamar a los capitulares a cabildo quando el presidente se lo mandare; e a guardar la puerta anssí en los hordinarios como en los extrahordinarios; e a tener çerradas las puertas e no consentir que ninguna perssona entre en la claustra, entretanto que el cabildo está junto, ni dejar entrar con armas en el dicho cabildo a ninguna persona y, si algún capitular entrare con ellas o contradixere al perteguero para que otra perssona entre con ellas, caiga en pena de diez mill maravedís para la obra de la yglessia, lo qual /[57r] le desquenten de su plana e, si no lo consintiere, nuestro provisor lo ejecute con rigor de justiçia. E acuda a la campanilla quando llamaren dentro de cabildo.

TÍTULO XX
DEL CAMPANERO

Statuto I. *A qué horas a de tañer*[86]

El campanero es nombrado por el thessorero y le paga de su renta. A de tañer a maytines antes de noche: desde prinçipio de noviembre hasta fin de febrero, comenzará a tañer a las quatro de la tarde; y, después, desde prinçipio de março hasta fin de abril, a las zinco; y desde /[57v] prinçipio de mayo hasta fin de agosto, a las seis; e desde prinçipio de septiembre hasta el fin de otubre, a las çinco. Y siempre tañerá media hora entera porque, guardándose esta horden, se acaben siempre los maytines quando quisiere anochezer, lo qual haga so pena de dos reales por cada vez. A la prima tañerá en esta forma: desde Todos Sanctos hasta Miércoles de Zeniça acabará de tañer el aguijón a las

86 Aparece al margen: "En cabildo espiritual de 13 de marzo de 1797, se acordó que se lea el plan aprobado, por su Ylustrísima, en lugar de este título".

ocho y media[87]; y desde el Miércoles de Zeniça[88] hasta el Sábado Sancto acabará a las ocho; y desde el día de Paschua de Ressurrectión hasta fin de mayo acabará /[58r] a las siete y media; y desde fin de mayo hasta Nuestra Señora de septiembre acabará a las siete; y desde Nuestra Señora de septiembre hasta Todos Sanctos a las siete y media. E quando huviere sermón[89] a de acabar media hora antes y si fuere solenne con sermón una hora y lo mismo se huviere missa pontifical; el día de Ramos a de acabar a las seis y a la misma hora el Jueves Sancto, aviendo óleo, y el día de Corpus Christi a las çinco. E a nona e bísperas, todo el año, a las dos, salvo desde primero de jullio hasta Sant Miguel que a de acabar a las tres, exçepto /[58v] las bísperas e días de guardar que a de acabar a las dos. E a de tañer el campanero a prima, bísperas media hora las campanas y media el aguixón; e a maytines media repartidas en campanas y aguixón, salvo si fueren solennes que a de tañer una hora; y, en la Quaresma, a las completas a de tañer media hora campanas y aguixón ygual, y acabará a las tres[90].

II. *Días solennes*

Tañerá con la pausa e solennidad e buen reposso que requiere el offiçio que se haçe en la yglessia en los días solennes a las bísperas primeras todas las campanas /[59r] a soga y paschualejas e dará tres dobles repossados no aviendo nona y, si la huviere, dé dos dobles repossados; a los maytines, ansí mesmo, a de tañer las paschualexas e todas las otras campanas a soga y a de dar tres dobles repossados y, de la misma manera tañerá en la prima, a de tañer dos esquilones a soga media hora cada uno; y a terçia todas las campanas al prinçipio con las paschualexas y dará dos dobles; a nona tañerá dos esquilones como a prima e a de acabar en dando las dos y tañerá media hora; a bísperas sigundas /[59v] a de tañer por la misma horden que a la terçia, so pena de un real por cada vez que faltare para la fábrica.

III. *Fiestas dobles*

A las fiestas dobles a de tañer a prima, bísperas y maytines, terçia y sigundas bísperas quatro campanas a soga; a los maytines a de dar dos dobles; a prima a de tañer con la campana acostumbrada en saliendo el sol[91] tañerá un quarto de hora y tañerla en pino un rato y, quando la suelte, tañerá otro quarto de hora en tal manera que aya espaçio del quarto al fin de una hora y luego /[60r] tañerá el aguixón media hora; a nona a de començar a tañer la dicha campana a la una trayéndola en pino un quarto de hora y estará en pino un rato y soltarla a luego y tañerá otro rato y luego el aguixón hasta que de(n) las dos, so pena de medio real por cada cossa en que faltare destas para la fábrica.

87 Aparece al margen: "Ay declarassión de este estatuto y a él se a de estar".

88 Aparece al margen: "Entiéndase los días de sermón entre semana, miércoles y viernes".

89 Aparece al margen: "ya por solo sermón no se anticipa el aguijón"

90 Aparece al magen: "Desde Todos Santos hasta Pasqua Florida ande el esquión de prima a las ocho y para a las 8 y media; desde dicha Pasqua hasta fin de abril para a las 8; en todo mayo a las 7 y media; en todo junio, julio y agosto a las 7; en septiembre a las 7 y media y octubre a las 8. Esta es la aclarazión primera, pero por auto del cabildo de 28 de henero de 1705, que está en el Estatuto Viejo, se declara con más expresión lo que se practica".

91 Aparece al margen: "Toca quando sale el sol".

IIII. *Días comunes*

Todos los otros días a de tañer con dos campanas a maytines, terçia y bísperas como está dicho; e a la prima y nona como en la fiesta doble; e a las completas a de soltar con una campana; e a de tañer cada noche a laudes conforme tañe /[60v] las fiestas, so pena de medio real para la fábrica.

V. *Aniversarios*[92]

También a de dar un doble todos los días que no fueren de guardar con dos campanas en acabando la prima, mientras diçen el responsso del aniversario, y la octava de los finados entre nona y bísperas mientras diçen los responssos; e a de tañer cada día a la plegaria y a la *Ave Maria* en anocheçiendo, so pena de ocho maravedís para la fábrica por cada vez que faltare.

VI. *Proçessiones*

Es también obligado a tañer a las proçessiones de todas las fiestas solennes, dobles e domingos y a la de Nuestra Señora /[61r] en los sábados y difuntos los lunes con las campanas que en los tales días tañen a la terçia y también a todas las proçessiones que el cabildo hiçiere fuera de la yglessia con aquella solennidad que se acostumbra, so pena de medio real para la fábrica por cada vez; e a de doblar a todos los aniversarios solennes que el cabildo dixere a la vigilia y a la missa como se acostumbra, so la dicha pena.

VII. *Enterramientos y dobles*

Más a de tañer al enterramiento y honrras del perlado e benefiçiados[93] todas las campanas y todos los enterramientos /[61v] que el cabildo hiçiere, ansí de clérigos como legos, pagándose lo acostumbrado, que son tres reales, y a qualquiera que se fuere tañerá tres dobles con dos campanas de balde, si el presidente se lo mandare tañerá tres campanas y an le de pagar un real[94]; e no pueda tañer otra campana sin lizenzia del cabildo, so pena de dos reales para la fábrica, salvo el difunto mandare que le entierre el cabildo porque entonçes no a menester lizenzia.

VIII. *Possesiones*

A de tañer a las possessiones y reçibimiento de los obispos, an de darle una dobla por cada vez por su trabaxo; e, ansí mesmo, /[62r] a de tañer a las possessiones de los beneffiçiados dando sus golpes, según costumbre y no a de llevar interesses; y también a de tañer a los reçibimientos y despedimientos de qualesquiera cruzadas e bullas que el cabildo reçibiere y despidiere con la solennidad que le mandaren, e an le de dar por cada

92 Aparece al margen: "También toca a las ánimas toda las noches y por esto tiene una escritura a su favor de diez ducados de censo contra señores de Villanueva. Decreto de 28 de henero de 1705 en vacante. Son señores del Azauche".

93 Aparece al margen: "A los entierros y oficios de los siete curas sólo se tocan tres campanas y así es costumbre porque aunque el cavildo assiste a sus entierros no los hace el cavildo, ni se viste capitular".

94 Aparece al margen: "Por decreto de 28 de noviembre de 1719, tiene el campanero 20 reales de derechos quando según la nueva concordia se dobla a buelo".

vez quatro reales; a de tañer, anssí mesmo, a cabildo todos los viernes del año y, estando ocupados o siendo fiesta, los jueves y los primeros lunes de cada mes.

IX. *Los otros campaneros le siguen*

An de seguir al campanero de la Yglessia Chatedral los campaneros de las otras parrochias e conventos, so pena que los campaneros de las otras parrochias paguen por cada vez medio real.

Título xxi
Del ábito clerical

Statuto I. *Coronas abiertas, barva y cabello cortado*

Todos los prevendados e ministros desta Sancta Yglessia traygan la barva y cabello cortado y las coronas abiertas y el ábito honesto; e guarden en todo la deçençia y dechoro que al ábito clerical e sazerdotal conviene; traygan las vistiduras de enzima largas, como son manteo e sotana e sobrer(r)opa, que llegue(n) hasta el tovillo y las calças no sean acuchilladas sino con toda honestidad; usen de traer bonetes y no otras posturas sobre la cabeça; la color del vestido sea negro llanamente obrado e puedan traer en las bueltas del manteo bevederos de terçiopelo, raso o /[63r] tafetán y si husaren alguna vestidura de seda sea en esta forma: que puedan traer sobrer(r)opas y sotanas la(s) dignidades y canónigos damasco y rasso; los raçioneros rasso; los compañeros gorgarán; los capellanes de tafetán con llaneça, sin picaduras, sólo con un passamano por guarnición; a los que se les permite más, se les conçede lo menos. Las dignidades pueden traer aforros de marcas e de camino color leonado o morado, los demás aforros negros y de camino pardo, so pena que exçediendo de lo susodicho sean condemnados en el perdimiento de los tales vestidos y declaramos que no puedan traer /[63v] lechuguillas en los cabezones y mangas de las camissas, empero permitimos que puedan traer aforros negros o de otros pellexos honestos. Los sombreros de que an de husar an de ser negros de fieltro o tafetán con quatro dedos de falda por lo menos.

II. *Ábitos*

En la yglessia an de tener siempre vestidas sobrepel(l)içes de Olanda o lienço delgado que sean honestas y tráyganlas limpias y con el asseo que conviene y hávito dezente, so pena que el que anduviere en la yglessia con otro ábito y sin sobrepel(l)iz, contra el tenor de lo aquí dispuesto y siendo avisado por el perlado o cabildo y no lo /[64r] enmendare, ande en disquento hasta que lo enmiende; y con el mismo ábito y sobrepel(l)iz ande ir en las processiones que se hiçieren fuera de la yglessia.

III. *Capas de choro en qué tiempo*

Desde los maytines del día de los finados hasta el Sábado Sancto[95] hasta la primera *Aleluya*, las dignidades, canónigos, raçioneros y compañeros an de traer en la yglessia capas negrasençima de las sobrepel(l)içes, de paño deçente o anascote sin aforro

95 Aparece al margen: "Hasta las primeras vísperas de 1º de mayo, consta de acuerdo de 16 de diziembre de 1744. Alterado por acuerdo capitular ordinario de 12 de mayo de 1797, y a proposición

ninguno, salvo las capillas que se pondrán aforrar de rasso o tafetán o otra seda negra, tenga falda bastante; e an las de traer coxidas como hordinariamente se suele haçer y el que /[64v] sin ella en el dicho tiempo entrare en el choro pierda las horas que estuviere sin ella, excepto las fiestas solennes[96] que ocurren desde las primeras bísperas hasta las completas del mismo día acabadas, las quales son: *Conceptio Beatae Mariae*, *Expectatio Partus*, *Nativitas Nomini Nostri cum diebus seggundus Circuncissio*, *Epiphania Domini*, *Purificatio et Anuntiatio Beatae Mariae*; y, quando el cabildo sale en proçessión[97] fuera de la yglessia, que entonzes se dejan desde la prima hasta que buelve la procesión de fuera de la yglessia a la yglessia y si acasso alguno fuere con sobrepel(l)iz se passe por baxo de las capas no obstante su antigüedad, y el /[65r] día de Ramos no se trae capa de choro hasta la Passión, ni el Jueves Sancto al mandato.

TÍTULO XXII
DEL SERVIÇIO DEL CHORO

Statuto I. *Venir al choro*

Los prevendados y ministros de la Yglessia, avisados con la campana que se tañerá a las horas conforme queda dicho en el capítulo del campanero, yrán con tiempo a hallarse a ellas y, en entrando en la yglessia, tomarán el ábito que an de tener en el choro, yrán con él de su cassa y, aviendo tomado agua bendicta antes de entrar en el choro, a un lado hará una orazión al Santíssimo Sacramento y hecha, entrarán en el choro y, en llegando al estante de los cantores, bolverse an haçia el altar y harán una profunda ynclinaçión e bueltos al choro, antes /[65v] que se pongan en sus sillas, quitando el bonete e bajando la cabeça, harán ynclinazión al perlado, estando presente, y a ambos los choros; y los acólitos y moços de choro hincarán la rodilla izquierda en el suelo; y hecho esto se yrá cada uno a su silla y lugar; y el prevendado que no lo hiçiere pierda la distribuçión de aquella hora y el moço de choro o acólito será castigado por la perssona que tiene cargo de ellos[98].

II. *Orden antigüedad*[99]

En el choro y proçessiones desta Sancta Yglessia el canónigo que fuere presbítero preçeda en la silla y lugar al que fuere diácono; y el fuere diácono al que no lo fuere; y el mismo horden guarden los razioneros entre sí sin prejuiçio de la antigüedad de cada uno, para que siendo ordenado pueda bolver al lugar de su antigüedad; y esto mismo se /[66r] entienda y guarde entre los capellanes.

de su Ylustrísima para que las capas se dexen día 20 de mayo; y por acuerdo espiritual de 20 de diziembre de 1799, se pongan a las vísperas de Todos los Santos".

96 Aparece al margen: "En estos días solemnes y en las funzion que abajo se expressan, se usan las capas de coro y también en todos los entierros, según costa de decreto capitular de 16 de diciembre de 1744. Confirmado por su Ylustrísima".

97 Aparece al margen: "salvo en el acompañamiento de las bullas y días de los mártires".

98 Aparece al margen, aunque no se lee muy bien: "pena a prebendados que deja cabildo. Ojo".

99 Aparece al margen: "No está en práctica, como se declara en decreto de 22 de henero de 1734. Véase lo contrario en el cabildo de 31 de marzo de 1794".

III. *Punto de entrar en el choro a las oras*

Las dignidades y canónigos y razioneros que no se hallaren en el choro a los *Chiries* de la missa y en las horas del día al *Gloria Patri* del primero *Salmo* y en los maytines al *Gloria Patri* del *Ymvitatorio*; y los capellanes y otros clérigos diputados para el serviçio de la yglessia y del choro que no se hallaren en la missa al versso del *Yntroytu* y en los maytines, bísperas y completas al fin del primero *Gloria Patri,* después del *Deus in Adiutorium,* y en las otras horas al húltimo versso del *Hymno*; y el semanero y sochantre, al prinçipio de qualquiera offiçio, pierdan el estipendio que avían /[66v] de ganar; y esto se entienda haçiéndosse el offiçio cantado porque diçiéndose en tono, en tiempo del entredicho, no se pierde hasta el *Gloria Patri* del segundo *Salpmo*.

IIII. *Punto de salir de las horas*[100]

Después de entrar en el choro, el que se saliere de la missa antes de la bendictión del sazerdote y de las horas antes del *Benedicamus Domino* si no fuere con lizenzia del presidente, la qual solamente se a de conçeder para çelebrar o por neçesidad corporal o por negoçios útiles a la Yglessia, sean privados del estipendio de aquella hora demás que en conçiençia no se ganan; y lo mismo se entienda si después que saliere fuera sin neçesidad los que están diputados para el despacho de los negoçios en lo mismo sehan avidos por exemtos /[67r] de los Divinos Offiçios sino solamente en las horas que estuvieren ocupados en los dichos negoçios.

V. *Porteçuelas del choro*

Quando algún beneffiçiado, compañero o capellán saliere del choro con liçençia, saldrán por las puertas que están a los lados del choro y por ellas bolverán a entrar en los domingos y fiestas de guardar e bísperas solennes, so pena de la hora, salvo los que salieren para yr al altar porque éstos podrán salir y entrar por la puerta prinçipal.

VI. *Missa. Proçessión*

Qualquiera prevendado, compañero o capellán que estuviere diziendo missa en toda nuestra Yglessia quando anda la proçessión y en los días de fiestas solennes y de guardar, desde que se empieza la missa mayor hasta que /[67v] alçen, cayga en pena de medio real para la fábrica.

VII. *Atençión en las horas*[101]

Los prevendados y ministros de la Yglessia se junten en el choro y proçessiones para alabar a Dios con el coraçón y cantando con la boz, si algunos en esto fueren negligentes, amonésteles el presidente que canten e, si no lo hiçieren, múltelos en el estipendio de aquella hora y, creçiendo la desobediençia, sean castigados por el perlado

100 Aparece al margen: "En 2 de octubre de 1625 se declaró y mandó que no se saliese del coro hata que el señor presidente haga la señal del golpe. Estatuto Viejo, folio 87".

101 Aparece al margen: "Es importante éste. Ojo."

con devidas penas y censuras[102]; para que esto se haga más conveniente e asentadamente en ninguna manera reçen, ni lean en libro alguno entretanto que se hiçieren los officios, ni lean cartas, ni otro papel, so pena d(e) (l)a hora.

VIII. *Sepan cantar*

El prevendado que no supiere cantar lo aprenda dentro /[68r] de seis messes después que huviere tomado la possessión de su prevenda, so pena de diez ducados[103] aplicados para la fábrica; y con todo esto fuere negligente proçeda el perlado[104] contra él con mayores penas hasta que esté sufiçientemente instructo.

IX. *Silençio del choro*

Guárdese el silençio del choro con mucho cuidado y si alguno, amonestado del presidente, no quisiere callar sea privado del estipendio de aquella hora[105] y si todavía perseverare, sea multado con maior pena, la qual no puedan remitir el presidente, ni el cabildo.

X. *No entren seglares en el choro*

Porque la frequençia de los seglares no impida la quietud de los ecclesiásticos, ningún seglar esté en el choro quando diçen los Offiçios Divinos, so pena de /[68v] excomunión mayor *late sententiae*, exçepto aquellos a quien el perlado diere lizençia conforme al Conçilio Provinçial.

XI. *No den recaudos en el choro*

Ningún criado de beneffiçiado, compañero, capellán, ni moço de choro entre a dar recaudo a alguno de los que están en el choro sin lizenzia del presidente, el qual si no fuere de cossa neçessaria lo mandará difirir para después que se acaben los offiçios; y el que reçibiere recaudos en otra manera pierde el estipendio de aquella hora[106] en que se le dixere; y el maestro de zeremonias dará horden como un moço de choro esté a la puerta para reçibir los recaudos que vinieren y dar quenta de ellos al presidente.

XII. *Que no se passeen mientras las horas*

Entretanto que zelebran los /[69r] Offiçios Divinos los prevendados y demás servidores de la Yglessia no se passeen, ni estén fuera del choro en la yglessia o en el c(l)austro o en las capillas aunque tengan recreaçión; y sean obligados a asistir al choro si no estuvieren oyendo missa o ocupados e(n) negoçios del cabildo o yglessia; y los que hiçieren lo contrario pierdan las distribuçiones de todas las horas de aquel día[107]; y el presidente y contadores tengan mucho cuidado de que esto se guarde y para esto quando les pareçiere que faltan algunos del choro darán buelta por la yglessia.

102 Aparece al margen: "Castigados por el presidente un día y no más, si excediren toca al señor obispo".
103 Aparece al margen: "Dará por no saber cantar, diez ducados. Ojo".
104 Aparece al margen: "Proçeda el señor obispo sino lo aprendiere".
105 Aparece al margen: "Pena de una hora".
106 Aparece al margen: "Pena de una hora. Ojo".
107 Aparece al margen: "Pierda las distibuciones de un día".

XIII. *Offiçios encomendados*

Quando a algún prevendado se encomendare que diga lectión, verso, reponso o antíphona o que haga otro offiçio, el /[69v] tal prevendado y los demás ministros de la Yglessia a quien se encomendaren lo dirán con todo reposso y buena compossición, so pena de perder el stipendio de aquella hora[108]; y si el sochantre, a cuio cargo es, no fuere a hazer la dicha encomienda con tiempo, quitado el bonete e con todo respecto, sea multado en medio real.

XIIII. *Offiçios de tabla*

Que los prevendados y otros ministros que el sochantre señalare para los offiçios de aquella semana en la tabla, que a de haçer cada viernes y se a de leer públicamente en el cabildo y luego ponerla en el choro, sin poner escussa los harán por sí mismos y no podrán sustituir otro si no por enfermedad o por otra causa justa e raçonable aparecer del sochantre, sobre lo qual /[70r] se le encarga la consçiençia e ninguno pueda ser sostituido por otro dos semanas juntas; y los que en esta manera lo hiçieren harán bien y haçiendo lo contrario pierdan las distribuçiones[109] de aquella semana y, si creçiere la ynobediençia, sean castigados con más severidad del perlado[110]; y después que alguno fuere señalado para algún offiçio no pueda ausentarsse por recreación, ni estar ausente de los dichos offiçios, so la dicha pena.

XV. *Quién se escusa*

Si alguno se escusare de hazer su offiçio diçiendo que tiene algún impedimento perpetuo, como vejez o alguna manera de enfermedad o falta de boz, parezca ante el perlado para que declare sobre ello. /[70v]

XVI. *Missa pontifical*[111]

Quando el perlado dixere missa pontifical o çelebrare hórdenes o confirmare o hiçiere otro acto pontifical, el que presidiere en el choro e maestro de zeremonias e sochantre harán rótulo de los ministros que an de servir en el dicho acto; y si los dichos fueren en esto negligentes y no fijaren el rótulo en el choro paguen todos tres reales por yguales partes[112], un ducado de pena cada vez para la fábrica; y si algunos de los nombrados faltaren, pierdan las horas todas de aquella semana.

XVII. *Qué se a de cantar en las missas*

En las missas que se llaman mayores la *Gloria in Excelssis Deo* y el *Credo,* quando se huviere de deçir, y el *Prefaçio* y el *Pater Noster* siempre se diga cantado, los *Sanctus*, los *Agnus* se podrán /[71r] dezir alternando el choro con el órgano e por ninguna cossa se digan de otra manera; y todos los Offiçios Divinos, anssí los que perteneçen a la missa

108 Aparece al margen: "Estipendio de hora. Ojo".
109 Aparece al margen: "Distribuçiones de un día".
110 Aparece al margen: "Recurso al perlado".
111 Aparece al margen: "Véanse los decretos de 20 y 28 de mayo de 1735, sobre funzión pontificales, silla en el presbyterio, 2 tertii para el sittial".
112 Aparece al margen: "Un ducado de pena por terceras partes. Ojo".

como las otras horas, se digan cantados por punto con solennidad que cada uno requiere, salvo que en los maytines de todo el año se guardará el horden siguiente.

XVIII. *Lo que se a de cantar a maytines solennes*

En las fiestas solennes se dirán todos los maytines cantados y las *Antiphonas*; cantará cada choro lo que en él se encomendare y el otro choro la reçada; la primera de maytines, laudes e bísperas y la de *Benedictus* e *Magnifica* dirán todos con los caperos y la sigunda, el choro contrario de la tabla, y esta horden se guardará en el dezir de los responsos, conviene a saber, que el prinçipio del primero no(c)turno y los húltimos de cada no(c)turno /[71v] en que ay *Gloria Patri* digan los caperos y todo el choro y los demás por choros alternatin.

XIX. *Maytines dobles y octavas*

En todos los dobles de guardar se dirán todos los maytines cantados, salvo los responssos de segundo y terçero no(c)turno que se dirán reçados; y en el estío, que es desde Nuestra Señora de la Visitaçión hasta Sant Miguel, sigundo y terçero no(c)turno todo se dirá en tono; en todos los demás dobles y octavas, que no son de guardar, se tiene el mismo horden que en los de guarda(r), salvo los responssos que todos son reçados.

XX. *Semidobles, simples y ferias y sábados de Nuestra Señora*

En los semidobles e ynfraoctavas se dirá el *Ymbitatorio*, *Hymno* en primero no(c) turno, *Te Deum Laudamus* y laudes cantado e lo demás en tono y todos los responsos reçados; y todos los domingos del año, reçándose de la *Dominica,* se dirá *Ymbitatorio* e *Hymno* con las laudes, /[72r] *Te Deum Laudamus* si lo huviere cantado, lo demás en tono; y esto mismo se guarde en las fiestas simples, vigilias y ferias de todo el año y sábados quando se reçare de Nuestra Señora y, en estos sábados, baxan dos compañeros, caydas las alas de las capas o sobrepel(l)içes, a dezir el *Ymbitatorio* y *Benedicamus* de los maytines, de la octava de los Sanctos todos en tono y los de difuntos todos cantados y, en el húltimo responso, el primero verso dirán los caperos y los demás encomendarán a capellanes.

XXI. *Offiçio parvo de Nuestra Señora*

El offiçio parvo de Nuestra Señora se diçe en tono y estarán todos en pie si no tuviere alguno algún justo impedimento.

XXII. *Tinieblas*

Los maytines de Viernes, Jueves y Sábado de la /[72v] Semana Sancta se digan todos cantados y las demás horas en tono.

XXIII. *Oras en tono*

Los offiçios, que an de dezir en tono, se cantan en tono alto, bien pronunziado, despaçio e con sus pausas, de manera que un choro aguarde y entienda a el otro y en ningún casso se digan atropellados, ni reçados; y desto tenga mucho cuidado el

sochantre a cuio cargo está y el que presidiere multará en el stipendio de aquella ora a los que exçedieren[113] si avisados no se enmendaren, sobre lo qual se les encarga la consçiençia, allende de que si en ésta fueren negligentes el perlado los mandará penar conforme a su culpa.

XXIIII. *Comunión del Jueves Sancto*

Todas las dignidades, canónigos, raçioneros, compañeros, capellanes, moços de choro /[73r] y ministros de la Yglessia, aunque sean sazerdotes, resçiban el Santíssimo Sacramento de mano del que çelebrare el Jueves Sancto[114] la missa e sobre esto con ninguno por ninguna cossa se dispensse, si alguno hiçiere lo contrario pierda las horas[115], digo, todas las distributiones de aquella semana; y en la misma pena incurran los maestros de zeremonias y de capilla si no aperçibieren a los moços de choro que se dispongan a ello; y aquel día no se diga otra missa en la Chatedral si no la que se diçe en el altar mayor.

XXV. *Sermones*

Qualquiera capitular o beneffiçiado, compañero o capellán o otro qualquiera de nuestra Yglessia que no se hallare presente a los sermones, que en ella se predican, pierdan las distribuçiones de la missa de quel día[116] aunque en el ínterin /[73v] diga missa, pues la puede dezir antes o después.

Título xxiii
De las proçessiones

Statuto I. *Proçessiones solennes dentro de la yglessia*

Todos los días solennes que huviere proçessión se toman capas a ellas por todos los prevendados y demás ministros de la Yglessia hasta donde alcançaren, las quales son las siguientes: Navidad, Sant Estevan, Sant Joan Evangelista, Çircun(çi)ssión, Epiphanía, Purificación de Nuestra Señora, Anunçiación, primero día de Resurrectión, la dedicación de esta yglessia, la Invençión de la Cruz, la Asçenssión, primero día de Spíritu Sancto, domingo de la Trinidad, Sant Joan Baptista, Sant Pedro y Sant Pablo, la Visitación de Nuestra Señora, Santiago, la Transfiguración, la Absuntión /[74r] de Nuestra Señora, la Natividad de Nuestra Señora, la fiesta de Todos los Sanctos, la Conçeptión de Nuestra Señora, la fiesta de la Espectación del parto, que es Nuestra Señora de la O.

Ofretorio[117]

En todas las fiestas y solennidades, al tiempo del ofretorio de la missa maior, el perlado primero con el cabildo, compañeros y capellanes van en proçessión hasta

113 Aparece al margen: "Ojo. Pena de una hora y si exçedieren castigue el perlado. Este importa. Ojo".

114 Aparece al margen: "Véase el decreto de 9 de febrero de 1733 en cavildo espiritual".

115 Aparece al margen: "Pierda las horas de un día. Ojo".

116 Aparece al margen: "Pierde la distribución de la misa que si falta a sermón. Ojo"

117 Aparece al margen: "El modo de ir a ofrecer se acordó el año de 1719 con el señor obispo Velunza, que assí se verá en la concordia lo que se observa".

el altar a ofreçer y en todo se guarde la antigüedad de sus lugares; ofreçe el perlado primero y siéntasse en una silla[118] y el cabildo ofreçe luego por su horden y compañeros y capellanes y después el corregidor y çiudad; y la ofrenda se haga tres partes yguales que llevan preste y diáconos, la qual reparta el subdiácono; y esta misma ofrenda /[74v] se haga, aunque el perlado falte.

II. *Del horden proçessionario para salir a deçir missa*

Quando el capitular que çelebrare saliere del choro para ir a dezir[119] la missa maior, que será acabado el *Hymno* de terçia, acompañarlo han el diácono y subdiácono y perteguero e el compañero semanero, diácono y subdiácono, e fecha oración al Sanctíssimo Sacramento, entrarán en la sacristía a donde se vestirán con mucho silençio, levantando los coraçones a Dios, nuestro Señor, y disponiéndose para le ofreçer aquel altíssimo sacrifiçio; y, vestidos y bien compuestos, saldrán a la proçessión, si la uviere, y desta manera al altar quando el choro començare el *Gloria Patri*, con sus acólitos y perteguero; /[75r] y guardarán con cuidado las zeremonias del *Missal* y ansí en esto como en el dezir la missa; e acabada y, aviéndose desnudado, se bolverán al choro por la misma horden que fueron acompañando al preste, diácono y subdiácono, acólitos y caperos hasta dexarle en su silla; y quando entrare en el choro los que en él están se levantarán con los bonetes quitados por veneración del ynefable sacrifiçio que a ofreçido; y el que faltare en alguna destas cossas dichas pierda la missa[120] y el perteguero sea discontado en dos reales; y este mismo horden se guarde quando los semaneros van a inzensar el altar y los caperos a tomar las capas y quando vienen con ellas al choro debaxo de las mismas penas.

III. *Cómo se haçe la proçessión capitular*

Quando el cabildo saliere de la yglessia en proçessión, yrá con toda solennidad cantando /[75v] e guardando su orden e, si se huviere de dezir missa, el semanero y diácono y subdiá(co)no yrán vestidos deçentes del color que la tal solennedad pidiere, y el semanero, aunque la proçessión se haga por la tarde, yrá con capa; acompañarán la proçessión los cantores como suelen; y el prevendado o otro ministro que no guardare silençio, horden y ceremonias devidas, ansí en la proçessión como estando en la missa, y se saliere y no estuviere presente a los dichos offiçios, será multado como si exçediesse en el choro[121]; tendrá el perrero cuidado de tener los bancos a punto y desocupados, como en su capítulo se dixo; los sachristanes llevarán el recaudo nezessario y a el que huviere hecho falta le multará el maestro de zeremonias, a cuio cargo está aproveer esto, en dos reales para la fábrica; e, acabada la missa, /[76r] todos los benefiçiados y ministros de la Yglessia buelvan a ella guardando la misma horden y solennidad conque salieron si al perlado no le pareçiere conviene haçer otra cossa.

118 Aparece al margen: "No se obserba en quanto a sentarse en la silla".
119 Repite: "a deçir".
120 Aparece al margen: "Pierde la misa y no más".
121 Aparece al margen: "Pena como en el coro. Ojo".

IIII. *Quando se pierde la proçessión*

Qualquiera prevendado o compañero o capellán que no saliere del choro con la proçessión, aora sea en la yglessia ora fuera, pierde el stipendio que en ella se gana.

Título xxiiii
De los contadores del choro

Statuto I. *Apuntadores*[122]

En el choro de nuestra Chatedral ay un apuntador que quenta la tabla del cabildo e otro de los compañeros y capellanes, los qual(es) nombre el cabildo que sean clérigos de horden sacro e hombres de buena consçiençia y cuidado porque de ellos prinçipalmente /[76v] depende el buen serviçio de la Yglessia; y, luego que fueren nombrados, juren delante el perlado o su provissor que harán fielmente su offiçio y en el quento y disquento guardarán estas Constituçiones y que no fiarán la tabla de ninguna perssona y si alguno de ellos se ausentare e dajare sostituto o sostitutos juren lo mismo y escrivan las quentas en otra parte e quando buelvan los contadores se las entreguen para que lo que huviere escripto lo pasen a su libro; y quando los contadores de la haçienda uvieren fecho las quentas por el dicho libro se guarden en el archibo.

II. *Obedezcan al presidente*

Los contadores del choro an de obedeçer al presidente d(e) él en el quento y disquento /[77r] descontando a quien les mandare; y porque todo lo que está hordenado zerca del serviçio del choro y Offiçios Divinos si no se executa será sin provecho y porque no puede aver execución si no ay obediençia, mandamos que el que presidiere en el choro sea (o)bedeçido por todos los prevendados e ministros desta Yglessia que en él estuvieren, guardando lo que se les ordenare conforme a estas Constituçiones, sin que aya réplica sobre ello y si alguno, de palabra o de otra qualquiera manera, se descomidiere aliende que mandaremos que se proçeda contra él conforme a justiçia[123]; el dicho presidente le pueda mandar discontar hasta un día y menos, lo que le paresçiere según huviere sido el exçesso sin que le pueda remitir el cabildo; y el que se hallare agraviado /[77v] de el presidente, aviendo primero obedeçido, tendrá recursso a nos e a nuestro provissor a pedir justiçia[124]; y encargamos y mandamos a el que presidiere que con todo buen miramiento y respecto, sin dezir mala palabra a nadie, hordene lo que se huviere de hazer e si en esto exçediere notablemente mandaremos que se proçeda contra él conforme a justiçia. Y la misma obediençia se tendrá al maestro de zeremonias en lo que toca a su officio, debaxo de las mismas penas.

Preside el saçerdote[125]

122 Aparece al margen: "Véase el decreto de 31 de octubre de 1738"
123 Aparece al margen: "A el perlado".
124 Aparece al margen: "En el acto presente. Ojo".
125 Aparece al margen: "Véase el decreto de 22 de henero de 1734".

Y mandamos que aviendo dignidad que sea sazerdote no pueda presidir el que no lo fuere y aviendo canónigo sazerdote no pueda presidir el que no lo fuere y lo mismo los razioneros, aunque sean más antiguos.

TÍTULO XXV
CÓMO GANAN /[78r] LOS PREVENDADOS LA RENTA DE LA MESSA CAPITULAR

Statuto I. *De las terçias partes en distribución*[126]

El señor don Diego Enrique, nuestro predeçessor, en execución del Sancto Conçilio de Trento, pusso la terçia parte de la renta de la messa capitular desta nuestra Sancta Yglessia en distribuçiones por todo el año, la qual tassó en dos mill ducados, que se destribuien y reparten por las dignidades, canónigos y raçioneros que son del cuerpo del cabildo y partiçipantes de la dicha mesa capitular por los que de ellos fueren presentes e ynteresentes, según la orden de sus prevendas, por manera que la parte de los ausentes y de los que no ressiden se acrezca siempre a los presentes e residentes, los quales se destribuyan y repartan en la manera siguiente:

Repártesse en el primero día de Paschua de Ressurrection, a la proçessión, quatrozientos ducados de los carneros en pie. CL U maravedís. /[78v]

Repártesse en el día de la Ynvençión de la Cruz, que es a tres de mayo, las haçedurías de todas las rentas que comúnmente valen treinta y quatro mill maravedís, gánanse a las sigundas bísperas e completas e cabildo que entonçes se haçe. XXXIIII U maravedís.

Repártesse en el primero día de la Navidad, a la proçessión, las gallinas que comúnmente valen treynta y un mill maravedís. XXXI U maravedís.

Repártesse el día de la Purificación de Nuestra Señora, a las sigundas bísperas y completas e cabildo que entonçes se haçe, ocho mill maravedís que comúnmente valen las hazedurías de los carneros serranos. VIII U maravedís.

Repártesse en los aniversarios solennes de que hasta oy está encargado el cabildo con la *Salve* de la Castañeda y la *Magnifica* del canónigo Jil Muñoz, treinta y dos mill y ochoçientos maravedís. XXXII U DIII maravedís. /[79r]

Para las proçessiones comunes de pila y estaçiones se reparten a cada una çien maravedís, son çiento y seis, montan diez mill y seisçientos maravedís. X U DC maravedís.

En las claustrales se reparten a cada una doçientos maravedís, son sesenta y quatro[127], y montan catorçe mill y ochoçientos maravedís. XIIII U DCCC maravedís.

A las generales se reparten en cada una quinientos maravedís, son seis, montan tres mill maravedís. III U maravedís.

Al capero, por cada vez que tomare capa, ganará seis maravedís, ay dos mill y treçientas y ochenta y ocho capas, que montan catorçe mill y treçientos y veinte y seis maravedís[128]. XIIII U CCC XXVI maravedís.

126 Aparece al margen: "Las dignidades que tienen aneja canongía no tienen tassada la 3ª parte de distribuzión correspondiente a las dignidades".

127 El copista erró en la cifra correcta, pues se trataría de 74 procesiones claustrales.

128 El montante final no es correcto, pues correspondería a 14.328 maravedís.

En las *Salves*, *Sabatinas* y de Nuesta Señora se reparten a cada una dos reales, son çinquenta y nueve, que montan quatro mill y doçe maravedís. IIII U XII maravedís.

En los aniversarios comunes se reparten ochenta maravedís a cada uno, son trezientos y treçe, los quales montan veinte y un mill, dozientos y quarenta maravedís[129]. XXI U CC XL maravedís. /[79v]

Los que dijeren en la missa maior los días solennes, que de costumbre en esta Sancta Yglessia suelen dezir los prevendados, los quales según se dictan son treinta y seis, ganan de distribuçión por cada una tres reales, que se montan en todas ellas quatro mill y doçe maravedís. IIII U XII maravedís.

Los diáconos que administran las dichas missas gana cada uno dos reales, que montan quatro mill y ochoçientos y noventa y seis maravedís. IIII U DCCC XC VI maravedís.

En los maytines de la noche de Navidad se (re)parten zinco mill maravedís, fuera de los noveçientos maravedís que ay de distribuçión ordinaria. V U maravedís.

En el mandacto del Jueves Sancto se ganan doçe ducados, ganan éstos y las haçedurias de arriba los de orden sacro. IIII U D maravedís.

En los maytines de Ressurectión, demás de los noveçientos maravedís hordinarios, se reparten mill maravedís. I U maravedís. /[80r]

En la proçessión del Corpus Christi se reparten tres mill maravedís. III U maravedís.

En la del viernes y octava, a dos mill maravedís cada una. IIII U maravedís.

Al beneffiçiado que dixere la misa de aniversario solenne gana dos reales, son treinta y dos, que montan dos mill, çiento y setenta y seis maravedís. II U C LXX VI maravedís.

En la distribuçión de las oras y missas de los días solennes se an de añadir, a las distribuçiones ordinarias de cada día, quatro ducados, por manera que en treinta y çinco fiestas solennes que esta Yglessia çelebra son zinquenta y dos mill y quinientos maravedís. LII U D maravedís.

A la proçessión de la Cruçada, mill maravedís. I U maravedís.

Añádesse a los siete días del octavario del Corpus Christi, a los maytines de cada día, trecientos maravedís, de manera que se ganan en estos /[80v] siete días quinientos maravedís a los maytines con los doçientos hordinarios. II U C maravedís.

Añádese, assí mesmo, a los maytines de las fiestas siguientes, fuera los doçientos maravedís ordinarios, los siguientes:

Sanct Mathía, CCC maravedís.
Sant Phelipe y Santiago, CCC maravedís.
Sanct Bernabé, CCC maravedís.
Sanct Matheo, CCC maravedís.
Sanct Simón y Judas, CCC maravedís.
Sanct Andrés, CCC maravedís.
Sancto Thomé, CCC maravedís.
Sanct Bartholomé, CCC maravedís.

129 El copista devió errar en alguna de estas cifras porque el resultado no es correcto.

Sanct Sebastián, CC maravedís.
Sanct Marcos, CC maravedís.
Sancta María Magdalena, CC maravedís.
Sanct Lorenço, CC maravedís. /[81r]
Sanct Miguel, CC maravedís.
Sanct Lucas, CC maravedís.
Sant Martín, C maravedís.
Ynoçentes, C maravedís.

A los doçe responsos del día de los Difuntos, mill maravedís. I U maravedís.

A los responssos de la octava de los Difuntos se reparten dos mill maravedís e reduçímoslos a otros tantos como se diçen en el día conque cada prevendado diga una missa por los demás responsos que se deçían. II U maravedís.

En la distribuçión ordinaria de los días del año, sin lo que arriba va dicho y declarado que es estraordinario, se destribuia e reparta por todas las horas cada día noveçientos maravedís, que montan treçientas y veinte y ocho mill y quinientos maravedís. CCCXXVIII U D maravedís. Repártesse en esta manera en los días comunes: a maytines doçientos; /[81v] a prima çiento; a missa ziento y quarenta; a bísperas ciento y quarenta; a 3, 6, 9[130] y completas, a cada hora, ochenta maravedís.

A los capitulares que subieren con las reliquias el día que se enseñaren y estuvieren presentes a mostrarlas y bajaren con ellas, ganan mill maravedís de distribuçión entre todos. I U maravedís.

En los días solennes se reparten dos mill y quatroçientos maravedís en esta manera: a maytines noveçientos; a prima çiento y ochenta; a missa treçientos y quarenta; a bísperas treçientos y quarenta; a 3, 6, 9[131] y completas, a cada una, çiento y quarenta maravedís. II U CCCC maravedís.

En otra qualquiera proçessión que el cabildo hiçiere solenne, dentro o fuera de la yglesia, se pongan mill maravedís en distribuçión. I U maravedís. /[82r]

TÍTULO XXVI
DE LA RESIDENÇIA DE LOS PREVENDADOS SANOS Y ENFERMOS

Statuto I. *Que an de ressidir*[132]

La ressidenzia de los prevendados desta Sancta Yglessia comienza a primero de abril y es de nueve messes conforme al Conçilio Tridentino, que sean enteros de a treynta días, los quales se an de residir dentro de un año, continuos o ynterpolados de manera que se vengan a cumplir al húltimo día de março próximo siguiente, azerca de lo qual ay dos breves de su Sanctidad librados por la Congregaçión de los Ylustríssimos Cardenales intérpretes del Conçilio, de los quales an husado los perlados, nuestros antezessores, y usan conforme al thenor de ellos que es el siguiente, azerca deste statuto y cumplimiento

130 Tercia, sexta y nona.
131 Tercia, sexta y nona.
132 Aparece al margen: "Sobre ganar plana y contarse de conulio y recreazión, véase los decretos de 15 de julio de 1710; 15 de diciembre de 1711, que se derogó por otro de 23 de febrero de 1715. Véase el decretto de 29 de noviembre de 1727".

de ellos no se /[82v] moverá pleyto, ni diferençia, ni pretenssión alguna de nuevo mas de usar llanamente lo que por ellos está conçedido como dicho es.

Reverendissimo Domino Episcopo Cauriensis[133]

Reverendissime Domine qui Cauriensis nomine recitatus est suplex libellus Yllustrissimis Cardinalibus Congregationis Sancti Concilii, eius exemplum Yllustrissimi Patres ad amplitudinem tuam mittendum esse censerunt, tibique significandum, si vera sunt quae tibi exponunt, videri Sanctissimo Domino nostro de sententia Sacrae Congregationis causas, quas afferunt satis esse justas; quam obrem amplitudo tua, si modo adid tuus etiam accesserit consensus, cum ipsis canonicis dispensare possit, ut per eos quatuor mensses eis ab(e)sse liceat; itaque ex ipsius Domini Nostri authoritate a quo mihi facultas concessa est haec scripsit ad amplitudinem /[83r] tuam quam Deus cummulatto suae gratiae munere prosequatur. Romae 4 nonas jullii millessimo quingentessimo sexagessimo sexto. Reverendissime Dominationis tuae uti frater amantissimus Cardinalis Sirletus.

Reverendissimo Domino Epispoco Cauriensis

Reverendissime Domine cum capituli eclessiae tuae caussa de qua en llibello hisce adiuncto agito propossita esse in Sacra Congretatione Cardinalium Tridentini Concilii interpraetum et caussae rationesque pro parte capituli allegatae acque pro te etiam aprobata, diligenter fuissent discusae omnibus postea ad Sanctissimum Dominum Nostrum relatis Sanctitatae suae placuit dari amplitudini tuae facultatem, ut possit sigulis annis si sibi juste dispensandi causa videbuntur licentiam /[83v] concedere ipssis canonicis non residendi per unum allium mensem ultra tres, quibus per concesum est quartum; quo vigore literarum Sanctissimi Pii 5. Eisdem abesse licet, cum eo tamem ut provideas ne unquam servitio cori qui dignitates obtinent canonici et portionarii pautiores absint, eo numero qui tibi suficere usus fuerit ad tuendum Cultum Divinis et Eclesiae dignitatem tua igitur amplitudo quod sua fide ad Religione Dignus indicat aget valebitque in Domino. Romae die 25 octubris 1580. Amplitudinis tuae ut frater Philipus bon Campanis Cardinalis Sancti Sixti.

II. *Lo que se a de poner en distribuçión*

Ordenamos que en los dichos tres messes del Conçilio se pongan doçe maravedís por distribuçión quotidiana cada un día a cada prevenda y, al mismo respecto, la dignidad que tuviere dos prevendas y el /[84r] raçionero media prevenda; e que no residiendo en los dichos tres messes no ganen acreçençia de distribuçión quotidiana que otros prevendados pierden; y se puedan tomar los dichos tres messes del Concillio con la dicha distribuçión de los doçe maravedís por días enteros o medios días.

III. *Que se gane media residencia*

Otrosí, por quanto en esta Sancta Yglessia ay costumbre que se pueda ganar media residençia, ordenamos y estatuimos que el prevendado que residiere seis messes, de

133 Aparece al margen: "En las sedes vacantes concede el cavildo las yntermperies, pero no se libran despachos o lizenzias porque basta el acuerdo".

treinta días continuos o interpolados, desde el dicho tiempo que en esta Yglessia se comiença a haçer la residençia, que es por primero día de abril e acaba por postrero de março del año siguiente, entre haçiendo en cada un día residençia una de las Horas Canónicas que gane la mitad de la gruessa que ganará haçiendo ressidençia entera y lo que conforme /[84v] a su residençia se le huviere contado de distribuçión quotidiana conque para media residençia no se aproveche[134] de ninguno de los messes de graçia.

IIII. *Los que se ausentaren con liçençia ganen aunque no ayan fecho media residençia*[135]

Los prevendados que estuvieren ausentes desta Yglessia, aunque sean los que haçen la primera residençia estando ocupados en negoçios útiles de ella con liçençia del cabildo, aviendo el perlado primero aprovado las causas o ausencia si no fuere en los pleytos con el mismo perlado, que entonçes podrá ausentarse con lizenzia del cabildo y sean contados como residentes todo el tiempo que durare la dicha ocupaçion y liçençia e ganen enteramente sus prevendas, excepto que si va conzertado por salario, ganará sigún se conçertare con el cabildo.

Nombra dos prevendados su Señoría

Ganen, de la misma manera, los prevendados que el obispo puede nombrar en /[85r] los cassos que conforme a derecho les es permitido.

V. *Los enfermos son avidos por presentes*

Los beneffiçiados enfermos son avidos por pressentes e ynteresentes estando en esta ziudad des(de) que avissaren al contador del choro y si enfermaren fuera desta ziudad, ora sea dentro del obispado, ora fuera del obispado, no ganen las distribuçiones y para ganar la gruessa a de imbiar testimonio dentro de veinte días al cabildo o presidente con fee de escrivano o cura del lugar donde enfermare y del médico, si lo uviere, y si no hiçiere estas diligençias no se le contará nada, conque para contarse en el dicho tiempo de enfermedad el capitular que ansí enfermare no tenga liçençia alguna de ausentarse más de la nezessaria para llegar /[85v] desde el lugar donde enfermare a esta ziudad, contando diez leguas por día, porque teniendo liçençia de aussentarsse conforme a lo statuido en este título[136] no se a de contar por ressidençia en razón de enfermo hasta acabarsse el que anssí tiene liçençia, y teniendo tiempo de liçençia para poder llegar a esta ziudad desde quando assí enferma no a de ganar, ni sea contado por residente en el dicho tiempo de enfermedad e a de ser obligado, luego que estuviere para poder caminar, a venir a su yglessia a hazer residenzia de una hora canónica para poder ganar por convaleçençia y si no perderá todo lo que de enfermo ubiere ganado si no fuere viniendo quando llegue a esta ziudad con tan gran enfermedad que al juiçio del médico le haga daño /[86r] notable o le sea indezençia el llegar a rissidir a la yglessia.

134 Repetición: "no se aproveche".

135 Aparece al margen: "No está en práctica pedir aprovazión su lizenzia al señor obispo".

136 Aparece al margen: "Véase el decreto del cavildo spiritual de 6 de julio de 1733; y el de 9 de mayo de 1740 en cavildo spiritual y los cavildos ordinarios de 22 y 28 de junio de 1770".

VI. *Que ganen los que enfermaren fuera desta çiudad*

Los capitulares que enfermaren fuera desta ziudad y estuvieren en negoçios del cabildo con aprovaçión de el perlado o en pleytos contra el perlado sin ella como dicho es, ganarán como pressentes, conforme al conçierto que con el cabildo hiçiere, perseverando en la prosecuçión de los dichos negoçios o no aviendo çessado o cojiéndoles la enfermedad en el camino derecho.

VII. *Que salgan los enfermos de tres cassas esclussives*[137]

Los capitulares enfermos en esta çiudad no puedan salir de sus casas, ni del espaçio de tres cassas conveçinas esclusive, conque no puedan salir de los muros desta ziudad sin venir primero a la yglessia a residir a una de las Horas Canónicas vía recta, so pena de perder todo el tiempo que uvieren ganado por enfermos, y viniendo a la yglessia y /[86v] residiendo una hora puedan pedir al cabildo si quisieren recreo de ocho dias, que se llama liçençia momentánea, para su convaleçençia y el cabildo se la dé.

Liçençia enfermos[138]

Y si el médico firmare que tiene nezesidad pedida no se la pueda negar el cabildo aunque no buelva a dormir a la noche a su cassa, lo qual se entiende con todos los que enfermaren en esta ziudad como dicho es; y este estatuto a lugar en todos los demás arçedianos, compañeros[139] y capellanes desta Yglessia que no son del cabildo.

VIII. *Los que fueren a vissitar el perlado con liçençia ganen*

Los beneffiçiados que el cabildo imbiare a visitar al perlado, quando nuevamente es eligido o después a tratar algún negoçio con su Señoría, serán contados por pressentes e ynteresentes los días que fueren menester para ir y bolver, sigún la distançia del lugar, y seis días más para negoçiar, y si menos días bastaren /[87r] de los que les fueren señalados sean obligados a bolver a residir; y si el perlado los tuviere más, traigan carta suia del tiempo que más se detuvieren para que se les ponga en quenta conforme a ella. E no pueda el cabildo ymbiar más de dos.

IX. *Los ocupados en serviçio de la yglessia ganen*[140]

Los que por orden del cabildo estuvieren ocupados en la contaduría o fábrica o diputaçión o en vissitar cassas o en otra haçienda en esta ziudad y los que fueren a tratar de algún negoçio con el perlado o los que fueren a arrendar alguna renta o dehessa dentro del obispado, todo por orden del cabildo, y los que el perlado imbiare a llamar sean contados por residentes conque los domingos y fiestas residan a missa e bísperas estando en el pueblo.

137 Aparece al margen: "Véase el cavildo spiritual de 10 de noviembre de 1727. Véase el de priemro de diziembre del mismo año. Véase el decreto de 9 de febrero de 1733, sobre quando se debe entrar en el coro a descontarse, pedir y evacuar recreazión".

138 Aparece al margen: "Véanse decretos de 15 de julio de 1710 y 1º de diziembre de 1727 y el de 9 de julio de 1731 y el ordinario de 7 de mayo de 1770".

139 Aparece tachado "caperos". Se añade al margen: "No dice el original caperos".

140 Aparece al margen: "Aunque estén excomulgados como sea causa ecclesie, ganan distribuzión y se pueden contar de Concilio. Véase el decreto del cavildo espiritual de 9 de mayo de 1740, donde también se tratta de los señores prebendados excomulgados causa propria".

X. *Canónigo de Púlpito*

El canónigo que tiene la canongía de Predicador sea avido /[87v] por presente e ynteressente ocho días enteros antes de qualquier sermón[141] que aya de predicar conque todos los días se halle presente y ressida a la missa mayor.

XI. *Canónigo de Lectura*

El canónigo que lee *Sagrada Escriptura* sea avido por presente e ynteressente a todas las horas y Offiçios Divinos que se diçen por la mañana conque esté presente a la missa de prima o a la mayor, lo qual se entienda en los días que no sean fiestas sino de lectión.

XII. *Canónigo Doctoral*[142]

El canónigo tiene la Doctoral por estar como está obligado a abogar en los negoçios del perlado, fábrica y cabildo todas las veçes que por las dichas partes se le pidiere ‹su parecer› de palabra en algún negoçio; pueda tomar dos días para studiarlo y si huviere de dar el dicho parezer por escripto pueda /[88r] tomar quatro días en los quales sea contado por presente e ynteressente en todas las horas y Offiçios Divinos conque esté presente a la missa mayor si en aquella hora no huviere de informar al juez.

XIII. *Canónigo Penitençiario*

El canónigo Penitençiario sea avido por presente e ynteressente a todas las horas y Offiçios Divinos todo el tiempo que estuviere ocupado en oyr confessiones y responder a las dubdas o cassos de consçiençia que le preguntaren, conforme a la horden que el perlado le dijere.

XIIII. *Liçençia a estudiantes*

El perlado, con consejo del cabildo, podrá dar liçenzia para ir al estudio (a) los beneffiçiados que la pidieren teniendo nezessidad de estudiar para tener la sufiçiençia /[88v] nezessaria para servir sus prevendas o siendo tan háviles y virtuossos que se pueda esperar de ellos que servirán mucho a nuestro Señor e a la Yglessia con sus letras y aún a los tales podrán compeller; e no se dará la dicha lizenzia a los mayores de treinta años, ni se pueda prorrogar más de hasta siete años, lo qual solamente se dará por un año de fin del qual imbiará auténtico testimonio de cómo a estudiado con cuidado (en) aquella facultad para la qual se le dió liçenzia y entonzes se le podrá prorrogar por otro año y assí se haga todos los años; y el perlado les podrá prorrogar la dicha lizenzia quando le pareçiere que ganarán los dichos estudiantes toda la gruessa y perderán toda la distribuçión quotidiana. /[89r]

XV. *Ressignantes*

Quando alguna dignidad, canónigo o razionero resignare su prevenda será contado y ganará los fructos de ella enteremente bien assí como si no huviera resignado hasta el día que la perssona en quien resignó su prevenda tomare la possesión real e actual,

141 Aparece al margen: "No se pierda el turno de semana quando éste toca, y el señor prebendado tiene que predicar aquel domingo, en cuyo casso hace la semana que se sigue"

142 Aparece al margen: "Vide el cabildo espiritual de 12 de mayo de 1800 aprobado por el señor obispo, según consta del testimonio que está unido en el libro viejo de Estatutos".

jurídicamente y el mayordomo le acuda con los dichos fructos como a verdadero posseedor.

XVI. *Ganen siguiendo el pleyto sobre su prevenda*

Quando algún beneffiçiado desta Yglessia aviendo estado en possessión quieta y pazífica por un año, y fecho en primera ressidençia entera, conforme a lo statuido en este título, y le fuere movido pleyto sobre su prevenda en Roma o en otra parte fuera desta ziudad y él fuere personalmente en su seguimiento, /[89v] sea avido por presente el tiempo que estuviere ausente en su seguimiento del dicho pleyto; en quanto a ganar la gruessa de su prevenda conque pierda las distribuçiones quotidianas y conque, si estuviere en Roma o fuera de España, venga a esta ziudad dentro de quatro messes y si estuviere en España dentro de un mes; luego que el dicho pleyto se fenezca, por evitar ynconviniente que se podrán seguir en casso que la dicha prevenda este anssí litigossa, le pueda pedir el dicho cabildo fianças de los fructos que assí gana y más a de ser obligado el tal capitular a traer testimonio de quándo acabó y determinó el dicho pleyto.

XVII. *Romerías*

El que quisiere ir una vez en vida en romería a Jerusalem tenga /[90r] diez messes de liçenzia, e para Roma tenga seis meses y para Santiago tenga dos meses e para Nuestra Señora de Guadalupe veinte días y para Nuestra Señora de la Peña de Françia ocho días, en el qual dicho tiempo, gane su prevenda y pierda las distribuçiones quotidianas, lo qual se entienda conque ningún capitular pueda tomarlo más de una vez solamente en la vida y a de traer testimonio de cómo fue a hazer la dicha romería[143].

XVIII. *Casa poblada*

Los capitulares[144] tengan cada uno de por sí cassa poblada en esta çiudad en la qual abiten, si no fuere que el perlado quiera tener consigo en esta ziudad sus familiares y en las cassas de los dichos capitulares no les puedan echar huéspedes, ni ellos reçibirlos por ningún casso, conforme a la sentençia que sobre esto tiene el cabildo. /[90v]

Título xxvii
De los diffuntos

Statuto I. *Muertos*[145]

Quando el perlado o algún prevendado muriere, sabida su muerte, se tañerá por ella quatro campanas mayores para diferençiallos de los que no son prevendados y, quando

143 Aparece al margen: "Para hacer exercizios spirituales, véase el decreto capitular de 7 y 10 de mayo de 1734, para los días de ida y vuelta".

144 Aparece al margen: "Aunque los señores capitulares estén en cassa de sus padres de entiende tener por sí cassa poblada, según aclarazión y decreto de 19 de noviembre de 1608. Por ahora está levantado este estatuto. Véase los cavildos extrahordinarios de 14 y el ordinario de 24 de jullio de 1772, y el espiritual de 19 de mayo de 1788".

145 Aparece al margen: "Por concordia hecha con el señor obispo D. Sancho Velunza, año de 1719, se dobla a buelo porque es dignidad, canónigo y racioneros en todas las funciones de sus funerales. Y por lo que toca a los curas sólo se dobla a buelo quanto sale y buelve el cavildo"

sea tiempo, el cabildo acompañando la cruz, todos con sobreprel(l)içes y en tiempo que se traen capas en la yglessia con ella, yendo vestido el preste -que será el perlado o dignidad más antigua-, diáconos -dos canónigos más antiguos- y canónigo -el canónigo más antiguo-, diáconos -dos raçioneros más antiguos-, e raçionero -el raçionero más antiguo-, diáconos -dos compañeros más antiguos- con capa de seda yrán en cassa del difunto /[91r] y, dichos tres responssos, (las) quatro dignidades más modernas, si fuere perlado o dignidad, ayudarán a los capellanes a traer el cuerpo del difunto hasta la yglessia e si fuere canónigo[146] les ayudarán canónigos y si raçionero, quatro razioneros e a falta conpañeros. Dicha la vigilia de el entierro con todos tres no(c)turnos si fuere hora competente y si no lo fuere otro día de mañana se dirá missa cantada por él y, acabada la missa, todos en proçessión le acompañarán, ayudándole a llevar los mismos que le trajeron y le sepultarán devota e honoríficamente diçiendo el offiçio[147] y tañendo las campanas entretanto que le traen a la yglessia e al *Yntroyto* de la missa e durante el offiçio de la sepultura; /[91v] e siete días después, dos vezes al día saliendo de prima y bíspera, salgan del choro en proçessión a el lugar de la sepultura diçiendo los salpmos y responssos acostumbrados; y si alguno no se enterrare en la yglessia[148] el día que el cabildo señalare se le dirá una vijilia e otro día una missa cantada con su responsso por todo el cabildo[149]; y el beneffiçiado, que estando en la ziudad, faltare a los dichos offiçios pierda todas las horas de aquel día y si el difunto huviere mandado alguna cossa, que se destribuia aquel día por los beneffiçiados, no lo gane.

Entierro conpañeros

E si algún compañero muriere, el día de su entierro le acompañe el cabildo desde su cassa a la yglessia y asistan al entierro. /[92r]

II. *Enterramiento y ofrenda*

El cabildo, arçedianos, prevendados, compañeros, capellanes y cantores sean obligados a enterrar de graçia al perlado y capitulares, arçedianos y compañeros, exçepto quedando ofrenda el perlado diez y seis carneros, diez y seis fanegas de trigo y diez y seis arrobas de vino; e la dignidad ocho de cada cossa; y el canónigo seis y el raçionero quatro. Y esta ofrenda no la ganan sino los presentes e ynteresentes.

III. *Ofrenda de cabo de año*

En el cabo de año dan la misma ofrenda e más la zera a la clerezía, según el horden de la Purificaçión de Nuestra Señora la qual no se da en los entierros por no estar prevenida, y más el perlado quarenta ducados y los demás doçe, /[92v] y esta ofrenda de costumbre se

146 Aparece al margen: "En las funciones del entierro de señores prebendados se usan capas de coro aunque sea verano y aunque se entierren fuera de esta Cathedral en ottra yglesia. Véanse los acuerdos de …de 1744 y 3 de agosto de 1745".

147 Aparece al margen: "En los cavos de año son se usan capas de coro y assí se practicó en el de señor thesorero Cebrián".

148 Aparece al margen: "El que no se enterrare en la yglesia".

149 Aparece al margen: "Por decreto de 21 de jullio de 1755, debe ser de 9 lecciones, anssí se declara el estatuto".

reparte por los capitulares presentes e ynteresentes; los músicos en enterramientos haçen el offiçio de graçia y en los cabos de años llevan quatro ducados.

Tasa de la ofrenda

Y tásanse desde luego los carneros a quinientos maravedís, la fanega de trigo a ducado y el arroba de vino a medio ducado, que valga más que menos, si no ‹se› quisiere quedar la misma ofrenda enteramente.

IIII. *Honrras y cabo de año*

Hárale las honrras el cabildo tres días[150] después y, en cada uno, dirán un offiçio de difuntos e otro día missa cantada y saldrán sobre la sepultura con su responsso y, cumplido el año, se le hará el cabo de año diçiendo un no(c)turno de difuntos y otro día missa; y en todos los dichos offiçios arderán, a costa del difunto, por lo menos seis /[93r] hachas y, en el cabo de año, abrá el cabildo para distribuir entre los presentes tan solamente que tienen parte en la messa capitular todo lo dicho en el capítulo prezedente y todo lo que en esto ‹se› gastare se cobrará de lo que gana después el muerto, si no dejare otros bienes, porque para estos gastos speçialmente se le da.

Muertos ausentes

Y estos offiçios le hagan por el perlado e todos los beneffiçiados que goçaren de la renta capitular, aunque mueran fuera de Coria y no se entierren en la yglessia, ni lo ayan mandado en sus testamentos. Y lo que huviere de pagar el perlado por los offiçios susodichos se cobre de las rentas episcopales que /[93v] estuvieren por cobrar como se a[151] acostumbrado a pagar los entierros.

V. *Missa*

Quando el perlado o algún beneffiçiado muere en esta ziudad o fuera della, cada prevendado diga o haga dezir por él una missa reçada y lo mismo el perlado por el capitular; y el contador de las horas, sabida la muerte del dicho difunto, ponga zédulas en el choro en que acuerde esta obligazión a los beneffiçiados avissándoles que dentro de ocho días digan o hagan dezir la dicha missa y le avissen cómo la han dicho y darán notiçia al mayordomo de los que no la huvieren dicho, ora sea por estar aussentes[152] o por no estar ordenados o por otra causa, para que les hagan deçir a costa de sus prevendas. /[94r]

VI. *De los muertos*[153]

El prevendado que falleçiere siendo en esta Sancta Yglesia o estando aussente o en serviçio del perlado conforme a derecho o de la yglessia o cabildo o por su recreazión

150 Aparece al margen: “En estos 3 días, hacen diáconos los curas y tienen, por todos tres, seis reales que paga el señor difunto, consta por decreto de 6 de octubre de 1587”.

151 Se repite: “a”.

152 Aparece al margen: “A los ausentes se les escrive carta capitular, cavildo ordinario día 8 de febrero de 1765, y, por uso posterior, sólo del secretario”.

153 Aparece al margen: “Sobre aniversarios y entierros de señores capitulares quando quieren derechos, se verá el decreto de 4 de febrero de 1656 y el de 9 de marzo de 1733, en cavildo spiritual del 5 de noviembre de 1734”.

con los messes o andando en quento o por otra legítima causa, aviendo fecho la primera residenzia entera, conforme al statuto, e residiendo el primero día de abril o otro qualquiera día como tenga spaçio de hazer entera o media residençia, conforme a lo statuydo, hasta el húltimo de março en que se acaba la residenzia, gane toda la gruessa mayor que aquel año ganará si enteramente o por mitad residiera y las distribuçiones lo que huviere ressidido, de lo qual se sacará /[94v] subsidio y excusado, penssión si alguna huviere o otros gastos.

Plana para entierro

Y el beneffiçiado que suzediere, aunque el antezessor muera primero de abril, no gane más de las distribuçiones quotidianas y acreçençias conforme residiere; e porque esta prevenda se da al difunto porque no le falte para su entierro, honrras y cabo de año, queremos que la dicha prevenda e renta de ella, desde agora, esté ypotecada espeçialmente para que de ello se paguen los gastos del entierro, honrras y cabo de año.

Cómo se gana la gruesa menor

E la gruessa menor se divida en esta forma: que si el muerto hiçiere residençia entera, la gane entera, e si no la hiço y quedó tiempo para que el suzessor bivo la haga, gane el muerto la mitad de ella y si el bivo la cumple /[95r] gane la otra mitad; y si el muerto, conforme a lo statuido, sólo gana la media ressidençia e anssí la mitad de gruessa mayor, ganará de la gruessa menor[154] la quarta parte, que es al mismo respecto.

VII. *De los enterramientos*[155]

El enterramiento de los seculares es voluntario del cabildo para que, conforme a la calidad de la perssona, salga al enterramiento e lleve más o menos ofrenda e limosna. E porque en esto no aya manera de trato, ni conçierto, nos pareçe que si la persona de título dé de limosna çien ducados en dinero por enterramiento o onrras y más veinte y quatro carneros y veinte y quatro fanegas de trigo y veinte y quatro arrobas de vino e lo mismo en el cabo de año, con más la çera, sigún está dicho; y si fuere persona prinçipal /[95v] sin título de la ofrenda dé todo lo susodicho como una dignidad y más en dinero veinte ducados e a otro tanto el cabo de año con la çera, lo qual de costumbre se reparte por los capitulares presentes tan solamente que personalmente assitieren a los dichos offiçios; e demás desto darán, por cada vez que huviere el dicho entierro o onrras o cabo de año, el señor de título ocho ducados para los cantores y quatro para la hermandad y los demás quatro ducados para los cantores y dos para la hermandad. E an de haçer el offiçio por el señor de título (sea) preste (la) dignidad y diáconos, canónigos más antiguos, y por el que no fuere de título sea preste el canónigo más antiguo y diáconos dos raçioneros de los más antiguos. /[96r]

154 Aparece tachado: "mayor".

155 Aparece al margen: "Por la sepulttura en la capilla de San Pedro de Alcántara, se asignará cinquenta ducados, en cavildo exttraordinario de 28 de septtiembre de 1735".

Título xxviii[156]
De cómo se an de haçer los cabildos y botar en ellos

Statuto I. *Quándo se an de haçer los cabildos*[157]

Hágase cabildo ordinario el viernes de cada semana y si este día fuere fiesta, se podrá anteponer o postponer y no se haga más, so pena de seis ducados para la fábrica, salvo si se ofreçiere algún negoçio mui importante a la perssona que no se pueda esperar su despacho hasta el primero cabildo ordinario, porque en tal casso, (el) deán o pressidente del cabildo podrá llamar ‹a cabildo aunque sea fuera de los dichos días, sobre lo qual les encargamos la conzienzia que no manden llamar› sin mucha nezesidad, ni para negoçio de ningún particular e que no sea útil y nezessario a la yglessia, pues éstos pueden esperar a cabildo ordinario; si en estos días no viniere el deán /[96v] a cabildo siendo avisado y fueren negoçios forçossos guardar sea a la orden del capítulo el deán contenido.

Que se lea cabildo antes de començar otro

Y mandamos que ningún cabildo ordinario se comiençe sin que primero se vea lo proveydo en el cabildo preçedente, para que se vea si está cumplido, so pena de dos ducados al deán o pressidente que de otra manera lo començare.

II. *Boten por su orden*

Todos los capitulares se sienten en cabildo en sus lugares e den sus parezeres y botos por su horden con la modestia, brevedad y claridad que pudieren; e ninguno hable, ni bote hasta que llegue a él el boto ni después de aver botado hasta que todos ayan botado, so pena de perder las horas de aquel día[158]; y el deán o presidente mandará al contador que las quite, so pena /[97r] de la misma pérdida pero, si después de aver todos botado, alguno se ofreçiere cossa que le parezca puede importar para mejor despacho de lo que se trata, pidiendo para ello liçenzia, podrá dezir lo que le pareziere. Encárgasse mucho al deán o presidente que haga costar, digo, guardar esta costumbre y constituçión porque servirá mucho para conservar la paz y para que, en menos tiempo, se acaben más negoçios y se puedan bolver los beneffiçiados al choro. Y, propuesto algún negoçio, no se proponga otro hasta que aquel se acabe; y en los negoçios graves convendrá que los prevendados primero digan su parezer fundándolos con raçón o con derecho, cada uno en su lugar, y que después boten secreto conforme a lo que cada uno oviere entendido de los pareçeres que a oydo. /[97v]

III. *Que no hagan graçias si no botando por A y R*[159]

No es justo que los más hagan graçia de la haçienda de los menos contra su voluntad y lo que es de todos todos lo deven dar. Por ende, quando algún beneffiçiado de la Yglessia o otra persona de fuera della pidieren alguna graçia en cabildo bótesse secreto

156 Aparece tachado "xxix" y corregido "es 28", pero hemos decidido seguir con la numeración romana por confusión del copista.

157 Aparece al margen: "La hora de entrar en cavildo ordinario y espiritual es al primer salmo de terzia, según decreto de 15 de henero de 1657".

158 Aparece al margen: "Pena de un ducado. Ojo".

159 Entendemos A como aceptación y R como rechazo.

por A y R, conforme a las costumbres deste cabildo, e contradiçiendo alguno, no se haga la dicha graçia e, una vez negada, no se proponga otra vez en cabildo directa ni indirectamente, y el deán o pressidente no conssienta que se bote de otra manera, aunque todo el cabildo lo quiera, ni negada una vez la torne a proponer otra, so pena de diez ducados para la fábrica de la yglessia; e si proponiendo el deán o pressidente algún negoçio para que se bote públicamente paresçiéndole que no es grazia a /[98r] algún capitular, quando llegue a él su boto o antes pidiendo liçençia para ello, contradijere la manera de botar diçiendo que es graçia, no se passe a delante con los botos hasta que los letrados[160] lo vean y determinen si es graçia o no, y bótesse sigún lo determinaren; y todo lo que contra el thenor desta constitución e de lo en ella contenido se hiçiere, sea en sí ninguno e de ningún valor.

IIII. *Que se den a pobres cada semana 15 reales*

Aunque todos los prevendados tienen haçienda propia de que pueden haçer limosna e la haçen por la sanctidad del tiempo e buen exemplo, guárdese la costumbre que ay en esta Sancta Yglessia que es que cada viernes del año se den quinçe reales en cada semana a diez /[98v] pobres ordinarios[161], que están nombrados para la dicha limosna, dando real y medio a cada uno; y muerto uno, el cabildo o la mayor parte del nombre otro en su lugar; y demás desto, en las dos Pasquas de la Navidad e Ressurrectión de Nuestro Señor se den doçientos reales, ziento a cada una, los quales reparte el capitular que el cabildo nombrare[162]. E no se pueda dar más limosna de la mesa capitular si no es viniendo en ello todos los capitulares que se hallaren en cabildo y enfermos en la ziudad, a los quales se consultará, y qualquiera que contradiga sea en sí ninguna la graçia, pero podrá el cabildo, sin consultar a los enfermos, dar limosna de tres reales las vezes que les pareçiere e a todos los que quisieren. /[99r]

V. *Aviéndose denegado en cabildo una cosa no se proponga otra vez*

Aviéndose propuesto y botado algún negoçio, aunque no sea de graçia, en cabildo, el deán o presidente no lo proponga otra vez, so pena de quatro ducados para la fábrica, si no con mucha causa y urgente nezesidad; y estando pressentes todos los capitulares que botaron en la primera vez e si estuvieren en esta ziudad y paresziendo a las dos terçias partes del cabildo que se deve proponer y lo que zerca del tal negoçio se tratare en otra manera sea en sí ninguno y de ningún effecto.

VI. *Cabildos spirituales*

Todos los primeros lunes del mes y si fuere fiesta el siguiente que no lo sea, se haga cabildo spiritual en esta Sancta Yglesia, en el qual solamente se trate del serviçio del choro e del altar e de otras cossas spirituales; y el /[99v] presidente o qualquiera otro que huviere notiçia de algunos defectos que aya en la honestidad del ábito, en silençio e assitençia del choro, en el serviçio del altar y en el serviçio de los cantores, organista, capellanes o moços de choro y de otros offiçiales desta Yglessia y de la limpieça

160 Aparece al margen: "Que puedan llamar letrados. Ojo".
161 Aparece al margen: "Commuttose en los 7 ducados de la viudezes".
162 Aparece al margen: "Esto ya toca por turno".

de ella y de los altares e ornamentos, lo dirán para que se provea del remedio más conviniente; e quando les pareçiere que algunos ministros de la Yglessia son dignos de reprebenssión, los mandará llamar y el presidente les dirá lo que convenga para su correción e enmienda.

Se bote secreto[163]

En todos los negoçios, ansí de graçia como de justiçia, se botará secreta(mente) por A y R; y en el de justiçia aviendo más A que R se hará y en la de graçia sóla una R que aya no se haga. E quando /[100r] se hiçiere alguna cossa, si alguno lo contradijere y quisiere que se assiente su contradiçion[164], el deán o pressidente la mandara asentar, so pena de quatro ducados, y el secretario la assiente, so pena de dos ducados.

VIII. *No se remitan multas si no botando*

Lo que perdieren los beneffiçiados de sus prevendas no aviendo residido en que fueren multados por las faltas que hiçieren en sus ressidençias e offiçios conforme a estas constituçiones e los disquentos que el mayordomo y otros ofiçiales anduvieren por no aver pagado a sus tiempos lo que devieren por raçón de sus offiçios, no lo pueda remitir el cabildo si no botándolo por graçia, e si de otra manera lo remitiere, sea en sí ninguna la dicha remissión, y el deán o presidente, que /[100v] propussiere semejante negoçio, sea multado en seis ducados para la fábrica.

IX. *Se salga del cabildo el capitular que le tocare*

Porque la libertad para azertar a determinar los negoçios que se botaren en cabildo es mui neçessaria, si algún beneffiçiado fuere convenido con sufiçiente provança que a tomado firmas de otros beneffiçiados o les a tomado la palabra de que botaran lo que pretenden, ande un mes de disquento sin que el cabildo lo pueda remitir; e quando se huviere de tratar algún negoçio que toque algún particular de fuera o otra perssona que está en cabildo, propuesto el negoçio o antes, si conviene que él no sepa lo que se a de tratar, mande el presidente que se salga.

Parientes y familiares[165]

E si es pariente dentro del quarto grado e sus familiares e criados /[101r] si tiene algunos en el cabildo para que más libremente pueda cada uno dar su boto; y el presidente que hiçiere botar o consintiere que se bote el negoçio antes que se salga, cayga en pena de dos ducados para la fábrica[166].

X. *Administraçión de la fábrica*

Somos administradores de los bienes y rentas de la fábrica y no señores y, por esto, los emos de administrar y gastar como bienes agenos e utilidad de la Yglessia, cuios son, e no lo haçiendo assí ofenderiamos a Dios y seríamos obligados a restituir lo que por

163 Aparece al margen: "Según decreto de 9 de mayo de 1692, se nombra un señor capitular el día tres de dicho mes, a quien antes de entrar en el cavildo, se le dice que para tal dependencia pida votos secretos y assí lo hace"

164 Aparece al margen: "Se asienten contradiçiones".

165 Aparece este enunciado en el folio siguiente.

166 Aparece al margen: "El decreto de 25 de junio de 1740 y del de 22 de henero de 1751"

haçer nuestra voluntad y otros respectos se gastare. Por ende, todos los bienes e rentas desta nuestra Sancta Yglessia no se haga graçia alguna en ninguna manera ni sin A ni R ni con ellas solamente se gasten en aquello /[101v] que fuere y con verdad rendundare en aprovechamiento e bien aprovecho de la dicha fábrica y culto divino y serviçio de la dicha Yglessia.

XI. *Cómo se a de haçer graçia a los ministros*

Quando paresçiere que se deve haçer alguna grazia a algún ministro que es o a sido de la Yglessia, llámese para ello a cabildo e bote de secreto y no se haga si no lo botaren las dos terçias partes y téngasse atenzión que la fábrica más prinçipalmente sea de reparar y acreçentar siendo neçesario los edifiçios de la yglessia y sea de proveer de ornamentos y con esta consideraçión dense salarios moderados a los ministros de ella; y quando se huvieren de reçibir los dichos ministros y señalarseles salario sea con botos de las dos terçias partes del cabildo e no de otra manera y si alguno de los /[102r] ministros que ya tiene salario pidiere acreçentamiento vótesse de la misma manera.

XII. *Que el mayordomo de la fábrica tome seguridad*

El mayordomo de la fábrica tenga cuidado de pagar bien a los ministros y ofiçiales de ella e a sus tiempos; e si alguna vez por raçón que para ello aya el cabildo mandare pagar algún trigo, dinero adelantado, el mayordomo tome sufiçiente siguridad para que si el tal ministro se muriere o se fuere antes que la pueda pagar la fábrica no lo pierda, so pena que no se le passará en quenta; e quando vinieren algunos ministros, llamados por edictos o por carta del cabildo, a mostrar su avilidad para que sean reçibidos déseles mui moderada la gratificaçión e ayuda al gasto del camino. /[102v]

XIII. *Regular de botos*[167]

Todas las vezes que, después de aver botado el cabildo en algún negoçio, fuere nezessario que los botos se regulen, aora sea ya botado por A y R o por çédulas o de otra qualquier manera, levántesse el deán y quatro capitulares, los más antiguos, dos de cada choro e vaian a la messa del escrutino e regulen de los botos e declaren al cabildo lo que se uviere botado y que lo mande assentar al secretario el deán.

XIIII. *Secreto del cabildo*

Quando alguna cossa se tratare en cabildo que convenga aya secreto, el deán encomiende a los capitulares que lo guarden, so pena de *prectiti* juramento, so cargo del qual sean obligados a guardar secreto de lo que se les encomendare, y quando alguno, con sufiçiente provança, fuere convençido que descubrió el secreto que se le encomendó, ande en disquento por un mes[168]. /[103r]

XV. *No bote ninguno que no sea de orden sacro*

167 Aparece al margen: "Sobre remisiones de votos, véanse los cavildos extrahordinarios de 30 de mayo y 1º de junio de 1767. Véase el decretto del cavildo spiritual de 9 de mayo de 1740. Sobre remisiones de votos, véase el decreto de 11 de junio de 1742".

168 Aparece al margen: "Pena por un mes".

El cabildo no admita ni de lugar a que capitular alguno entre a botar en cabildo sin que primero le conste que está ordenado de orden sacro como se requiere de derecho.

XVI. *No reprehendan públicamente*

El deán ni qualquier otro que presida en cabildo no reprehenda públicamente en el dicho cabildo a beneffiçiado alguno ni otro ministro de la Yglessia e sin acuerdo e pareçer del dicho cabildo, so pena de dos ducados para la fábrica[169].

XVII. *Assistan en el choro los caperos*

Los días que uviere cabildo assistan en el choro los caperos, si los uviere, los quales puedan cometer sus botos a otros prevendados y si el negoçio fuere de calidad que ellos quieran ir a botar o el cabildo los mandare llamar para que boten por sus personas /[103v] boten los primeros aunque sea fuera del orden e buélvanse al choro para que en él se hagan los offiçios como convienen y no se difiera la missa y desampare lo prinçipal por lo que es menos, lo qual cumplan y guarden, so pena del disquento de la missa de aquel día.

XVIII. *Se comunique a los enfermos graçias de tres reales arriba*

Estando enfermo qualquier prevendado desta Yglessia se le comunicarán todos los negoçios que uviere de provissiones y graçias que se ayan de haçer de la haçienda de el cabildo de tres reales arriba e salarios que se dieren, ansí de la fábrica como del cabildo, y todos los negoçios de importançia, e podrá imbiar su parezer secretamente o remitirsse a quien le pareçiere.

Título xxix[170]
De la administraçión de la haçienda /[104r]

Statuto I. *Visita de eredades*

Para conservazión de la haçienda de la mesa capitular conviene mucho que algunas veçes se visite e, porque no se haga grave a los presidentes vissitar todas las possessiones y heredades en algún breve tiempo, repártesse por tres años, dando a un año tantas como a otro, y cada uno se vissiten las que cupieren conforme al dicho repartimiento, de manera que cumplidos los dichos tres años, se acaben de vissitar todas; e, por el mismo horden, se visiten cada tres años apeándolas e demarcándolas e aún midiéndolas por cordel e haçiendo memorial auténtico de la haçienda que ay y del tamaño y deslinde.

II. *Arrendamientos*

El cabildo no arriende sus rentas decimales /[104v] más de por un año y éstas no las pueda tomar capitular ninguno, ni offiçiales de la yglessia y cabildo por sí y por terçera perssona, ni ninguna de las de la fábrica, so pena que pierda, la primera vez, la mitad de la gruessa, lo qual se haçe por los inconvinientes que se sigue dellos. Las dehessas

169 Aparece al margen: "Ojo".

170 El número que está tachado "xxx", y enmendado por el 29. Hemos optado por escribirlo con número romano.

e ochavas de pan llevar (se) podrán arrendar por tres años o más, los que les pareziere que convengan, de manera que no puedan passar de nueve años. E so la misma pena no arrienden los susodichos ninguna dehessa e si alguna cassa se arrendare con reparos a algún capitular o a otro, tómense suficientes fianças del que la dará reparada a vista de offiçiales e no pueda haçer en ella nada de nuevo sin dar quenta de ello primero al cabildo, /[105r] salvo si fuere por su quenta que entonzes podrá haçer lo que quisiere en utilidad de la cassa.

III. *Abridores de rentas*[171]

Para el abrir e arrendar las rentas diçimales del cabildo e fábrica se nombrarán cada año tres capitulares -una dignidad, un canónigo y un raçionero- empeçando por los más antiguos, y luego siguiéndose por turno, pero porque podría suçeder que los tres del turno no estuviessen ynstructos para el tal offiçio, mandamos que de aquí adelante siempre quede en los tres abridores uno de los que el año antes oviere sido, el que al cabildo paresçiere más ávil para el dicho offiçio[172].

IIII. *Arrendar dehesas*[173]

Para el arrendar de las dehessas y ochabos /[105v] nombra el cabildo cada año dos capitulares los que les pareziere más sufiçiente para ello, y porque en esto es nezessaria particular inteligençia no tendrán consideraçión a turno, y el capitular, que el cabildo nombrare, sea obligado a obedezer y hazer el dicho offiçio por un año y después no, sino de su voluntad.

V. *Açensuar y enagenar*

Quando el cabildo huviere de dar alguna cassa o ochabo a otra perssona a çensso de por vida o perpectuo haga tres tratados para ello; e ningún capitular con miedo, con cartas o palabras, ni de otra qualquiera manera ynduzga a otro a que no lo ponga, e puje de la real heredad o possesión, ni haga pactos, ni conzierto con el sobre la dicha razón, e si hiçiere lo contrario la /[106r] tal possessión queda vaca como de antes, y que el cabildo la pueda arrendar a quien quisiere y más diere por ella y lo que contra esto hiçiere yncurra en pena de excomunion maior, la qual ponemos contra los transgressores desta constituçión y della no pueda(n) ser absueltos hasta que dexen la tal heredad libremente al cabildo e buelvan e restituyan lo que por su causa en ello uviere perdido.

VI. *Reçeptor y quentas*

Al terçero día de mayo de cada año, después de las bísperas, se haçe cabildo en que se ganan las haçedurías de las rentas y en él se nombrará reçeptor para todas las rentas de la mesa capitular que convenga para la buena administraçión y paga dellas e, no le aviendo entonçes otro día luego como se hallare conviniente, el qual nombrarán /[106v] por un año, dos o tres o los que les paresziere; e para hazer el dicho nombramiento se

171 Aparece al margen: "Los señores que son comensales de los señores obispos no enttran en turno de contadores, decreto de 12 de mayo de 1747".

172 Aparece al margen: "Si no hai turno en los señores contadores".

173 Aparece al margen: "Se nombran en el día 17 de marzo regularmente como consta de los aquerdos".

junten todos los capitulares para que lo provean e se comuniquen (a) los enfermos y los ausentes. Luego que vengan y él, nombrado por la mayor parte, tenga el dicho offiçio, el qual nombramiento perjudique a todo el cabildo.

VII. *Dé fianças*

Luego que se nombren se tomarán fianzas de él abonadas porque es mucha la cantidad que a de entrar en su poder que, demás de las rentas de la messa capitular, a de cobrar subssidio y excusado y no se asigurando bien el cabildo será por quenta de los que no se satisfaçieren de fianzar las quiebras que uviere en ellas.

VIII. *Ressidençia*

La residençia en esta Yglessia se haçe desde prinçipio de abril hasta fin de março. Por tanto los que /[107r] el año antes que se acabe la tal residençia, los que uvieren sido abridores de renta se juntarán mediado el mes de março con el secretario y reçeptor del cabildo a haçer las quentas para que se vengan a acabar con la residençia y, entonzes, el contador de la tabla trayga sus memoriales hechos de todo lo que cada uno ganó de las destribuçiones y hagan su plana y repartimiento a cada uno como huviere ganado, de manera que para mediado abril de cada año procuren dar a cada uno su plana e repartimiento, anssí de gruessa como de distribuçiones.

IX. *Ganan y pagan los presentes*[174]

Los gastos y provechos que al cabildo se ofreçieren se reparten entre los pressentes /[107v] al tiempo del cobrar y del pagar.

X. *El cabildo no pueda esperar a los arrendadores*

El reçeptor, a sus tiempos, cobre todas las rentas de la messa capitular e pague a los beneffiçiados lo que huvieren de aver por razón de sus planas a los plaços en ella contenidos y, para que esto aya lugar, el cabildo por ninguna caussa ni razón no pueda prorrogar a los arrendadores el término en que deven pagar al mayordomo sus rentas.

Título xxx
De las escrituras y guarda dellas

Statuto I. *Se guarden las escripturas*

Porque la guarda de las escripturas importa mucho para la conservazion desta Yglessia y /[108r] jurisdición de ella, los beneffiçiados que tienen llave del archibo juren en cabildo que harán bien y fielmente su offiçio e que no abrirán el archibo sin estar todos tres presentes y que no darán escriptura[175] alguna del dicho archibo originalmente, ni prestada, ni de otra manera, ni dexarán sacar traslado alguno sin lizenzia del cabildo, salvo que las escripturas tocantes a la messa capitular, con liçençia del cabildo, las

174 Aparece al margen: "Este estatuto está declarado en el Viejo a folio 56, por decreto de16 de … de 1639".

175 Aparece al margen: "El acuerdo capitular de 9 de septiembre de 1750 se declaró entrenderse este estatuto de qualquiera caudal y otra qualquiera cosa que esté en el archivo".

podrán originalmente dar o el traslado de ellas firmando en el libro la perssona a quien se dieren cómo las reçibió; y siendo compulsas por la justiçia dieren alguna escriptura original se asiente en el libro que para /[108v] esto avrá a quien se entregó y quándo y por mandado de qué juez y fírmela el que la lleva con día, mes y año, e quede un traslado anthéntico en el archibo y téngasse cuidado después que se aya pressentado el proçesso, quedando un traslado, se buelva el original al archivo.

II. *Ynventario de escripturas*

Hágasse ante todas cosas ynventario de todas las escripturas del archivo e póngansse en sus legajos por buen horden y de fuerte que con façilidad se hallen aora sea para esto en que se assienten mui por extensso todas las escripturas que huviere en el dicho archivo con día, mes y año e razón de lo que /[109r] contiene la dicha escriptura y el escrivano o notario ante quien pasa; e para esto nombre el cabildo dos capitulares, los quales por las tardes se puedan ocupar en esto hasta que lo acaben y sean contados por pressentes.

III. *Llaves del archivo*

Quando aconteziere aussentarse algunos de los archivistas dejará su llave al siguiente en su horden y lo mismo harán en las de las reliquias y aussentándosse aquel luego al otro por manera que las llaves estén siempre en esta ziudad, y bueltos, se les bolverán, y esto todo cumplen debajo del juramento que huvieren fecho.

IIII. *Dé prendas el que llevare escripturas*

Syempre que los archivistas dieren alguna escriptura /[109v] original del archivo reçiban, aliende de la firma que quedare en el libro, prenda de plata o oro, la qual se meta en el dicho archivo hasta que se buelva la dicha escriptura, porque aya más cuidado debolverla.

V. *Scripturas episcopales*

De las escripturas que estuvieren en el archivo desta Sancta Yglessia tocantes a la messa capitular e obispal se sacarán traslados authoriçados para dar al perlado, y quando alguna fuere nezessario originalmente se podrá sacar con fiançia e orden de arriba y bolversse sigún está dicho y lo mismo se haga con el cabildo de las escripturas comunes que estuvieren en el archivo episcopal.

VI. *Se saquen traslados de escripturas*

De otras qualesquier escripturas que estuvieren /[110r] en el dicho archivo tocantes solamente a la messa y dignidad episcopal se sacarán, assí mismo, traslados authoriçados que se den al cabildo, si las quisiere, e los originales se le darán al perlado para el archivo y lo mismo el perlado mandará dar al cabildo de su archivo.

VII. *Buscar escripturas*

Tendrase cuidado en buscar todas las escripturas del cabildo y fábrica que están fuera del archivo en qualquiera parte y hazer que, con diligençia, se buelvan a él porque no se pierdan; e lo mismo en el archivo episcopal.

VIII. *Pleytos procurador*

El procurador del cabildo tenga sus memoriales de todos los pleytos que la Yglessia tiene y hállanse todos los viernes al cabildo para dar quenta del estado /[110v] en que están los dichos pleytos y quáles se siguen y quáles no para que el cabildo sepa lo que passa y provea azerca dello lo que convenga e assista siempre a los cabildos para lo que dicho es.

IX. *Junta miércoles*[176]

El cabildo, cada quatro meses, nombrará tres beneffiçiados por su turno -dignidad, canónigo y razionero-, los quales con el deán todos los miércoles por la tarde se junten en el cabildo a tratar de lo que conviene para la conservazión y acreçentamiento de la fábrica y messa capitular; e la ressoluçión que tomaren zerca de los negoçios que confirieren lo assienten en un libro que para esto avrá e lo propongan /[111r] en el primero cabildo para que se provea zerca de los que al dicho cabildo paresçiere más conviniente.

Título xxxi
De la sede vacante

Statuto I. *Orationes se hagan*

Quando acaeziere a vacar la dignidad episcopal por muerte o en otra qualquiera manera, el deán y cabildo harán oraçiones públicas y particulares, y proveerá que se hagan en todas las yglessias del obispado para que nuestro Señor provea a esta Sancta Yglessia de buen pastor, como lo ordenó el Sancto Conçilio de Trento, capítulo 1, sessión 24.

II. *Nombrar provisores e visitadores*

Dentro de dos días, después que vacare la silla episcopal, el deán y cabildo nombren /[111v] dos prevendados por provisores, el uno que sea lizenziado o doctor en Cánones y el otro, que a lo menos, sea ydóneo quanto ser pudiere, y elígensse por la mayor parte del cabildo por botos secretos; e, de la misma manera, elijan otros dos por visitadores que sean sazerdotes y, por lo menos, bachilleres en Theología o Cánones.

III. *No den reverendas dentro del año*

No den reverendas dentro de un año después de la sede vacante a perssona alguna para que se pueda hordenar si no estuviere obligado a ordenarsse por razón de algún beneffiçio que requiera la orden que pida como lo decretó el Sancto Conçilio en el capítulo 1 de la sessión séptima, e so las penas en el contenidas. /[112r]

176 Aparece al margen: "Por cavildo de 10 de febrero de 1744, se acordó que las juntas fuessen por la mañana".

IIII. *Cómo se an de dar reverendas*

Dentro del año, ni después, a ninguno den reverendas para ordenarsse sin que primiro haga ynformaçión de su hedad, ligitimidad y costumbres, e sin que tenga la sufiçiençia que el dicho Sancto Conçilio pide en la sessión 23; e para saber si la tiene, le examinarán en cabildo por la horden de los beneffiçios curados e si no le aprovare la mayor parte no se le den reverendas.

V. *Cómo se an de dar las reverendas*

Ansí mismo, ‹no› den las reverendas dentro del primero año, ni después, para que se hordenen a título de beneffiçio si no lo poseyere paçíficamente e si no fuere alguno de los beneffiçiados deste obispado o siendo simple o capellanía no valiere quinçe mill maravedís para que con él se pueda cómmodamente /[112v] sustentar. E a ninguno den reverendas para que se pueda hordenar a título de penssión e patrimonio si no fuere graduado de alguna facultad de su avilidad y sufiçiençia si tuviere tanta satisfaçión que pueda juzgar que será hútil y neçessario a la Yglessia; e si la penssión no valiere quinçe mill maravedís y el patrimonio trezientos ducados de hazienda en raíz para que con ello se pueda bien sustentar, conforme a lo decretado en el capítulo 2 de la sessión 21 del dicho Conçilio.

VI. *Cómo se a de haçer el provisión de los beneffiçios*

En la provissión de los beneffiçios curados guárdese lo que se decretó en el capítulo 13 de la sessión 24 del dicho Conçilio, y hállesse a lo menos uno de los provisores a los exámenes. E quando la elección del /[113r] que uviere de ser proveydo pertenesçiere al perlado elija el dicho provisor, de los que fueren aprovados, el que juzgare ser más digno, conforme al dicho decreto.

VII. *Cómo se an de prove(e)r los offiçios*

Todos los demás offiçios se provean a perssonas que tengan las partes para cumplir con su obligación e ninguno se provea sin aprovazión de la mayor parte del cabildo por botos secretos, y darles en los salarios que comúnmente suelen dar los perlados desta Sancta Yglessia.

VIII. *Se visite la casa episcopal en sede vacante*

En aviendo sede vacante, el deán y cabildo mandarán visitar la cassa obispal y harán requento de las alhajas /[113v] que en ella uviere perteneszientes a la dignidad, y de las escripturas que huviere en el archivo y, aviendo hecho el dicho requento, lo entregarán a dos beneffiçiados de mucha confianza para que lo guarden e tengan a buen recaudo.

IX. *Perssonas que tengan quenta con las cassas*

En las casas obispales de Coria y en las tres que tiene en Cáçeres, Villanueva e Sancta Cruz, pondrán perssonas que las tengan limpias, bien tratadas y reparadas para el perlado que viniere, y el cabildo todo, ni parte de él, no pueda trocar, ni cambiar

cossa alguna de las dichas cassas, ni dar servidumbre alguna sobre ellas o sus huertos y corrales, so pena de excomunión maior y todos los daños e yntereses. /[114r]

X. *Se sigan los pleytos de la mesa episcopal*

Harán buscar la memoria de todos los pleytos que la dignidad obispal tiene, assí en las ziudades de España como en Corte Romana, y manden escrivir a los procuradores de la dignidad que pidan se sobresean los dichos pleytos hasta que aya perlado y no se muden letrados, procuradores, ni soliçitadores, ni se alteren los salarios que el perlado les dava.

XI. *Que nombren mayordomo*

Nombren thessoreros que tengan cuidado de beneffiçiar la hazienda obispal, el tiempo que durare la sede vacante, y tomen de ellos fiançias que darán quenta de la dicha hazienda a quien se la oviere de tomar.

XII. *Los provisores de las reverendas*

Los provissores, ambos /[114v] juntos, den las reverendas que se ovieren de dar para hórdenes y hagan los títulos de los beneffiçios, y el cabildo hará los títulos de los demás offiçios que huviere, no llevando ni dando lugar a los escrivanos ni otras perssonas que lleven más derechos de los que se solían llevar aviendo perlado, so pena de pagarlo con el quatro tanto.

XIII. *Se defienda la haçienda de la mesa obispal*

Si alguna perssona intentare usurpar alguna hazienda o jurisdición de la dignidad episcopal, el prevendado que tuvier(e) cargo della dé notiçia della al cabildo, y el cabildo mande hazer las diligençias que fueren nezessarias para la defenssa a costa de la messa obispal.

XIIII. *Limosnas de la mesa obispal*

Los cargos que el obispo suele pagar en esta Sancta Yglessia páguense de lo que rentare la mesa /[115r] obispal en la sede vacante y, de la misma hazienda, se hagan las limosnas ordinarias que el obispo solía hazer e los derechos de entierro, honrras y cabos de año, como arriba queda dicho.

TÍTULO XXXII
DE LOS DERECHOS DE LAS POSSESIONES[177]

De la possesión que el cabildo diere deste obispado a de llevar y lleve el cabildo desta Sancta Yglessia diez mill maravedís de contado y se repartan por los señores que se hallaren presentes al dar de la dicha posessión.

De la dicha possesión, a de llevar el secretario diez mill maravedís y zinco mill el perteguero.

Ytem, a de llevar el campanero doçe reales. /[115v]

De la possesión del decanato y chantría, a de llevar el secretario diez ducados[178].

Ytem, el perteguero cinco ducados.

El campanero ocho reales aratos antiguos.

De la possesión de dignidad, canongía, a de llevar el secretario ocho ducados.

Ytem, el perteguero quatro ducados.

Ytem, el campanero seis reales.

De la canongía sola o arçedianato de los que ay o se nombraren en esta Santa Yglessia, a de llevar el secretario seis ducados.

Ytem, el perteguero tres ducados.

Ytem, el campanero quatro reales.

De la razión, a de llevar el secretario quatro ducados.

Ytem, el perteguero dos ducados.

Ytem, el campanero quatro reales.

De la possesión del curazgo o /[116r] compañía desta Sancta Yglessia, lleva el secretario tres ducados.

El perteguero ducado y medio.

177 A lo largo de este título, aparecen en los márgenes diversas anotaciones referentes a los derechos de las posesiones, las cuales las recogemos a continuación:

"Los 10.000 maravedís primeros solo se reparten entre los señores presentes y no ganan los señores enfermos. Decreto capitular de 27 de julio de 1675".

"Derrama el obispo 150.000 mrs en todas moneras".

"Además paga a seises, candeleros y miseros 60 reales y al perrero 30. Para los ministriles da su Ylustrísima lo que gusta, como consta de decreto capitular de 1º de abril de 1604"

"Por decreto de 25 de agosto de 1732 en cavildo espiritual se asignaron sesenta y seis reales de renta para todos los ministriles en posesión de señores obispos".

"Derechos del secretario en canongías a ferias, cabildo espiritual 17 de octubre de 89. Y de curatos, cabildo extrahordinario 23 de henero de 96".

"Señor dignidad o canónigo para derramas ha de dar 60 reales; para los ministriles 20 reales; para el perrero 8 reales, a los miseros, candeleros y seises 16 reales. Decreto de 1 de abril de 1604.

Señor canónigo. Derramas 40 reales; ministriles 16 reales; perrero 6 reales; muchachos 12 reales. Por estilo se le da también al perttiguero el pañuelo donde el señor proviso(r) ha de ambiar el dienro que en la possesión se derrama, sea según dignidad, canónigo o racionero.

Señor racionero. Derrama 30 reales; ministriles 12 reales; perrero 4 reales; muchachos 8 reales. Acuerdo de 1º de abril de 1604".

Curato. Para derramas 20 reales; ministriles 12 reales; muchachos 8 reales; perrero 4 reales".

"Los señores deán y chantre han de dar para derramar de la posesión 60 reales; para músicos 24 reales; para el perrero 10 reales; muchachos 20 reales. Acuerdo 29 de marzo de 1767".

"Misero 4 reales; muchachos 12 reales, cavildo espiritual 27 de henero de 1698"

178 Aparece: "Véase al folio siguiente".

Ytem, el campanero tres reales.

Lleva más el secretario los derechos del proçesso, que son zinco ducados, que por todo son ocho ducados.

De cada capellanía que se diere en esta Sancta Yglessia que subiere de veinte mill maravedís arriba, lleva el secretario ocho reales.

El perteguero quatro reales, y de aquí abajo, el secretario quatro reales y el perteguero dos.

Lo qual se paga en dineros de contado o prendas de oro o plata que lo valga.

En la capilla de Sant Pedro Mártyr, que es en el claustro de la dicha yglessia, lugar /[116v] capitular della, a treinta días del mes de maio de mill y quinientos y ochenta y seis años. Estando juntos y congregados en su cabildo e ayuntamiento para ello llamados y congregados para ello, con campana tañida e por Amador de Villarreal perteguero desta Sancta Yglessia, según lo tienen de usso e costumbre, estando presente el Ylustrísimo y Reverendísimo Señor don Pedro Garçía de Galarça, por la graçia de Dios y de la Sancta Yglessia de Roma, obispo de Coria e los mui Ylustres Señores don Pedro de Barrientos chantre y presidente del dicho cabildo, el lizenziado don Gaspar Gonçález de Bardales thessorero, don Juan Palomares prior, Martín Gonçález de Muñoz, Franzisco de Carvajal Vergara, /[117r] doctor Pedro Gonçález, Franzisco de Quirós, doctor Joan Gutiérrez, doctor Gregorio Gutiérrez canónigos e Pedro Verdugo, Gaspar de Villagutierre, el bachiller Joan Catalán, el bachiller Diego Pérez razioneros, todos prevendados, en presençia y por ante nos, Antonio Gonçález Mauriçio notario y secretario del dicho cabildo y Jerónimo de Leyva notario de la Audiençia Episcopal de Coria y testigos infraescriptos para esto llamados y rogados. El dicho señor obispo, juntamente con los dichos señores presidente y cabildo e de su consentimiento, en complimiento de lo proveído por los Sanctos /[117v] Conçilios, estableçió y ordenó e hiço leer y publicar las Constituçiones y Estatutos retroescriptos, que son por todos treinta y dos títulos, el primero de las dignidades y el postrero de los derechos de las possessiones, y rublicadas todas las hojas en que van escriptos de nos, los infraescriptos notarios, y su Señoría Ylustrísima y los dichos presidente y cabildo dixeron que se obligavan e obligaron e prometieron por sí e por los demás capitulares, que estavan ausentes, por los quales y por sus sucçessores prestaron voz y caución de rato, e se obligaron e juraron en sus saçerdoçios que cumplirán /[118r] y guardarán los dichos Statutos, e la dicha obligaçión e validazión de ellos, escriptura y contrato de los dichos Statutos y contra lo en ellos y cada uno dellos contenido, no yrán, ni vendrán agora ni en tiempo alguno, ni en ninguna manera con aperçibimiento que se proçederá y proçeda contra los rebeldes por todo el rigor derecho conforme al excesso. E revocaron y anularon todos otros qualquier Estatutos y Constituziones desta Sancta Yglessia, y quieren y es su voluntad que no balgan ni se huse de ellos de aquí adelante si no tan solamente los presentes que agora otorgan y no otros ningunos.Y su Señoría Ylustrísima y los dichos señores presidente /[118v] y cabildo ansí lo ordenaron y establezieron según dicho es ante nos los notarios y testigos. Y para mayor firmeça, su SeñoríaYlustrísima, por sí, y el dicho presidente y los demás capitulares los firmaron de sus nombres, siendo presentes por testigos Amador de Villarreal e Martín de Ovando e Manuel Mexía, vezinos desta ziudad de Coria. Petrus Episcopus Cauriensis. Don Pedro de Barrientos, el lizençiado Gaspar Gonçález thessorero, el doctor Palomares prior, el

canónigo Martín Gonçález, Franzisco de Carvajal Vergara, doctor Gonçález, Franzisco de Quirós Villalobos, el doctor Joan Gutiérrez, el doctor Gregorio Gutiérrez, Pedro Verdugo, Gaspar de Villagutierre, el bachiller Juan Catalán raçionero, Diego Pérez. Pasó ante nos, Antonio Gonçález secretario y Hyerónimo de Leyva notario. /[119r]

Tabla deste libro

TÍTULO I. *De las dignidades, canónigos y raçioneros y del número de ellos*. folio I.
TÍTULO II. *Del deán y su offiçio y del chantre*. folio V.
TÍTULO III *Del thessorero y de su offiçio*. folio VII.
TÍTULO IIII. *Del maestre escuela y su offiçio*. folio X.
TÍTULO V. *De la canongía Magistral*. folio XI.
TÍTULO VI. *De la canongía Doctoral*. folio XIX.
TÍTULO VII. *De la canongía de Scriptura*. folio XX.
TÍTULO VIII. *De la canongía Penitençiaria*. folio XXI. /[119v]
TÍTULO IX. *De las dignidades, canónigos y raçioneros y del archivo*. folio XXII.
TÍTULO X. *De las compañías*. folio XXV.
TÍTULO XI. *De los capellanes y cura de Santiago*. folio XXIX.
TÍTULO XII. *Del maestro de capilla y canto llano y músicos*. folio XXXVII.
TÍTULO XIII. *Del sochantre*. folio XLII.
TÍTULO XIIII. *Del maestro de ceremonias*. folio XLIII.
TÍTULO XV. *De los sacristanes y reliquias*. folio XLVI.
TÍTULO XVI. *Del organista y entonador*. folio XLIX.
TÍTULO XVII. *Del obrero, veedor, relojero y perrero*. folio L. /[120r]
TÍTULO XVIII. *Del mayordomo de la fábrica, abridores de rentas. Está en este título el capítulo de las terçias de los arçedianos*. folio LIII.
TÍTULO XIX. *Del perteguero*. folio LV.
TÍTULO XX. *Del campanero*. folio LVII.
TÍTULO XXI. *Del ábito clerical*. folio LXII.
TÍTULO XXII. *Del serviçio del choro*. folio LXV.
TÍTULO XXIII. *De las proçessiones*. folio LXXIII.
TÍTULO XXIIII. *De los contadores del choro*. folio LXXVI.
TÍTULO XXV. *Cómo ganan los prevendados la renta*. folio LXXVIII. /[120v]
TÍTULO XXVI. *La residençia de los prevendados*. folio LXXX.
TÍTULO XXVII. *De los difuntos*. folio XC.
TÍTULO XXVII. *De cómo se an de hazer los cabildos y botar en ellos*. folio XCVI.
TÍTULO XXIX. *De las administraçión de la haçienda*. folio CIIII.
TÍTULO XXX. *De las escripturas y guarda dellas*. folio CVII.
TÍTULO XXXI. *De la sede vacante*. folio CX.
TÍTULO XXXII. *De los derechos de las posesiones y otorgamiento de los Statutos*. folio XCV.

Laus Deo

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 533-550, ISSN: 1886-4945

CRÓNICA DEL XII CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL "JUAN DUNS SCOTO". SÉPTIMO CENTENARIO DE SU MUERTE (1308-2008). Buenos Aires, 6 a 10 de octubre de 2008

Manuel Lázaro Pulido
Universidade do Porto

EL CONGRESO

En una tarde-noche agradable del mes de agosto de 2006, visitados por los mosquitos y después de haber degustado la *Cachaça* y practicado la sana discusión, se determinó en la ciudad de Fortaleza en el transcurso del XI Congreso latinoamericano de filosofía medieval, auspiciada por la incansable y siempre esperanzadora para el mundo medieval Comissão Brasileira de Filosofia Medieval, que el siguiente Congreso latinoamericano de filosofía medieval, en este caso sería su edición número XII, se celebraría en la capital de la República de Argentina. La disponibilidad y el buen hacer de Celina A. Lértora Mendoza y el aval y presentación que realizaron los profesores doctores Luis A. De Boni, João Lupi y José Antonio C. R. Souza eran garantía de que este acontecimiento tenía que resultar exitoso. Y ya podemos decir desde el principio de esta breve crónica, que no ha defraudado a nadie por la humanidad que se ha vivido, por la extraordinaria acogida, por el aire de respeto y amor a la filosofía medieval que hemos podido disfrutar, por la cuidada organización de los responsables, y por la competencia académica esgrimida, entre otras cosas... y para algunos, también, por la misma espectacularidad de la ciudad de Buenos Aires.

El Congreso, que tuvo lugar en octubre, en plena primavera austral, es un exitoso nuevo capítulo dentro de la hermosa historia que, tras el esfuerzo de muchas personas, se vive cada dos años en Latinoamérica con el objetivo de "fomentar, fortalecer y afianzar los estudios filosóficos medievales en esta región, generando una tradición de investigación, docencia y divulgación de la filosofía medieval", como escribe de manera preciosa y precisa el alma de este Congreso, la Coordinadora General Celina A. Lértora en la *Presentación* del CD Rom que incluye las ponencias del Congreso –otro acierto más que resume la calidad organizativa dentro de los límites presupuestarios– (Lértora Mendoza, Celina Ana (Coord.), *XII Congreso de filosofía medieval Juan Duns Scoto*, Buenos Aires: FEPAI, 2008, ISBN: 978-950-9262-00-3).

El tema central que vehiculó el Congreso fue como no podía ser de otra manera, el Séptimo Centenario de la muerte de Juan Duns Escoto en 1308. Con ello no sólo han hecho justa memoria de una de las mentes más brillantes que ha dado el pensamiento occidental, sea en su profundidad filosófica con vuelos especulativos y metafísicos inigualables y universales, sea en su brillante reflexión teológica pivotada en la gracia divina y una reflexión sobre los dones de la misma, destacando su reflejo en las virtudes marianas, sino que han seguido la estela de múltiples instituciones filosóficas y teológicas que no se han sustraído de la ocasión conmemorativa para enriquecerse con el pensamiento del Maestro Franciscano. Excepciones han existido a esta tendencia, algunas fruto de una programación de estudios y la intención de no sobrecargar la esfera temática, es el caso del XV Coloquio de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), celebrado en el Medieval Institute at the University of Notre Dame del 8 al 10 de octubre de 2008; otras decididamente no sabemos el por qué, cuando en sus últimas ediciones han tematizado sus congresos en torno a autores cuyas fechas han coincidido con sus centenarios, a saber Averroes o Maimónides.

Los objetivos propuestos y señalados por el Comité organizador respecto al eje temático se centraron en cuatro puntos, que podemos decir se superaron con una nota excepcional:

1. Introducir, a través del caso Escoto, al conocimiento de estas relaciones culturales y su importancia en la formación del espíritu europeo tardomedieval y moderno.
2. Analizar específicamente la experiencia de Escoto en las diversas disciplinas y problemas de la filosofía.
3. Rastrear las influencias de Escoto y su creación filosófica y teológica en autores latinos posteriores y especialmente su recepción en América.

4. Reflexionar sobre posibles lecturas actuales de los textos de Escoto como respuesta a problemas acuciantes de nuestro tiempo.

Para ello se certificaron mecanismos formales que aseguraron la calidad de los trabajos y de los ponentes. Baste citar al respecto el organigrama que constituía las distintas comisiones que constituían el Congreso. La Comisión Internacional estaba constituida, a su vez, por tres comisiones: Institucional, Escotista y General. La primera ha contado con la colaboración de destacados miembros de Asociaciones internacionales, en especial latinoamericanas, así como el presidente de la SIEPM, Josep Puig Montada (España), y junto a él: Francisco Bertelloni (Argentina), João Lupi (Brasil), Luis Alberto De Boni (Brasil), Marcos Nunes Costa (Brasil), Giannina Burlando (Chile), José Antonio C. R. de Souza (Brasil) y Néstor Corona (Argentina). La segunda, Escotista, contaba con Joaquim Cerqueira Gonçalvez (Portugal), Carlos Martínez Ruiz (Argentina), José Antonio Merino (España) y Antonio Pérez Estévez (Venezuela), tristemente fallecido en la gestación de este evento. Por último, la Comisión General estaba compuesta por Jorge Ayala (España), Luis Bacigalupo (Perú), Rafael Ramón Guerrero (España), Silvia Magnavacca (Argentina), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brazil) y Josep Ignasi Saranyana (España).

A la intervención de los profesores internacionales que acabamos de mencionar, es necesario también señalar la competencia de las instituciones organizadoras y responsables de la parte institucional y jurídica del Congreso: la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina y la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano –FEPAI-RFLM–, que con gran acierto y diligencia preside la profesora Celina A. Lértora. Decir esto no es señalar sólo instituciones descarnadas, sino hacer mención a nombres propios. Así del lado de la UCA hablamos de Néstor A. Corona, Decano de la Facultad de Filosofía; Ezequiel Gramajo, Secretario Académico; y Olga Larre, delegada de la Facultad como Coordinadora del Comité ejecutivo. Y, por parte, pusieron rostro a FEPAI, Judith Raimondo, Federico Uicich y el *alma mater* de la logística, Ivo Kravic.

El Congreso contó también con adhesiones que muestran el talante internacional de este evento intelectual y filosófico, nos referimos a la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval (SIEPM); la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval; la Sociedad Española de Filosofía Medieval (SOFIME); la Sociedad Argentina de Profesores de Filosofía; la Pontificia Universidad *Antonianum* de Roma; la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad del Salvador; la Facultad de Filosofía, Universidad de Zaragoza; la Provincia Franciscana Argentina de la Asunción y la Multiversidad Franciscana de Montevideo. Su presencia se dejó notar en distintas fases del Congreso.

La participación de los asistentes es otro valor de este evento filosófico, aún más teniendo en cuenta que coincidieron en el tiempo varios acontecimientos que reclamaban la atención de los que allí estábamos, lo que hizo que con frecuencia algunas instituciones tuvieran que dividir sus fuerzas, de modo que sus distintos profesores tuvieron que ir cada uno a un evento en vez de ir todos al mismo, o que un asistente tuviera que desistir de poder participar a lo largo de todo el Congreso, teniendo que llegar o partir antes para poder asistir a otro Congreso. Amén del Coloquio Anual de la SIEPM –que nos privó de la presencia de su presidente, aunque estuvo bien representado por el prof. Dr. Alfredo Culleton–, coincidieron en el tiempo un importante Congreso en Brasil de Filosofía, ineludible para una gran parte de los investigadores, y otro al que hacemos referencia por estar en consonancia con la temática del que aquí exponemos: el IV Congresso Internacional Franciscano, titulado "Pensamiento e atualidade de Duns Scotus. VII centenario da sua morte", celebrado el 9, 10 y 11 de octubre de 2008 en UNIFAE – Centro Universitário Franciscano, Colégio Bom Jesus en Curitiba-PR, en el país vecino de Argentina, Brasil. Un Congreso que es justo señalar era de gran altura intelectual, realizado por el Instituto Franciscano de Antropologia (IFEN), la Universidade São Francisco, el Instituto de Filosofia São Bonaventura (UNIFAE) y el Instituto Teológico Franciscano (ITF) y en el que participaron autores de la talla de Orlando Todisco OFMConv, profesor de Historia Medieval en la Universidad de Cassino en Italia o Johannes Baptist Freyer OFM, Rector de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, quien antes de asistir a Curitiba honró al evento filosófico objeto de esta crónica con su presencia el día de la Inauguración, prestando su apoyo a los organizadores y participantes del XII Congreso latinoamericano de filosofía medieval.

EL CONTENIDO DEL CONGRESO: DUNS ESCOTO, FILOSOFÍA MEDIEVAL, VIDA FILOSÓFICA

El Congreso lo podemos dividir, respecto al trabajo, bien por el tipo de participación, bien por la temática. Si tenemos en cuenta el primer aspecto, podríamos señalar, como en cualquier Congreso de nuestro área, una división establecida en Conferencias, Comunicaciones y Trabajos de iniciación, amén de otros tipos de intervenciones: protocolarias y mesas redondas, o de trabajo. Si seguimos el segundo itinerario, resultaría necesario señalar los trabajos alrededor de Juan Duns Escoto, otras temáticas medievales, e intervenciones en relación a la vida y el desarrollo de la Filosofía Medieval en Latinoamérica. Seguiremos este segundo escenario, al ser, al menos es sus dos primeras secciones, el propuesto tanto en el Libro de Resúmenes como en el CD Rom.

Antes de centrarnos en las temáticas del encuentro, hemos de hacer referencia a la sesión de inauguración el día 6 de octubre. En el coqueto Auditorio ubicado en la planta del subsuelo del Edificio Alberto Magno, donde se desarrollaron gran número de las sesiones, tras la preceptiva recepción y acreditación de los participantes al Congreso, tuvo lugar el Ato inaugural. En la mesa Néstor Corona, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, Celina A. Lértora Mendoza, Coordinadora General del Congreso y Alfredo Culleton, Asesor de la SIEPM. Presentes en el Auditorio también una excepcional representación de la Orden de Hermanos Menores, podemos destacar entre otros la presencia del Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, Dr. Johannes Baptist Freyer y del Ministro Provincial de Argentina, Julio César Bunader.

El acto inaugural contó con una intervención de cada una de las personas que constituían la mesa y la lectura del Mensaje de Mons. Jorge Mario Cardenal Bergoglio, Gran Canciller y Presidente de la Comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina. Una "cordial adhesión" en la que destacaba la importancia de la búsqueda de espacios de encuentro y de "fórmulas de concordancia y acercamiento entre el depósito de la fe y los saberes de la antigüedad", de modo que se pueda llevar a cumplimiento "el propósito explícito de fomentar y afianzar los estudios medievales en el ámbito argentino y latinoamericano".

Le siguió a la breve y preciosa adhesión de Mons. Jorge Mario Cardenal Bergoglio la presentación breve –leída por José Antonio Merino– de Barnaba Hechich, el octogenario presidente de la Comisión Escotista Internacional, en la que compartió las novedades del inmenso e ímprobo trabajo que la Comisión lleva a cabo: "Edición crítica de las obras del beato Juan Duns Escoto". La Comisión ha publicado ya 16 volúmenes de la *Opera Omnia* en la imprenta vaticana desde que la Orden de Frailes Menores decidió realizar la edición crítica a cargo de la Comisión escotista internacional que dirigiera P. Carlos Balic. En el año del Centenario del gran pensador franciscano saldrá el decimoséptimo volumen que representa el número XI de la Obra y que corresponde al libro IV de la *Ordinatio*, es decir, el último comentario de Escoto a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Es el primero de los cinco volúmenes que se espera ocupará el libro IV. En este volumen XI se contienen las primeras siete distinciones que tratan de los sacramentos *in genere*, y los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo y confirmación.

Especialmente emotiva, tanto por la dimensión personal del ponente, como por la memoria que hizo del medievalismo en Latinoamérica resultó la intervención de Luis Alberto De Boni, quien realizó una intervención en dos tiempos. Una primera parte en la que esbozó algunas líneas fundamentales del pensamiento político de Duns Escoto; y una segunda en la que recordó al audi-

torio el origen y evolución de lo que ha sido la Comissão Brasileira de Filosofia Medieval y los Congresos Latinoamericanos de Filosofía Medieval, con el apoyo y el impulso aliado de la Comissão y otros organismos e instituciones de América del Sur como la FEPAI, por citar algunos.

Tras el Acto inaugural, la pausa y el almuerzo continuó el trabajo ya en sus sesiones ordinarias. Presentemos las distintas conferencias, comunicaciones y trabajos de iniciación por núcleos temáticos y dentro de los mismos siguiendo la cronología del Congreso.

1. JUAN DUNS ESCOTO

El eje temático del Congreso sobre Duns Escoto constó de conferencias, comunicaciones y presentaciones breves, entre las que podemos contar la ya señalada de Barnaba Hechich.

El primer día, 6 de octubre, de 15 a 17 horas se presentaron cuatro comunicaciones, moderadas por Ana Mallea, en una sesión desarrollada en el Auditorio. Guilherme Wyllie (UFMT, São Paulo) expuso en su trabajo "A falacia da peticão de principio nas *Questiones super librum Elenchorum Aristotelis* de Duns Scotus" interesantes observaciones sobre la reflexión escotista de esta falacia que se puede reivindicar tras la observación de ciertas condiciones epistemológicas. Roberto Hofmesiter Pich (PUCRS, Porto Alegre), quien no pudo asistir, fue recordado por Alfredo Culleton (PPG Filosofia – UNISINOS), quien leyó la introducción y la conclusión del estudio "Onipotência e conhecimento científico", donde el autor reflexiona sobre el conocimiento (*scientia*) *ut in pluribus*. Después el lector hizo lectura de su propia comunicación: "Duns Scoto: a lei natural na moral e na política", una presentación de la original contribución que el maestro franciscano realiza acerca de la ley natural a través de la lectura de la *Ordinatio* aplicada al ámbito moral, mediante el análisis de los mandamientos y su repercusión en el terreno político, sobre todo por medio de los conceptos de *dominium* e *ius naturae*. Por último, Manuel Lázaro Pulido hizo lectura de la comunicación de Cruz González-Ayesta (Universidad de Navarra, Pamplona), quien propuso una interesante exposición sobre "Contingencia y necesidad en la concepción escotista de la libertad de la voluntad", en la que su formación tomista le termina traicionando, sin eso impedir la enorme competencia que demuestra en su exposición. La autora con el catalejo del aristotelismo tomista ve una paradoja en el hecho de que la voluntad divina *ad intra* se muestre como acto de la voluntad libre y necesaria al mismo tiempo, y es que es difícil escudriñar con un monóculo a quien utiliza gafas (con dos lentes).

Terminó el día, respecto a Escoto, con la Mesa de conferencias moderada por José Antônio C. R. de Souza quien leyó la ponencia de Joaquim Cerqueira Gonçalves ofm (Universidad Católica de Lisboa). El prestigioso profesor franciscano plantea el dialogo con la filosofía heideggeriana. "A questão da ontoteologia e a metafísica de João Duns Escoto" presenta la metafísica Doctor Sutil como una de las excepciones medievales a la crítica que hace Heidegger bajo la concepción de "ontoteología". El catedrático de la Universidad Complutense de Madrid Rafael Ramón Guerrero expuso en su conferencia: "Avicena y Averroes en las *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis* de Duns Escoto. Una aproximación", una preciosa y precisa presentación de las fuentes que Escoto realizó del pensamiento musulmán. El Doctor Sutil muestra un gran conocimiento de los dos filósofos musulmanes y propone una meditación conjunta con ellos sobre el objeto de la metafísica y sobre algunas de las cuestiones planteadas en la obra aristotélica. Esa meditación conjunta no quiere decir que Duns Escoto aceptara la opinión de ambos, sino que la sutileza de su pensamiento se muestra en la crítica que de muchas de sus ideas realiza en las *Quaestiones*.

El martes 7 de octubre las sesiones sobre Escoto continuaron con una terna de comunicaciones realmente interesantes, bajo la batuta moderadora de Olga Larre. La primera comunicación titulada "João Duns Scotus e o Segundo Começo da Metafísica" muestra de la mano del profesor Thiago Soares Leite (PUCRS/CNPq, Porto Alegre) una mirada a la metafísica de Escoto desde la perspectiva ontológica y en conexión con el pasaje aristotélico de la Metafísica (Z, 1, 1028a 13-20). Por su parte, el profesor argentino Juan Carlos Frontera (CEIHDE-USAL, Buenos Aires) desarrolla la hipótesis, en "Orígenes del legalismo en Juan Duns Scoto", de que los orígenes del legalismo están en el pensamiento escotista, a través de su postulación voluntarista y chocan con el legalismo actual. Una interesante comunicación que tiene en cuenta ciertos aspectos del voluntarismo que podrían ser discutidos ampliamente, sin duda y que podrían variar el resultado de la investigación. Por último, la profesora, entusiasta y competente, Ana Mallea (Centro "Alfonso el Sabio", Buenos Aires) en "La Toda Pura y el Doctor Mariano: *potuit... decuit... fecit*" dedica un estudio inteligente y sentido a la doctrina que ganó para él la admiración de la gente y el reconocimiento de su sabiduría: "La gracia se adelantó a la naturaleza". Esta frase, como señala la autora, resume la posición de la Iglesia y la del Doctor Sutil, que desbrozó todos los obstáculos que se oponían a la Concepción Inmaculada de María.

Con algunos minutos de adelanto que provocó que Celina A. Lértora moderara la mesa que debía haber sido moderada por Rafael Ramón Guerrero, la conferencia matinal impartida por el animoso João Lupi (Universidade Fede-

ral de Santa Catarina), titulada "Contexto cultural da primera formação de João Duns Scoto", realizó una valiosa aproximación, mostrando su gran conocimiento del mundo anglosajón, a las raíces del contexto histórico en el que Juan Duns Escoto desarrolló sus primeros años de vida.

Por la tarde, la Sesión de Comunicaciones, (Sala 160) y bajo la moderación de Ana Mallea, acogió cuatro comunicaciones. Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Cáceres) inauguró la sesión con una presentación de la "Metafísica en el símbolo sacramental en Duns Escoto", un estudio desde los textos sacramentales de la noción implícita de signo, en su raíz metafísica. Julio A. Castello Dubra (UBA -CONICET), con rigor y honestidad presentó bajo la escusa de Escoto, la lectura "física" de las tres primeras vías de Tomás de Aquino en "Las causas esencialmente ordenadas y la demostración de una causa primera: de Duns Scoto a Tomás de Aquino". Leído por la Coordinadora General, que intervino a continuación, se procedió a la presentación breve de la comunicación de Gloria Silvana Elías (UNT-CONICET): "Juan Duns Escoto: la dependencia ontológica de la criatura a Dios", un recorrido sobre uno de los núcleos que constituyen el sistema filosófico del Doctor Sutil, el creacionismo, abordado específicamente desde la cuestión XII de *Quaestiones Quodlibetales*. Por último, la propia Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - USAL, Buenos Aires) presentó el trabajo "Duns Scoto y Margarita Porete. Ensayo de aproximación". La autora intenta mostrar cómo el *Espejo de las almas simples* es una obra en la que se contienen elementos de gran altura metafísica que permiten una lectura filosófica, al menos trasversal, y en la que se traslucen elementos de inspiración franciscana y agustinista.

Terminó el segundo día en el plano escotista con la Conferencia impartida en un cerrado portugués por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC, São Paulo): "João Duns Scot e a subalternação das ciencias". En ella el profesor brasileño intenta presentar el papel atribuido por Juan Duns Escoto a la experimentación en la fundamentación de los principios o premisas en las ciencias intermedias. Así terminó la labor de estudio en la segunda jornada.

El tercer día, ya en el ecuador del Congreso, la mañana se inició con cuatro comunicaciones leídas en el Auditorio. Dos a cargo de ponentes argentinos y otras dos por brasileños. El profesor de la UBA, Gustavo Fernández Walker en "Acerca de la presencia de argumentos escotistas en el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt", sugiere una dependencia más directa del pensamiento de Escoto que del normalmente mencionado de Guillermo de Ockham. Por su parte, João Madeira (FFCLRP/USP, So Paulo) presentó "The *aptitudo essendi in pluribus* Pedro da Fonseca's reading of Scotus as a true Aristotelian and as compatible with Thomism", una interesante lectura sobre el papel de Escoto en el pensamiento del teólogo jesuita. Silvana Filippi (CONICET – Univ. Nac. de

Rosario) insistió en "La doctrina escotista de la univocidad del ser y su transformación en el pensamiento posmoderno", sobre un tema tan interesante como el de superar el hiato, en su época evidente, entre el conocimiento metafísico del ente y el conocimiento de Dios, intentando fundar la posibilidad de este último. La autora realiza una diferenciación del impulso escotista con la situación actual de la filosofía postmetafísica y postmoderna en su entendimiento de lo unívoco como justificación de esta situación sobre la metafísica. No menos interesante, pero en otros terrenos, en este caso, el rastrear las fuentes de Duns Escoto, resultó el trabajo "Raízes Boecianas da metafisica escotista", del siempre entusiasta Juvenal Savian Filho (UNIFESP, São Paulo).

Las dos conferencias centrales corrían a cargo de los profesores José Antônio de C. R. de Souza (UFG- Goiana) y Josep-Ignasi Saranyana. Este último no pudo asistir por motivos familiares. El primer trabajo –"João Duns Escoto: sobre a origen da propiedade e da autoridade secular"– realiza una estudio comparativo con Tomás de Aquino respecto del pensamiento político, analizando, a su vez, el contexto histórico de los últimos años de Escoto que le llevaron a Colonia. La propuesta del profesor de la Universidad de Navarra en "Duns Escoto leído por Heidegger", especula con la lectura que Heidegger realizó de Escoto a partir de la tesis para la docencia bajo el título *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* que el filósofo alemán realizara sobre una obra atribuida al escocés y que realmente pertenecía a Thomas de Erfurt.

Por la tarde se desarrolló una sesión especial que se realizó conjunta con el Convento de San Francisco en la que se expuso un panel que tenía por título: "Presencia de Scoto en América". Resultó de gran riqueza la convergencia del Congreso con el IV Simposio sobre Bibliotecas, Archivos y Museos del Área Franciscana en América, celebrado en la Provincia Franciscana de la Asunción de la Santísima Virgen del Río de la Plata. Los contenidos del Simposio eran los siguientes: 1. Bibliotecas, archivos y museos franciscanos americanos, análisis de sus fondos; 2. Historia de los repositorios; 3. Proyectos en marcha de creación, reapertura, o reconstrucción de repositorios; 4. Diversificación de la familia franciscana, características históricas; 5. Análisis crítico de la bibliografía existente; 6. Proyectos y trabajos en curso de conservación, catalogación y puesta en valor; y 7. Metodología y enseñanza del tema. Este Simposio puso en evidencia, pues, la importancia historiográfica de las fuentes en la comprensión de la reconstrucción cultural de una época, en especial, en el caso que aquí ocupaba, se trata –como recordaba Celina A. Lértora, también perteneciente a la organización de este evento– de subrayar que el "depósito histórico no sólo es fuente primaria e imprescindible para la historia interna de su accionar pastoral en América, sino que también es sumamente útil para la reconstrucción de la vida histórico-cultural-social de las regiones americanas durante la época colo-

nial y el período subsiguiente hasta arribar a la centuria del XX". En conexión con nuestro Congreso se realizaron, como se muestra en el panel y el último día del Congreso, una rica aportación del material escotista conservado en la región. La huella de Escoto en los distintos países americanos desde el norte hasta el sur que nos proporcionaron un arsenal muy interesante de lo que ha supuesto el escotismo, a través de los siguientes trabajos, moderados por Pablo Reartes: Luis Carlos Mantilla ofm (Bogotá, Colombia): "Huella histórica de Duns Scoto en Colombia y Ecuador. Documentos"; Miguel Ángel Builes Uribe ofm (Medellín, Colombia): "Huella histórica de Duns Scoto en Colombia y Ecuador. Bibliografía"; Rigoberto Iturriaga ofm (Santiago de Chile): "Escotismo y bibliografía escotista en Chile"; Francisco Morales ofm (México): "Duns Escoto en la Biblioteca de San Francisco de México. Siglo XVIII; Celina A. Lértora (Buenos Aires, Argentina): "Fuentes para la historia del escotismo en el Río de la Plata"; Eduardo Biezychudek y Celina A. Lértora (Buenos Aires, Argentina): "Bibliografía escotista en los anticuariatos franciscanos de Buenos Aires y San Antonio de Padua". Así terminó el miércoles.

El jueves fue un día de descanso en la temática escotista, por lo que tuvimos que esperar para escuchar asuntos sobre Duns Escoto al último día del Congreso, en concreto a la conferencia de Silvia Magnavacca y la presentación –muy interesante– de Giannina Burlando. La profesora de la UBA e investigadora (CONICET, Buenos Aires), nos presentó con el sugerente título de "Una presencia escotista en el renacimiento. Duns en las 900 tesis", la amplia y fecunda huella del pensamiento del maestro escocés, en este caso en la obra de Pico della Mirandola. En concreto se rastrean en el estudio 22 tesis escotistas recogidas por Pico, fijando la atención en once de ellas, relativas a la metafísica (6), a la epistemología (3) y a la antropología y la filosofía ética (2), para concluir con una valoración sobre el pensamiento escotista incluidos a lo largo de la obra piquiana. Por su parte, la profesora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Giannina Burlando, indaga en las raíces escotistas de la perspectiva trascendental de la metafísica en Suárez en anticipación, en cierto sentido, a la problemática filosófica kantiana: "*Trascendencia* centro de la problemática filosófica: D. Scotus y F. Suárez".

El Congreso tocó su fin, en lo tocante a la temática escotista, de nuevo con la coparticipación con el IV Simposio sobre Bibliotecas, Archivos y Museos del Área Franciscana en América, al que nos referimos anteriormente. Un acto conjunto que resulto de sumo interés por tratar temas tocantes a la figura del Sutil, su trascendencia estética y su iconografía, reflejo de la profundidad de su obra y la mirada penetrante a la realidad [Carmen Balzer (Buenos Aires): "Duns Scoto apreciado estéticamente" y Miguel Ángel Builes Uribe (Rector de la Universidad de San Buenaventura, Medellín): "Huella pictórica de Duns

Scoto en Colombia y Ecuador"]. Perspectivas de gran riqueza que culminaron con la conferencia que José Antonio Merino (Pontificia Universidad Antonianum, Roma) realizó sobre "Escoto y la ecología" en la que nos propuso uno de los múltiples aspectos contemporáneos del pensamiento de este autor que no por presentarnos una especulación de inestimable finura metafísica y altura teológica de gran calado implica que no tenga, al contrario, un pensamiento que merite ser revitalizado y recordado en el mundo del siglo XXI. Con esta mirada contemporánea terminó un intenso trabajo sobre la figura de Escoto, sus fuentes, sus perspectivas, sus relaciones… Un trabajo que mostró el gran interés que suscita la filosofía de Escoto.

2. Otros temas de Filosofía Medieval

Mediante comunicaciones y trabajos de iniciación se fueron desenvolviendo los diversos temas de filosofía medieval. Si bien consagrados profesores dedicaron esfuerzos en sus comunicaciones rindiendo a una gran altura, no es menos cierto que nos dejó un regusto muy positivo y esperanzador el ver la calidad que transpiraban los trabajos de iniciación realizados por los alumnos y con el asesoramiento de los profesores. Felicitamos a profesores y alumnos por esta iniciativa, por el esfuerzo realizado y sus brillantes resultados.

El 6 de octubre Juan Amarilla, de Paraguay, orientado por Ricardo Villalba, a la postre moderador de la sesión realizada en la sala 160, desarrolló en "La noción de *lógos* en San Ireneo y los estoicos" un paralelismo entre ambos, en un estudio que va desde los espacios más generales de helenismo y cristianismo hasta llegar a la meta pretendida. Federicho D. Uicich, bajo la orientación de Celina A. Lértora, dio muestra del buen hacer de los estudios medievales en Buenos Aires, exponiendo en su trabajo "El tercer callejón", un estudio de la tercera vía tomista desde un análisis del pasaje seleccionado de Santo Tomás, en el que en un primer momento se realiza una exposición y explicación de cada paso argumentativo de que consta la vía en cuestión, para posteriormente pasar a un tratamiento en particular de cada punto problemático que la misma presenta.

Al día siguiente, la sesión de trabajos de iniciación presentó, en este caso, dos trabajos: uno de corte cosmológico –"El origen *ab aeterno* del mundo en la Patrística y la Escolástica", de Pablo Fernández (Paraguay), tutelado por el moderador de la Mesa, Ricardo Villalba–; otro de orden de filosofía práctico-política –"Lo político como causa de lo no-político. Una aproximación entre los medievales y Espósito" por Tomás Donovan (USAL, Buenos Aires) bajo la orientación de Celina A. Lértora–.

Ya el miércoles, coincidiendo con una sesión de comunicaciones sobre Escoto habida en el Auditorio, se expusieron tres intervenciones que tenían como eje temático la figura y el pensamiento del gran maestro san Agustín, muy querido en Brasil. Precisamente tres fueron los brasileños que bajo la moderación de João Lupi acercaron al Congreso el pensamiento del Obispo de Hipona, desde lugares tan sugerentes como la lectura del tiempo en el pensamiento contemporáneo, el importantísimo concepto de persona y un sorprendente acercamiento trasversal desde el campo del teatro Vicentino que resalta la influencia moral del pensamiento agustiniano: Fábio José Barbosa Correia (FEDE, Recife): "Henri Bergson e a proximação contemporánea do conceito agostiniano de tempo"; Cléber Eduardo dos Santos Dias (IDC, Porto Alegre): "O uso do conceito de persona no *De Trinitate* de Agostinho de Hipona"; y Antonio Patativa de Sales (EST-IEPG, João Pessoa – PB): "A presença de Santo Agostinho no teatro Vicentino. Um bocadilho de história para não-historiadores", respectivamente. Por la tarde otra de las sesiones de comunicaciones dedicadas a la Filosofía medieval versó sobre el mismo autor, y también tuvo como protagonistas a filósofos brasileños, abordando temas diversos que nos muestran la riqueza que supone la obra del de Tagaste. Nos limitamos a enumerarlos: Patricia Degani (PUCRS, Porto Alegre): "Estudo sobre as relações entre desejo, hábito e vontade nas Confissões de Agostinho de Hipona"; Silvia María de Contaldo (PUCA- Minas Gerais): "Discreta Razão: *soliloquia* de Agostinho"; Marlesson Castelo Branco do Rêgo (Universidade Católica de Pernambuco, Recife): "A Metafísica do Amor em Santo Agostinho"; Claudinei Caetano dos Santos (Universidade Federal de Mato Grosso): "Construção dos parámetros para uma vida justa na cidade terrena"; y Marcos Roberto Nunes Costa (UNICAP- INSAF, Recife): "Ordem e beleza do universo na estética filosófico-religiosa de Santo Agostinho".

Pero conjuntamente al protagonismo agustinista de las dos sesiones comentadas, otros temas se desarrollaron desde la perspectiva del neoplatonismo y su lectura medieval en una mesa moderada por la incansable Ana Mallea, en la que se leyeron siete trabajos que aquí simplemente señalamos, haciendo alguna brevísima anotación: Ricardo Villalba (Univ. Nac. de Asunción): "Caracterización de la *ousía* en Scoto Eriúgena desde el primer libro del *Periphyseon*", una mirada atenta a la *ousía* como centro de la metafísica del Eriúgena; Viviana Laura Félix (UCA, Buenos Aires), "La ética medioplatónica y la recuperación de la dimensión espiritual", estudio del *Didaskalikoses* donde se afirma claramente la distinción de cuerpo y alma, siendo esta superior e inmortal, y que, por lo tanto, encuentra su felicidad en la dimensión suprasensible, concretamente, en la contemplación del Sumo Dios trascendente; Wesley Athayde (PUC/SP, São Paulo): "As artes liberais e mecânicas como uma via preparatoria para a

aquisição da sapiencia, segundo Hugo de São Victor", un estudio sobre la presentación de las ciencias de Hugo de San Víctor: Teórica, Práctica, Mecánica y Lógica; Mauro Martini (UNSAM – CONICET, Buenos Aires): "Oralidad y Escritura en Dionisio Areopagita. A propósito de la preferencia dionisiana por λόγιον/λόγος antes que γραφή/γράμματα en alusión a los textos bíblicos", un estudio para repensar las relaciones entre espiritualidad y filosofía en el *Corpus* y el debate en torno a la deconstrucción derrideana; Flavia Andrea Dezzutto (Ciehum –UNR, Rosario): "Amalrico de Benne y David de Dinant. Panteísmos y materialismos en los inicios del s. XIII", donde distingue la autora entre un "panteísmo formal" en Amalrico de Benne, y un "panteísmo materialista" en David de Dinant; Ezequiel Ludueña (UBA - CONICET, Buenos Aires): "El 'Eriugena deutsch'. La influencia del eriugenismo en el *milieu* cultural de Eckhart", un estudio sobre las traducciones alemanes medievales de la obra de Eriúgena (el "Eriugena deutsch"), contemporáneas a Meister Eckhart, con vistas a una posible solución del problema de la influencia del Irlandés del siglo IX en Eckhart; y William de Siqueira Piauí (Brasil): "Boecio e o problema dos futuros contingentes. Uma introdução", un estudio a partir de los dos comentarios de Boecio al *De Interpretatione* de Aristóteles y su *Consolación de la filosofía*.

El jueves a las nueve se inauguró otra jornada más de intenso e interesante trabajo que se centró en temáticas variadas de filosofía medieval, dando descanso a la reflexión escotista. Las sesiones de comunicaciones se centraron, de nuevo, en san Agustín, al que se le sumó san Anselmo. Al Obispo de Hipona se le dedicaron en la sesión cinco trabajos moderados, lógicamente, por Marcos Nunes Costa. Desde Argentina, Diego Garay (Univ. Nac. de La Plata) presenta, a partir del contexto de la lucha contra la herejía, en concreto el arrianismo, el cambio argumentativo realizado al introducirse la predicación "relacional", que viene a romper con la dicotomía heredada del pensamiento griego entre "predicación sustancial" y "predicación accidental". El trabajo lleva por título: "El corte de Apeles. Los argumentos antiarrianos en los tratados De Trinitate de Agustín de Hipona y Boecio". Bento Silva Santos (Universidade Federal do Espirito Santo, Vitória) en "Cristianismo e neoplatonismo em Agostinho. A propósito de uma sentença do *Contra Academicos* (III,19,42): «*una verissimae philosophiae disciplina*»", profundiza las relaciones entre Cristianismo y *philosophia* en un pasaje del *Contra Academicos*. Otros trabajos fueron: Luís Evandro Hinrichsen (Unilasalle, Canoas/RS/Brasil) sobre "A dimensão formativa do belo. O lugar da vivência estética na epistemologia do De ordine"; Marcelo Pereira de Andrade (Faculdade Arautos do Evangelho, São Paulo): "O autoconhecimento da *mens* em Santo Agostinho"; y Joel Gracioso (USP, São Paulo):

"Memoria e superação do materialismo. Uma leitura do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho".

La sección dedicada a san Anselmo trató sobre temas clásicos como la argumentación y la dialéctica, y otros más originales sobre su pensamiento y sus lecturas posteriores. Las cuatro comunicaciones moderadas por João Lupi fueron desde Brasil: "Gaunilo e o argumento do Proslogion" por Paulo Ricardo Martines (UEM, Maringá); "A dialética do argumento único de Anselmo", de Sérgio Ricardo Strefling (PUCRS, São Paulo); y desde Argentina: "*Oratio ad Deum*: una plegaria creadora de escenario", por María Raquel Fischer (CONICET, Ac. Nac. de Ciencias, Buenos Aires), y "Duns Scoto, lector de Anselmo", de Ricardo O. Díez (CONICET, Buenos Aires).

Tomás de Aquino tuvo, como no podía ser de otra forma, también un momento especial el día jueves. Se trató de una mesa moderada por Marcos Nunes Costa en la que se realizaron cuatro interesantes aportaciones por parte de José Jivaldo Lima (Universidade Federal de Mato Grosso – Cuiba), quien en su "A concepção de pessoa humana no pensamento tomasiano", trató sobre la concepción de persona humana en Tomás, su constitución, límites metafísicos y delineamientos intrínsecos, así como su creación efectiva. "O argumento do 'Primum Movens' en São Tomás de Aquino na perspectiva da Física Moderna" fue la propuesta de Witold Skwara (UFPE, Recife) donde analiza la propuesta tomasiana en la que interpreta el "Primer Motor" aristotélico desde la causa eficiente, sobre la causa final. João Luis Fedel Conçalves (PUCRS, Porto Alegre) expone la filosofía práctica de santo Tomás en un intento de superar la visión estereotipada que se tiene de su pensamiento ético, para así dar respuesta a la mirada de Scheewind que sitúa al Doctor angélico en las antípodas de la visión ética kantiana: "Fim ultimo e lei natural em Tomas de Aquino. A ética entre teonomia e autonomia". Por último, Rubén A. Peretó Rivas (UNCuyo – CONICET, Mendoza) nos muestra una vez más su gran conocimiento del Aquinate en su trabajo "El intelecto como principio y término de la razón en Tomás de Aquino", donde busca probar la estrecha relación existente entre intelecto y razón según la filosofía de Tomás de Aquino y la síntesis de fuentes que realiza en su teoría del conocimiento entre Agustín y Aristóteles.

Al día aún le restaban tratar autores de gran relevancia y de gran conocimiento en tierras americanas. Me refiero a las sesiones sobre Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa. Al franciscano se le dedicaron tres comunicaciones moderadas por José Antonio Merino, y que trataron temas epistemológicos, científicos y de filosofía de la mente, realmente interesantes y que enumeramos a continuación: Olga Larre (UCA-CONICET, Buenos Aires): "La Causalidad eficiente en Guillermo de Ockham y su contribución a la historia del pensamiento"; Carolina Julieta Fernández (UBA – CONICET, Buenos Aires):

"La recepción ockhamista del comentario de Egidio Romano a la Física"; por último, Anderson D'Arc Ferreira (UFPB, Paraíba): "Ockham e a filosofia da mente: aproximações ao externalismo na filosofia contemporânea". Respecto a Nicolás de Cusa la sesión se desenvolvió con una gran altura, como se puede apreciar sólo con ver los participantes en dicha mesa moderada por Ana Mallea, y que ahora enunciamos: Claudia D'Amico (UBA – UNLP - CONICET, Buenos Aires): "La vinculación de los pensamientos de Proclo y Dionisio Aeropagita en la obra de Nicolás de Cusa"; José González Ríos (UBA – CONICET, Buenos Aires): "El lenguaje de la máxima doctrina de la ignorancia en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)"; Jorge Mario Machetta (USAL, Buenos Aires): "Los nombres de Dios y la originalidad de la gnoseología y de la metafísica de Nicolás de Cusa"; y Laura Pico de Estrada (Universidad de Mar del Plata): "Sabiduría y búsqueda de la verdad en el diálogo De *Sapientia I* de Nicolás de Cusa".

El último día viernes, 10 de octubre, también se dedicaron secciones de comunicaciones a temáticas medievales varias que redondearon el espectro medieval en este Congreso. Se trataron de dos sesiones: una sobre la filosofía islámica y judía y otra sobre la Segunda Escolástica. La primera mesa, moderada, como no podía ser de otra manera, por el catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, Rafael Ramón Guerrero, puso sobre el tapete de la discusión filosófica tres reflexiones sobre autores destacados del pensamiento musulmán como son Al-Farabi, Ibn Gabirol y Averroes. Dos temas de filosofía práctica y otro de filosofía teórica fueron tratados por parte de tres conocidos profesores brasileños. Así, Francisca Galiléa Pereira de Silva (Universidade Estadual do Ceará - Cascabel), en "Individuo e cidade: uma relação necessaria para a conquista da felicidade, segundo Al-Farabi" muestra como en su *De Política*, interrelaciona el orden del universo con el desarrollo del hombre en el interior de la sociedad. Desde un punto de vista metafísico, Celina Cintra Cavaleiro de Macedo (PUCSP, São Paulo), nos plantea una discusión sobre la posibilidad del conocimiento de la Esencia Primera tal y como fue concebida en el *Fons Vitae* de Ibn Gabirol en: "A possibilidade de conhecimento de Deus na metafisica de Ibn Gabirol (Avicebron)". Retomando la cuestión política, Rosalie Helena de Souza Pereira (UNICAMP, Campinas) presenta en "Averróis e a arte de gobernar", la lectura aristotélica que realiza el célebre filósofo musulmán a la obra platónica de *La República*.

En la segunda mesa, dedicada, como hemos dicho ya, a la Segunda Escolástica y moderada por Silvia Magnavacca, desfilaron temáticas y autores que siempre ayudan a descubrir la significación del pensamiento filosófico en el tiempo de transición a la Edad Moderna. Una diversidad de temas y autores que se pueden observar en los títulos de las comunicaciones: Mariano Pérez

Carrasco (UBA – CONICET, Buenos Aires), "Recepciones renacentistas del pensamiento político de Dante Alighieri"; María Teresa Rodríguez González (UNAM, México), "Marsilio Ficino y su interpretación del furor divino"; Ronel Alberti da Rosa (PUCRS, Porto Alegre), "O imaginario da Grécia clássica no Diálogo della Musica e della Moderna de Vincenzo Galilei"; Olga B. Beltramo (Córdoba), "Francisco Suárez y su doctrina del hombre y del estado,continuidades y rupturas"; y, por último, Dalton Jorge Teixeira y Silvia Maria de Contaldo (ambos de la Pontifícia Universidade Católica de MG), "A Ética de Negócios em Tomas de Mercado".

En fin, un programa variado de comunicaciones que trataron múltiples sensibilidades, temáticas, conceptualizaciones y criterios historiográficos que supusieron una gran riqueza dentro del Congreso y justificaron de forma más que sobrada el sobrenombre de "Filosofía Medieval".

3. Vida Filosófica: la Filosofía medieval en Latinoamérica

Hablar de vida filosófica es hablar de las circunstancias que rodean el trabajo filosófico, en este caso de la historia de la filosofía medieval: sus itinerarios, congresos, deseos, necesidades… Pero si hablamos de "Vida filosófica" no podemos no hablar de los protagonistas de la misma. En este caso no podía el XII Congreso latinoamericano de filosofía medieval pasar por alto la pérdida, sentida, también llorada, de uno de los máximos impulsores de la filosofía medieval en América Latina, en este caso a partir de su labor docente en la Universidad de Zulia. El día 6 de octubre y clausurando la jornada, los profesores Luis de Boni –con un recordatorio lleno de corazón, empatía y cercanía–, Manuel Lázaro Pulido –desde una faceta más intelectual hizo un memento de su pensamiento, el viaje que el filósofo gallego-venezolano (venezolano-gallego) realizó desde el Medievo para la Modernidad–, y Rafael Ramón Guerrero –haciendo memoria viva desde apuntes vitales en un itinerario personal de gran valor biográfico y humano– hicieron homenaje sentido de un amigo: el profesor Dr. Antonio Pérez Estévez. Un acto que este reconocido filósofo (se puede hablar y existe bibliografía del pensamiento "pérezesteviano"), profundo y gran conocedor del pensamiento medieval en general, del franciscano en especial y de Juan Duns Escoto, en particular, se merecía y, podríamos decir, nos merecíamos todos los asistentes para poder compartir con él un Congreso que era muy suyo. No olvidemos que pertenecía al Consejo internacional del congreso relativo al tema de Duns Escoto.

Junto al emotivo acto en memoria de Antonio Pérez Estévez, se desarrollaron en este capítulo temático dos mesas especiales que fueron seguidas con gran interés por parte de los asistentes, y en la que ellos, sobre todo, pero no

sólo, los provenientes de Brasil, participaron con gran fruición. No era para menos, y es que tratar la cuestión de la situación de la filosofía medieval dentro del ámbito universitario y de la investigación ante la situación que para la formación superior se está forjando es de vital importancia. Aún más a considerar teniendo en cuenta los nuevos aires que en Europa se están abriendo en lo que se conoce como Espacio Europeo de Educación Superior, que recibe el nombre emblemático de "Proceso de Bolonia". La filosofía medieval en el mundo tiene que fijar su atención en este nuevo espacio, en la competencia terrible que se está creando, en los nuevos planes de estudio y estrategias docentes, en la carrera por hacerse visible. La filosofía medieval ¿qué papel jugará, además, en los nuevos planes de I+D+i? ¿Es que la filosofía medieval tiene algo que aportar al desarrollo? ¿Cómo se están afrontando los nuevos retos desde la investigación y el desarrollo en Europa y en Sudamérica? Lo que pasa en el continente europeo tiene su reflejo en el continente americano y oír experiencias, dudas, reflexiones, fue muy enriquecedor y suscitó la participación espontánea de todos los asistentes, que también aportaron ideas creativas, experiencias prácticas, un saber hacer y una cierta candidez de la que hay que hacer gala, pero también de la que hay que tener cuidado. Dos mesas redondas que resultaron, pues, altamente interesantes, instructivas…, filosóficas. La primera, realizada el jueves, 9 de octubre, por la mañana llevaba por título: "Investigación en filosofía medieval – Situación en Latinoamérica". En ella participaron Claudia D'Amico (UBA – UNLP - CONICET, Buenos Aires), Marcos Nunes Costa (UNICAP-INSAF, Recife) y José Antonio Merino (PUA, Roma), moderados por Celina A. Lértora y la participación de todos los asistentes. La segunda mesa redonda se desarrolló por la tarde y focalizó su atención en la tarea docente: "Enseñanza de la filosofía medieval – Situación en Latinoamérica". Moderados también por Celina A. Lértora, contó con la participación de Jorge Mario Machetta (USAL, Buenos Aires), João Lupi (Universidade Federal de Santa Catarina) y Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid). En ella hubo intervenciones de varios asistentes, podemos recordar las de Luis Benítez Arias, Giannina Burlando, Flavia Dezzutto, Julio Castello Dubra, Silvia Contaldo y Manuel Lázaro Pulido. Terminó el jueves con la realización de la Reunión Plenaria que culminó con el anuncio del próximo Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval para el mes de agosto de 2010 en las tierras brasileñas de Victória, en la Universidade Federal do Espírito Santo, para tratar el tema de las fuentes patrísticas de la Edad Media.

No podemos olvidar en este capítulo de "Vida filosófica", la vivencia que la organización nos regaló bajo forma de expresión artística, de profundización filosófica y esteticismo en la pieza de teatro breve del polifacético y artístico Ivo Kravic: "Otro cielo", un imaginario encuentro entre el franciscano Juan

Duns Escoto y Margarita Porete, diálogo de amor, de mística, de filosofía… Un acierto, sin duda.

… CONCLUYENDO

Tanto trabajo, como el aquí señalado, que no supone sólo el esfuerzo de una semana, sino el de muchas horas, días e, incluso meses de reflexión se manifestó en sonrisa, en ánimo, en agradecimiento mutuo, en la satisfacción del deber cumplido con alegría y entusiasmo en el Acto de clausura en el Convento franciscano, a través e las palabras de Julio Bunader, Francisco Bertelloni, Joâo Lupi y la "culpable" última de todo este tremendo trabajo, el *alma mater* del Congreso, la infatigable: Celina A. Lértora Mendoza. Una visita guiada al Museo del Convento Franciscano donde reposan los restos del infatigable misionero Luis de Bolaños, quien desde la Provincia Bética impulsara allende los límites de la Península Ibérica el espíritu franciscano con una perspicacia misionera y antropológica dignas de estudio y elogio, y la Misa en la Basílica de San Francisco, fueron actos con los que tocaron a su fin estos preciosos días. No podía faltar el Brindis de despedida con ese caldo argentino que cada vez mejora con una combinación de uvas y una técnica enológica de gran calidad, recordando que no todo en el viaje a Buenos Aires fue trabajo… algún "Tango" se dejó ver… algún "Bife" se ofreció al paladar… Y ante todo la amistad de los colegas que se saben cercanos en su inquietud filosófica y en ofrecer el trabajo apasionante y apasionado desde la filosofía medieval.

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 551-558, ISSN: 1886-4945

EL I CONGRESO TEOLÓGICO-PASTORAL DE LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES SOBRE SAN PABLO
Cáceres, 7-10 de mayo de 2009

MIGUEL S. FRESNEDA CORCHADO
Cáceres

Este Congreso fue convocado por el Obispado de nuestra diócesis de Coria-Cáceres, desde la Vicaría de Pastoral, con un equipo integrado por el Director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas (ISCR) "Sta. María de Guadalupe", D. Manuel Lázaro, el Delegado Diocesano de Enseñanza, D. José Ignacio Urquijo y el Rector del Seminario, Isaac Macarro, ayudados, especialmente en el desarrollo del mismo, por la Archivera Dña. Carmen Fuentes. Se inscribieron en él más de 400 congresistas, aunque la media de asistencia estuvo aproximadamente en la mitad, registrándose la mayor asistencia el primer día, en la ponencia de la comunicadora de la COPE Cristina López S., seguida de la de D. Jacinto Núñez y también la del Obispo de la diócesis, Mons. Cerro, como clausura del mismo.

Tras unas palabras de bienvenida del Obispo de nuestra diócesis, muy pletórico ante la masiva respuesta de más de 300 asistentes y de haber concitado a un conjunto de ponentes, "primeras espadas de las distintas ramas de la teología y pastoral", tomó la palabra Cristina López Schlichting, la estrella vespertina de la COPE, cuyo Director aquí en Cáceres le hizo una desenfadada presentación, felicitándola por la reciente concesión del micrófono de oro, que recogería al día siguiente en Ponferrada; ella nos hizo "una lluvia anecdótica y testimonial de ideas" en frase del prelado convocante. "El periodista católico debe ser realista, abierto y positivo, contando libre y verazmente la actualidad y en ella destacar valores éticos y transcendentes que le den sentido". Debe

contar la realidad, previamente bien contrastada; para ello ayuda mucho distanciarse un tanto de lo real, para mejor apreciar el misterio, la verdad, la belleza y otros valores que subyacen en la actualidad inmediata. Mas el buen periodista e incluso el buen escritor "le viene su apremio de escribir, al haberse situado en una visión religiosa y ético-moral de la vida en curso. De todas formas es preferible, a la hora de abordar lo real, no moverse con prejuicios ideológicos, sino más bien empatizar humanamente con los personajes o ponerse lo más posible en el contexto de la situación que se describe o narra, sin juzgar ni moralizando. Ella defiende una gran apertura periodística, en el sentido paulino de "probar de todo y quedarse con lo bueno, que es para lo que estamos hechos". Que seamos positivos: o sea no solo hablar de lo bueno, sino sacar de lo negativo el lado bueno o positivo, que siempre lo hay, como del misterio de la Cruz, el lado redentor y la esperanza en la Resurrección o que Dios en todo momento nos está apoyando. En este sentido la Iglesia te resitúa en la realidad y por tanto a ella debemos estar agradecidos, pues nos recuerda que en lo real también hay un aspecto transcendente, salvador, positivo: destaquémoslo si somos buenos comunicadores y evangelizadores a través de los medios.

En el coloquio con tan amena periodista, contó un sinfín de anécdotas, tanto de tipo personal como familiar o profesional, que ejemplificaban lo anteriormente expuesto, por ejemplo ella se confesó católica comprometida con el movimiento Comunión y Liberación, pese a que procede de unos padres entre luteranos y agnósticos y habló de varios comunicadores de la COPE, así como de las lecturas que le formaron bastante: Chesterton, G. Green, Mounier, Tolkien,… Fue largamente aplaudida.

El viernes, día 8, el insigne profesor de Nuevo Testamento en la Universidad P. de Salamanca, D. Jacinto Núñez, presentado por su discípulo Manuel Lázaro, Director de *Cauriensia* y del ISCR "Sta. Mª de Guadalupe", nos explicó, tras la contextualización del mundo del apóstol, y con sabia claridad la triple faceta paulina: de religión judaica, de cultura helenística y ciudadano romano. En cuanto a lo 1º destacó la familiaridad de Pablo con las Escrituras, cuyo eje es Jesucristo, su valoración de la Ley, así como la función de Israel en la Historia de la Salvación; que tuvo unos grandes maestros, Gamaliel y Bernabé quienes le dieron claves hermenéuticas bíblicas como estas: hemos creído en Cristo, para ser justificados por la fe en Él, acogiéndolo, no por las obras, entendiéndolo como por el cumplimiento de la Ley. El amor, clave en la doctrina cristiana, puede ser mandado, porque antes nos amó Él. Aclaró cronológicamente las relaciones paulinas con Jesús y con el cristianismo primitivo sus rasgos identitarios, referidos especialmente al "evangelio de Antioquía", o sea a la cultura helenística de Pablo; el uso constante y de calidad del griego, la lengua culta del Imperio: él pasó los símbolos judaicos en arameo a un

pensamiento conceptual griego. Y Pablo fue social y políticamente ciudadano romano, lo cual le dio una gran libertad de movimientos, gracias a las grandes infraestructuras romanas de vías marítimas, puertos y calzadas; consideró a Roma su meta, pues era el centro del mundo y a Hispania, el confín del orbe, para dar universalidad a su mensaje. Un coloquio iluminador sobre la supuesta misoginia de Pablo, entre varias cuestiones propuestas cerró tan magistral ponencia.

La archivera y "maestra de ceremonias" del Congreso nos presentó a su escritor predilecto el novelista Sánchez Adalid, también uno de los más premiados últimamente incluso en la ciudad de Cáceres. Él, como novelista histórico, nos ambientó geográfica, histórica y culturalmente en la Grecia de los tiempos de san Pablo. Se centró principalmente en contarnos la mentalidad filosófica, religiosa, social y costumbrista de Corinto, conocido "in situ" por el ponente para así poder entender mejor la Carta a los Corintios, desde la mentalidad helenística paulina, el cual la transcendió para alumbrar la luz evangélica de Cristo en aquella comunidad, pese a que no le entendieron bien su predicación, aquellos que visitaban los templos de Eleusis y Epidauro, dedicados a Afrodita y a Esculapio respectivamente, cuyas historias y ritos contó detalladamente, deslumbrándonos su mucha erudición sobre ese mundo sabio, hermoso y preparado para recibir una verdad mucho más luminosa, que fue la de Cristo.

Allí mismo en el abarrotado salón de actos del Seminario Diocesano se rezaron vísperas.

El sábado, el Sr. Obispo de Plasencia, D. Amadeo Rodríguez Magro, también extremeño como los dos anteriores y al ser especialista en Catequética, nos habló del *Mensaje catequético paulino para los hombres de hoy*", después de la breve presentación del Vicario de Pastoral, D. Juan Manuel Cuadrado. Resaltó el ponente la gran validez del mensaje catequético paulino, por responder como apóstol a los desafíos de la fe. El gran empeño paulino fue de comunicarnos, como apóstol elegido por Dios, su experiencia de encuentro personal con Cristo en el camino de Damasco y creyendo en El, que entregó su vida, le supuso amarlo y expresárselo a todos con obras y palabras. Estas palabras con las que Él anunció este kerigma lo conformó como cartas dialogadas dirigidas a comunidades concretas que él iba fundando. Y con un estilo integral: de mente y corazón y además de transmitirle el *kerigma* de la gran noticia Jesús muerto y resucitado, también les reforzaba doctrinalmente en una 2ª fase, transmitiéndole la tradición recibida.

Una conclusión para nosotros hoy puede ser que nos debemos dejar alcanzar por su Gracia, creyendo en esa gran Persona que es Jesús, conocerlo mejor, amarlo y expresarlo a los demás con obras y palabras. No es fácil sintetizar el "evangelio catequético paulino" con el que formó a muchos hombres nuevos

imbuidos del amor a Cristo y a su Iglesia, movidos por su Santo Espíritu. El era consciente de que con el anuncio de esa Palabra estaba fundando iglesias, en un proceso que abarcaba tres generaciones: a partir de los testigos oculares de la vida y resurrección de Jesús, llegaba en principio a unas comunidades judeocristianas de Jerusalén, posteriormente a las helenísticas que no le vieron y que salieron fuera de Palestina, a la diáspora de Antioquía, las cuales buscan respuestas a sus preguntas a partir del kerigma recibido de la generación anterior y estas a su vez las transmiten a otras nuevas comunidades dispersas por la actual Turquía, Grecia e Italia. Estas, basándose en el kerigma en torno a la figura de Jesús, ya pasaban a instruirse más doctrinalmente en el misterio esencial cristiano, para llegar debidamente preparados como catecúmenos al Bautismo, siguiendo el camino del Señor.

Pablo, apóstol con los apóstoles fue fiel a la tradición recibida por Cefas y otros. Nosotros nos podríamos plantear si enseñamos en la catequesis por nuestra cuenta o seguimos las pautas y contenidos marcados por los párrocos y delegados del Obispo. Pablo hacía mucho hincapié en la Resurrección de Jesús, lo que le constituye en un ser vivo y que está presente no solo en su Cuerpo Místico eclesial, sino también en la Eucaristía y en los hermanos necesitados. Nosotros, ¿cómo anunciamos hoy la salvación de Jesucristo, como un verdadero Señor, el *Kirios*, sólo como un motivo para creer o también como procuraba Pablo también para vivirlo y celebrarlo? Pablo en Colosenses nos decía que "todo se cumple o recapitula en Jesucristo, el cual cierra el proceso histórico aunando lo terreno y lo celestial". Pablo identifica a Cristo con su Iglesia, por la que Dios mueve los designios humanos. El acontecimiento de Cristo viene a nosotros para reconciliarnos con Dios, haciéndonos hombre nuevos o nuevas criaturas libres del pecado y renovadas por el Espíritu en santidad verdadera. Vivimos en El, gracias al Espíritu Santo, participando de Él, especialmente en la Eucaristía y místicamente en la Iglesia. Esto le hacía decir a Pablo: "yo ya no vivo, sino que es Cristo quien vive en mí". –Como conclusión última para el hombre de hoy: Pablo se identifica con nosotros: "Me he hecho uno de vosotros, para ganaros para Cristo". Nos pidió el ponente que como catequistas o evangelizadores, ahondemos en el *kerigma* inicial del encuentro con la persona resucitada de Cristo, siendo fieles a lo esencial de la tradición y que la transmitamos lo más viva y universalmente posible.

La Eucaristía impidió celebrar el coloquio.

9 de mayo, sábado. –Las vidas y obras *de tres sacerdotes santos y testigos ejemplares: D. Leocadio, con fuego de ardor paulino*", que fue presentado por el Director General de Esclavos de María y de los pobres, el P. Francisco Javier Roero Suárez y a este, a su vez, por el P. Arturo Ureña. Explicó, además de su biografía, su itinerario espiritual y el carisma que les identifica de entrega

a los ancianos y enfermos más desvalidos en sus casas de la Misericordia de Alcuéscar, de Caminomorisco y del pueblo pacense en donde nació su fundador, cuyo centenario están conmemorando, siempre bajo la protección maternal de María.

Después de la presentación de "*Don Luis Zambrano, un carisma paulino para la Iglesia",* a cargo de Mª José Antúnez Rodríguez, que a su vez fue presentada por el Deán de la S.I.C. Catedral de Mérida D. Manuel Grillo, le tocó el turno a d. Florentino Muñoz, el cual nos acercó la magna figura de *"D. Honorio, signo de entrega a Dios*", como postulador de la causa de su beatificación, nos esbozó sus facetas de abnegado canónigo y músico, profundo director espiritual e incondicional samaritano; con su ejemplo de humildad orante y estremecedora pobreza, refulgiendo siempre su cálida devoción mariana y entrañable acogida a todos. Su religación a Coria pivotó fundamentalmente en torno a dos instituciones a las que sirvió celosa e ininterrumpidamente como fue la catedral, en la que fue canónigo, organista y director de la *schola cantorum* y también en el Seminario, donde se desvivió ejemplarmente como santo director espiritual y profesor del mismo. Murió, con una edad avanzada, en olor de santidad y de multitudes. En el coloquio el ponente explicó cómo fue y en qué punto se encuentra el laborioso proceso de beatificación, a cuyo comienzo oficial se ha recibido el nihil obstat y se proclamará oficialmente abierto el próximo 15 de junio en la catedral de Coria, en el acto de clausura del curso pastoral.

La sesión conclusiva del 10 de mayo comenzó, tras la oración litúrgica, con la *Mesa Redonda "Cómo la teología paulina ilumina los diversos campos de evangelización*". En ella actuaron distintos Delegados Diocesanos y animadores de pastoral del sector de la enseñanza (Nacho Urquijo: la problemática de los profesores de Religión y de la página web de la diócesis), de las vocaciones (Isaac Macarro: todos los apóstoles lo son por iniciativa divina, al igual que Pablo, que tuvo el encuentro con el Resucitado; de él debemos nosotros ser testigos también y fervorosos orantes de que envíe más operarios a la mies.). Sobre la vida religiosa el P. Juan C. Glez. del Cerro O.P. manifestó que por Cristo merece dejar otras cosas y aunque no poseemos nada, lo poseemos Todo; por tanto dejémonos guiar por el Espíritu de Dios y así podremos culminar bien la vocación bautismal de revestirnos de Jesucristo y vivir como hombre nuevos.. Sobre la formación teológica y Publicaciones D. Manuel Lázaro, como Director del ISCR "Sta. Mª de Guadalupe" y Director de Publicaciones de la Diócesis animó a cultivarnos más en nuestra formación integral especialmente en la teológica y religiosa aprovechando los muchos medios y ámbitos formativos que hay a nuestra disposición para poder hacer dignamente ese diálogo fe-cultura. Y de otras tres Delegaciones (Medios de Comunicación, Misiones

y Migraciones) quien suscribe esbozó sus principales actividades y retos más comprometedores, para que todos sepamos usar mejor los medios de comunicación para una mejor evangelización, respondamos mejor a una vocación misionera en nuestras parroquias y movimientos, colaborando con los nuevos pobres que ahora más nos urgen como son los inmigrantes. Todos ellos, moderados por d. Florentino Muñoz, esbozaron sus respectivas realidades y los retos planteados, como se ha visto sintéticamente, pues en el escaso tiempo concedido no podía ser de otro modo y lamentablemente tampoco hubo coloquio sobre las anteriores intervenciones.

El prelado diocesano cerró el Congreso con la ponencia "*Los retos evangelizadores hoy, a la luz de san Pablo"*: la evangelización es la misión principal de la Iglesia, que se está quedando sola defendiendo la vida y los derechos Humanos, enterrando a muchos enterradores suyos. Ella opta por que haya mucha vida y acción pastoral, aunque sin mucha coordinación ni tanta innecesaria calma. Su primer gran reto es la formación permanente de todos, sabiendo ofrecer los muchos medios y ámbitos formativos, como apuntó antes d. Manuel Lázaro, del que se hizo eco. Esta nos llevará a descubrir la centralidad de Cristo en toda vida cristiana y apostólica, anunciándole con valentía, con la Palabra y la caridad servicial. En la línea de la intervención del P. dominico Juan Carlos G. del Cerro al que también citó Mons. Cerro. Así nos iremos santificando, que es lo que más necesita nuestra Iglesia: muchos santos como los tres sacerdotes ejemplares citados antes D. Honorio, D. Leocadio y Luis Zambrano: imitándoles es como mejor solucionaremos las crisis y muchas de nuestras carencias y los retos planteados.

Entre ellos citó también el de la globalización como fenómeno real y al que la Iglesia le reconoce sus valores positivos, aunque no deja de preocuparle otros aspectos. Preocupa que la persistencia de la pobreza, la miseria y el desempleo sigan siendo un escándalo, así como que la familia sufra actualmente los peores embates de la historia, perdiendo valor el matrimonio y que también falta compromiso pastoral en muchos miembros de la Iglesia, así que se ha colado el indiferentismo religioso en el seno de muchas comunidades, teniendo miedo o vergüenza a expresar públicamente su fe o a defender los principios de la moral cristiana: oposición al aborto y divorcio,…Necesitamos más testigos valientes y evangelizadores con el talante paulino, preguntando, pensando e interpelándose sobre su fe. Al igual que Pablo, debemos sentir urgencia de la predicación, fruto de un arraigado amor a Dios y a los hermanos y de la centralidad de Cristo en las vidas: nos dejó como mensaje principal de su doctrina lo que significa vivir en Cristo (Rm 1.2.39; 12,5; 16, 3.7; 1 Co 1.2.3). "Todo lo puedo en aquel que me conforta" (Flp. 4, 13), pero personalizando nuestra fe dentro de la Nueva Evangelización y dando respuesta con ella a la nueva situación, provo-

cada por los cambios sociales que vivimos: teniendo en cuenta la urbanización, la pobreza, la marginación, sin olvidar a los jóvenes; el materialismo, la cultura de la muerte, la invasión de las sectas, etc.

A modo de conclusión; el mayor reto que nos plantea la evangelización es el dinamismo suicida del egoísmo y de la mentira existencial como formas usuales de vida, lo que lleva a muchos a la desesperanza, a la soledad y al sufrimiento; por ello la evangelización debe rehacer al mundo actual desde los cimientos, que es necesario transformar de salvaje en humano, de humano en divino, es decir según el corazón de Dios. Para ello la figura de Pablo nos alentará e iluminará bastante pasando de un cristianismo sociológico a una fe más personalizada, convencida y convencedora, confiando plenamente en quien yo sé del que me he fiado, con la fuerza del Resucitado. Que seamos capaces de vencer la atonía interna y la acidez externa, sembrando un nuevo entusiasmo, para que el Evangelio nos atrape y se difunda a través de nosotros.

El Sr. Vicario de pastoral D. Juan Manuel Cuadrado insertó este Congreso dentro de los objetivos del Plan Pastoral Diocesano, con un carácter trienal: saber quiénes somos personal y grupalmente; que estemos unidos a través de la oración y de una mayor comunión y unión entre todos los evangelizadores. Aquí hemos vivido esos objetivos viéndolos encarnados en los ejemplares testigos, esos curas santos que se han presentado y otros grandes comunicadores y profundos teólogos, quienes nos han estimulado a evangelizar mejor, con más ardor y unión con la jerarquía y entre nuestros movimientos. Agradeció, por último al equipo de colaboradores que lo han posibilitado, especialmente a la tripleta formada por D. José Ignacio Urquijo, Manuel Lázaro como organizadores y a Carmen Fuentes, como "conductora y maestra de ceremonias" de la marcha del Congreso.

Cerró el acto el Sr. Obispo diocesano agradeciendo también a los más de 400 inscritos, a unos 300 asistentes de media, a los ponentes y a los citados organizadores entre ellos a los miembros del Seminario. Pidió que vivamos tantas renovadoras reflexiones, sugerencias y conclusiones; que se asista a la Eucaristía conclusiva del mismo con un carácter jubilar o sea que cumpliendo las condiciones impuestas se obtenga la indulgencia plenaria, por el Año Santo Paulino, que se cierra por adelantado con este magnífico Congreso más teológico que pastoral, pero que ha rayado a gran altura en todos los sentidos.

ENTREVISTA A CRISTINA LÓPEZ SCHLICHTING, TRAS SU CONFERENCIA "CÓMO ANUNCIAR HOY EL EVANGELIO DESDE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL", PUBLICADA EN LA HOJA DIOCESANA (23-V-09), REALIZADA POR EL AUTOR

1) Como ha usado los distintos medios, ¿con cuál se queda para evangelizar mejor? Es bastante difícil elegir uno, pues cada uno tiene su atractivo y su identidad, dependiendo de tu actitud o intención. Si buscar la profundidad, debes usar la prensa escrita, la cual permite mejor la reflexión. Si busacas impactar más con la imagen y menos con la palabra, le iría mejor una entrevista por TV, pese a ser bastante superficial. La radio goza de ambas cualidades y de una divulgación cultural muy sorprendente: uno aprende mucho escuchando la radio y entablando curiosas relaciones interpersonales, que resultan familiares; cuando murió Aª Herrero o Encarna Sánchez, algunas lloraban como si se hubiera muerto alguien de su familia.

2) *¿No cree que los medios católicos o no controlados por el gran imperio mediático progubernamental somos como David frente a Goliat o podemos muy poco?* No le quepa la menor duda de eso, pero es lo mismo que le pasó a Cristo frente al poder judaico y romano, pero él tenía mucha fuerza, al ser la Verdad. Nosotros, por ejemplo, en la COPE tenemos más fuerza de la que parece, pues, cuando movemos los corazones al presentar la Verdad, la pura realidad y encima de forma bella o cuidada, nos ponemos por encima de cualquier eslogan político o propagandístico de otras emisoras. Hay muchos ejemplos de gente que resistió, con su fe y verdad, a regímenes comunistas y totalitarios, con muchos medios.

3) *¿Sabemos usar y aprovechar bien los medios de comunicación por parte del público y de los agentes de pastoral?* El único miedo que debemos tener no es ese, sino al poder que intenta sojuzgar y controlar las conciencias, las cuales movidas con libertad no deben tenerle miedo, sino sobre todo mantener independencia y criterios claros; entonces el poder político no puede uniformar a todos con un pensamiento único ni que la gente deje de pensar o de preocuparse por la grave situación actual, sino que pretende, a través de sus medios que la gente se divierta y distraiga al máximo a base de convencionalismos, de lo progre, de espectáculos, etc. En este sentido este Congreso me parece una gran propuesta, incluso muy revolucionaria, pues parte de hombres libres y reflexivos que quieren renovarse aun más con ejemplos tan válidos y valientes como san Pablo y otros más cercanos. ¡Enhorabuena y adelante! (¡Muchas gracias, Cristina!)

RESEÑAS

Realidad diocesana

Manuel LÁZARO PULIDO – Ramón de la Trinidad PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Cáceres, Publicaciones del Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara" (Serie Estudios, n. 2), 2008, 331 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-923489-3-0.

La obra sobre Jesús de Benedicto XVI versa sobre el "Jesús real, como el Jesús histórico, propio y verdadero" que abarca desde el bautismo a la transfiguración. Es una amplia reflexión sobre la vida y obra del que ha revelado a un Dios Amor y Amor misericordioso, que constituye el centro de la fe y misión del cristianismo. El texto ofrece diez estudios cuya finalidad ha sido "pensar desde la propuesta reflexiva, teológica y espiritual e íntima que nos brinda Benedicto XVI en torno a Jesús de Nazaret", sin excluir, en ocasiones, una auténtica profundización cristológica en el ámbito bíblico, teológico y filosófico (12).

Mons. Francisco Cerro Chaves (21-52) presenta la estructura de la obra, que corresponde al primer volumen de los dos proyectados por el Papa; introduce cada capítulo y escribe una breve síntesis sobre los objetivos y finalidad de cada uno de ellos: bautismo, tentaciones, reino de Dios, discurso de la montaña, oración, discípulos, mensaje de las parábolas, imágenes joánicas, confesión de Pedro, la transfiguración y las afirmaciones que Jesús hace de sí mismo. Es un esquema preciso y ajustado de la obra del Papa.

M. Piccirillo (53-91), profesor Arqueología en la Facultad de Ciencias Bíblicas de la PUA con sede en Jerusalén, recientemente fallecido, detalla los pueblos y ciudades que Jesús recorre en su ministerio en Palestina, los datos aportados por la últimas investigaciones arqueológicas, y centrado en dos polos en los que pivota la predicación del reinado: Galilea y Jerusalén, sin olvidar el curso del río Jordán. A ello unen los lugares en los que comenzó la andadura de los discípulos de Jesús y aquellos centros emblemáticos de la cristiandad como la Basílica de Constantino y los santuarios de Nazaret y Cafarnaún, las ciudades de Jesús y Pedro, centro de peregrinaciones y espacios de reunión de las primeras comunidades cristianas.

R. Sanz Valdivieso (93-111), profesor de la Facultad de Teología de la PUA, en sus especialidades de Dogmática (Roma) y Fundamental (Murcia), sitúa el texto en el contexto de las publicaciones recientes sobre Jesús (Gnilka, Meier, Theissen, Barbaglio, F.M. Fresneda, Puig, Pagola, etc.) y analiza las referencias que el Papa hace de la obra de J. Neusner experto judío de las tradiciones rabínicas. La obra lo cita con ocasión del Sermón del monte (Mt), o de la llanura (Lc), en concreto con la bienaventuranzas y la oración del Padrenuestro como complemento de ellas, expresión de su relación única con el Padre, de acuerdo con la Torá, que Jesús lleva a su cumplimiento; oración con la que Jesús nos introduce "en la comunión con Dios y con toda la familia de Dios, con todas las personas de cualquier condición o procedencia, es decir, nos hace entender el sentido de una familia como la que Jesús propone al comentar el cuarto mandamiento y sin limitaciones: «... uno sólo es vuestro Padre, el del cielo» (Mt 23,9); indica también el orden de prioridades que establece para la actividad humana" (109).

V. Bataglia (113-125), Decano de la Facultad de Teología de la PUA, se fija (cap. 8) en los símbolos joánicos del agua, la vid y el vino, el pan y el pastor. Ofrece una seria y profunda reflexión sobre la filiación divina de Jesús, el Verbo encarnado, con relación a los momentos históricos del misterio pascual, en especial con el misterio de la cruz, expresión máxima de la filiación cuando dona su vida para la salvación de los hombres y como cumplimiento de la misión que le ha encomendado el Padre. La influencia de la vida filial y servicial de Jesús se actúa en la Eucaristía; en ella los creyentes se unen a él en la escucha de la Palabra y en la participación del pan, en las que el Señor anticipa su Parusía simbólicamente.

R. de la T. Piñero Mariño (127-172), profesor de Historia de la Teología en el Instituto Teológico San Pedro de Alcántara de Cáceres, expone y comenta los pasajes en los que la obra refiere la fuentes históricas de la vida de Jesús, que al final, como la mayoría de los expertos concluyen, vienen a ser las de siempre: los Evangelios. Y las relaciones entre fe y razón en la órbita de la Teología Fundamental. Al hilo del texto, defiende un concepto de razón que supere la estricta instrumentalidad de la dimensión cognoscitiva humana, como, y a la vez, su forzosa limitación para objetivar toda la realidad.

M. Lázaro Pulido (173-208), profesor de Filosofía en el mismo Instituto Teológico, contextualiza y profundiza las citas que hace Bendicto XVI sobre Nietzche en el tema de las Bienaventuranzas, sobre todo la envidia de los cobardes que ésta suponen y el resentimiento a una humanidad que apuesta por la fuerza y el éxito, lo que hace del cristianismo una religión del odio y, por ende, odiosa (176). Enriquece el concepto de persona por el supuesto sobre el que se construye, por su ser relacional y por la dignidad que la funda y se funda, abriéndose a la filiación que entrañan las Bienaventuranzas. Todo ello da cobertura a un sentido alegre de la vida situada en la órbita del amor divino, que la potencia al máximo y la conduce a un "exceso" demostrado con los testigos y con la razón por muchos siglos.

También del Centro Teológico de Cáceres, al que pertenece por muchos años, F. Muñoz Muñoz (209-258) escribe un amplio comentario al Padrenuestro, la oración cristiana por antonomasia, que procede del mismo Jesús en las recensiones de Mateo y Lucas, comentario que deslinda la primera parte referida al Padre De las siete peticiones, expone, por consiguiente, las tres primeras: santificado sea tu hombre, venga tu

reino y hágase tu voluntad. Todas relatan la experiencia de Dios de Jesús y fundamento de la creencia cristiana.

F. Martínez Fresneda (259-284), del Instituto Teológico de Murcia OFM, divide el artículo en dos partes. La primera versa sobre el seguimiento de Jesús en su ministerio en Palestina. La segunda se ocupa de la fe en Cristo, del seguimiento después de Pascua, según tres modelos que aparecen en el NT: eclesiológico, el de la imitación de los hechos de Jesús y el de la configuración con su vida.

I. Macarro Flores, del Teológico de Cáceres, comenta el capítulo sobre los milagros, y lo hace a partir de la curación del paralítico de Cafarnaún y el enfermo junto a la piscina de Betesda (cf. Jn 5,1-18; Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26) para mostrar la evolución que manifiestan desde la historia a la reflexión pospascual de la comunidades, después de estudiar las clases de milagros y su estructura.

Termina el volumen con un estudio sobre la presencia de Jesús en el cine a cargo del prof. Juan Carlos García Domene (295-315), del Centro Teológico San Fulgencio y de la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia. Las películas que analiza las orienta según la visión completa de la vida de Jesús, resaltando los personajes más significativos que aparecen: Pedro, María de Magdala, Pilato, etc. También subraya los acontecimientos más importantes: la natividad, los milagros, la Madre de Jesús, la pasión; y según su contexto geográfico e histórico, además de las claves sociales de aquel tiempo; etc., lo que sirve a la cristología y a la espiritualidad cristiana. Distingue entre el cine de Estados Unidos (más cultural y comercial) y el europeo (más ideológico y artístico), así como las fuentes de producción: católica, judía, protestantes, etc.

El volumen está muy bien editado y sin duda alguna sirve para ahondar en el texto de Benedicto XVI. Felicitamos cordialmente a los Editores y al Centro Teológico de la Diócesis de Cáceres.

F. Martínez Fresneda

José María MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*, Cáceres, Publicaciones del Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara" (Serie Persona, Familia y Vida, n. 2), Cáceres, 2009, 49PP., 21 x 15 cm. ISBN: 978-84-923489-8-5.

Se trata de una monografía, correspondiente a la nueva serie temática que, sobre "Familia, Persona y Vida", ha sacado el servicio de publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres. Escrita por el neuropsiquiatra José Mª Mora Montes, Director del Centro Diocesano de Orientación Familiar *"Sagrada Familia*" de Cáceres, como una actividad más de divulgación que, desde su creación, viene desarrollando dicho Centro de Orientación Familiar, tiene por objeto hacer llegar a cualquier tipo de público la situación actual de la familia y el matrimonio, y la necesidad de una educación afectivo-sexual sólida y razonada a nuestros jóvenes que tenga en cuenta la problemática del mundo de hoy, y el confusionismo reinante, y que permita la fundación de matrimonios estables y fieles que constituyan los cimientos de una familia basada en el verdadero amor y de una auténtica sociedad humana. A pesar de su extensión, de tan solo 49 pági-

nas, desarrolla, no obstante, diversas cuestiones de palpitante actualidad, dado el estilo directo, claro y conciso de su autor. En una primera parte de la publicación se describe el deterioro moral de un gran sector de la juventud, muy desorientado sobre la conducta sexual que debe seguir, falto de respeto por la vida, y sumido, mayoritariamente, en el desprecio a la institución matrimonial y familiar. En una segunda parte, el autor expone los principales movimientos ideológicos convergentes que, desde finales del siglo XIX, a lo largo del siglo pasado y en el actual, han sido, y son, los promotores de un proceso revolucionario socio-cultural, conocido como *"Ideología de Género*", que, de materializarse, podría conducir al fin del hombre. Este proceso de demolición de la humanidad, afortunadamente, aún no ha concluido, pero sus líneas maestras, sus objetivos, son bien conocidos, y, de ser alcanzados, nos llevarían a una sociedad muy similar a la descrita hace cerca de un siglo por el escritor inglés Aldous Huxley, en su novela *"Un Mundo Féliz",* pero aún más deteriorada moralmente. En la tercera parte, el Dr. Mora, expone argumentos, principalmente basados en un humanismo personalista, que deben obligar a una sociedad responsable a rectificar el rumbo emprendido, en el que ya se observan, en esta línea, muchas conductas instaladas como costumbres, aceptadas no solo por las generaciones jóvenes sino también por las precedentes. En la cuarta y última parte del libro, y a consecuencia de todo ello, se propone, como medida que no permite mayores dilaciones, la aplicación de una educación afectiva y sexual a niños y a jóvenes, impartida por un personal especializado cuya formación ha de ser muy cuidadosamente atendida, que resalte lo propio del "ser hombre" y la verdad del amor hombre-mujer. Las circunstancias específicas de cada población serán determinantes para buscar las maneras más adecuadas y eficaces de formar a estos monitores, cuya labor será directa sobre la población infanto-juvenil. El programa de tal educación, con los objetivos, contenidos y actividades, y la temporalización de los temas, se completa con una pequeña aportación a introducir en todos aquellos casos en que fuere dirigido a católicos, puesto que la finalidad general es la defensa de la persona humana.

Mª del Rosario Encinas Guzmán

Filosofía y Humanidades

Francesco BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, Padova, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, n. 7), 2005, 249 pp., 24 x 16 cm. ISBN: 88-7115-466-5.

El autor del libro que presentamos, Francesco Bottin, es bien conocido de todos los medievalistas por su trayectoria docente, actualmente en la Universidad de Padua, e investigadora, siendo asimismo director del *Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia Medievale "Carlo Giacon*", que publica la revista *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, de la que nuestro autor es director, y la colección *Subsidia mediaevalia Patavina*, en cuyo catálogo se inscribe la presente obra. La alianza establecida entre el Centro que dirige Francesco Bottin y la editorial *Il Poligrafo* es un acierto más en la aventura de investigación que realiza dicho Centro, y un dato imposi-

ble de desdeñar. *Il Polígrafo* publica tanto la revista como la colección con gran gusto estético, con la elegancia que transmite a partir de una presentación minimalista, rayana con la austeridad, que la rinde clásica, pero rompiendo con el clasicismo.

Pero la belleza de la presentación, por ser muy destacable, es inferior a la calidad de la obra, aunque en cierto sentido podríamos decir que como su presentación editorial nos encontramos con una obra que desde las temáticas clásicas de la filosofía medieval nos presenta una temática moderna y desde la perspectiva del pensamiento contemporáneo. Ciertamente se deja entrever la formación lógica del autor, así como el conocimiento que posee de filosofía de la ciencia y del desarrollo de estas disciplinas en la Edad Media y el humanismo. En este sentido, aparecen en la obra cuestiones relativas a la epistemología en relación al lenguaje: semiótica, lógica y el trasfondo doctrinal que alimentará el nominalismo, elementos que sirven de base para el pensamiento contemporáneo, un tiempo de discusión postmetafísico en el que la filosofía de la mente reclama una historia y una historiografía que tengan en cuenta su perspectiva, cuando no que sean propias.

Y esta inquietud se deja ver ya en el propio título del Capítulo Primero de esta obra que consta de tan sólo dos capítulos, a la postre dos secciones de la obra: *I nomi delle cose: concetti, parole e Segni scritti* (pp. 17-167). Y es que, como el mismo autor declara en la introducción –*Premessa* (pp. 11-15)–, en su obra intenta realizar una búsqueda de la relación entre palabra y cosa en su designación, así como, y esto es objeto de estudio en el Segundo Capítulo: *Sensazione e intenzionalità* (pp. 169-243), en la indagación sobre el problema de la representación intencional que posibilita a la sensación el ser una actividad consciente, rastrear los aspectos doctrinales e históricos presentes en las filosofías del Medievo: "Questa prostettiva particolare mi ha consentito, in ogni caso, di confermare le relazioni e gli intrecci dottrinali presenti tra autori, anche cronologicamente molto lontani, o per in quali non è facile dimostrare una dipendenza sul piano storico. In tal modo, almeno da un punto di vista concettuale, è stato possibile operare un tentativo rivolto a determinare dotrine logiche e semantiche del perioro medievale, la cui natura in molti casi è rimasta alquanto enigmatica alla nostra comprensione" (p. 15).

La relación entre el significado de los nombres y la realidad a la que hace referencia, lleva al carácter natural o convencional del lenguaje y también nos hace preguntarnos por el concepto de intencionalidad. Sin duda, el desarrollo, que el autor califica de, al menos, enigmático, de la noción y el estatuto de lo que se puede denominar intencional y mental, provoca un estudio sobre la historia del mismo, pasando por la fuente platónica y siguiendo, tras estudiar a Aristóteles, por la lectura medieval de las diferentes respuestas dadas en la Antigüedad Tardía y que en Boecio supone un reto de análisis de las diferentes filosofías del conocimiento expresadas por platónicos, aristotélicos y estoicos. En este sentido las dos partes del libro atenderán a esta fundamental preocupación interrogándose, pues, por los nombres de las cosas, en la primera parte, y por la intencionalidad, objetivo último, en la segunda.

En *I nomi delle cose: concetti, parole e Segni scritti*, el autor va desgranando los distintos hitos de la construcción del lenguaje en los grandes autores. Hitos que podemos ver en el viaje mítico y mental de Platón (*1. Platone e i nomi del pensiero*) por Egipto, o a través de las líneas del *Cratilo* o el *Sofista*, donde Platón va exponiendo

su preocupación principal sobre el lenguaje, es decir, trazar una línea divisoria, una delimitación en el lenguaje donde se distingue el aspecto artificial del lenguaje de su forma convencional y el origen natural del mismo, de la esencia de la cosa nominada que aparece en la capacidad del "nomoteta". Una capacidad que cambia en Aristóteles (*2. Aristotele e i nomi per convenzione*). El Estagirita desarrolla una mirada diversa que supone una revisión radical del modelo propuesto por Platón. Aristóteles no insiste tanto en la relación existente entre los signos escritos y su relación convencional con la realidad representada, sino que fija su atención en el modo cómo el lenguaje hablado debe ser pensado como una convención humana, una consideración que alimenta el famoso triángulo semiótico. El autor señala la ambigüedad (*3. Le ambiguità ineludibili di Aristotele. 3.1 Aristotele e i pathémata en tê psychê. 3.2 La decisione di significare nel libro Gamma della Metafisica. 3.3 Una difficile eredità*) entre el carácter convencional designado por el símbolo y el carácter natural del signo. Una ambigüedad que F. Bottin señala: "[in Aristotele] sarebbero presenti due prospettive contrapposte: dal punto di vista dell'articolazione linguistica di colui che parla le phonai esprimerebbero a livello universale una struttura oggettiva del linguaggio; dal punto di vista dei concetti del pensiero e di colui che si forma una comprensione intellettuale, dell'ascoltatore che deve trovare una corrispondenza tra certe phonai e certi pathemata si tratterebbe di una pura convezione" (p. 28).

Esta ambigüedad es heredada e interpretada en el comentario al *De interpretatione* de Aristóteles del platónico Boecio (*4. Boezio e le sinopie dei concetti. 4.1 Struttura del pensiero e struttura del linguaggio in Boezio*). La célebre traducción por *res* constituirá un reto intelectual que los medievales tendrán que asumir. Al autor va revisando las diferentes posiciones medievales a tan importante cuestión que afecta no sólo a la metodología dialéctica, a la lógica y la epistemología, sino que marcará el desarrollo de la especulación metafísica sobre la realidad. Desde dicha perspectiva se van recordando las teorías de los principales pensadores medievales. Se desvelan las claves místicas e íntimas del lenguaje agustiniano en los que la expresión del amor hace del conocimiento una auténtica sabiduría en Agustín (*5. Agostino: significato delle parole e verbum mentis. 5.1 Apprendimento del linguaggio e gioco denominativo. 5.2 Natura del segno e parola. 5.3 Parole e/o cose. 5.4 Parole e verbum cordis*). Se señala la interpretación aristotélica del Doctor Angélico y sus esfuerzos por salvar la contradicción aristotélica (*6. Tommaso d'Aquino e il triangolo semántico. 6.1 La significazione in Tommaso tra nature universali e cose. 6. 2 Verbum interius e voces. 6. 3 Significato dei nomi e conoscenza del singolare*), de modo que para el Aquinate los nombres de las cosas significan, en primer lugar, el *verbum interius*, concretándose así, según el dominico, la larga tradición interpretativa de las *pasiones animae* (p. 95).

Le siguen a Agustín y Tomás de Aquino, los maestros franciscanos. Pedro de Juan Olivi realiza una crítica desde la teoría de la representación al *verbum interius* del Aquinate (*7. Giovanni Olivi e la crítica al verbum interius*). Rogerio Bacon (*8. Bacone: species e realismo diretto. 8.1 Bacone e Agostino sulla natura del signum*) el autor del *De signis*, obra en la que muestra la incongruencia de la posición que se había atribuido a Aristóteles, realiza un pulso intelectual recuperando las interpretaciones platónicas, aristotélicas y estoicas a las que se enfrentó Boecio, sobre todo, en el *Compendium studii theologiae* (pp. 105-106). Este repaso por los pensadores franciscanos

culmina con las especulaciones de Juan Duns Escoto desde la posición crítica sobre el triángulo semiótico comprendido por Aristóteles y Tomás de Aquino que expresara en el comentario al *De interpretatione* (*9. Giovanni Duns Scoto: segno e significazione. 9.1 Duns Scoto e la "magna altercatio". 9.2 Duplice natura della specie intelligibile. 9.3 Significare e pensare*), y donde según el Autor, Escoto denuncia, en línea con la teoría del *De magistro* de san Agustín, "l'impossibilità di concepire il linguaggio come una secuela di definizioni stabilite una volta per tutte, lasciando aperta come unica possibilità per l'apprendimento di una lingua e per la comunicazione un complesso addestramento nelle situazioni concrete in cui el linguaggio stesso veniva usato" (p. 134). Y, por último, clausurando esta primera parte, se presenta la concepción novedosa de Guillermo de Ockham: *10. Ockham e l'oratio mentalis. 10.1 Tra Agostino e Boezio. 10.2 Autonomia dell'oratio mentalis . 10.3 Subordinazione come convenzionalità. 10.4 Natura e vita del segno. 10.5 E' ancora possibile un triangolo semantico?. 10.6 Termini connotativi. 10.7 Significato dei nomi e suppositivo. 10.8 L'oratio mentalis tra linguaggio ideale ed espressione intima di sé (i) alla ricerca della lingua perfetta (ii) sinonimia ed equivocità nel linguaggio mentale*. El autor habilita, amén de las consabidas posiciones ockhamistas sobre el lenguaje a la luz de las ciencia contemporánea del lenguaje, una mirada agustinista de gran interés a través del desarrollo de la relación y comunicación interpersonal, desde la investigación e indagación sobre el *verbum cordis* y la operación mental de la oración (*oratio mentalis*), lo que anima a concluir que "il carattere naturale ed evidente del linguaggio mentale si limita a cogliere la natura delle cose, come questa ci resulta in un dato momento. Si tratterebbe quindi di un procedimento che garantisce, più che l'oggetività del conoscere, la trasparenza degli atti conoscitivi del soggetto che sarebbe in grado, in ogni momento, di attingere nella sua più profonda intimità. Il linguaggio non sarebbe quindi privo di ambiguetà in quanto lingua perfetta, ma sarebbe solo una lingua senza le ambiguità dovute alla volontà di ingannare. Al contrario, le ambiguità proprie che dipendono dallo stato epistemico del soggetto a livello mentale dovrebbero necesariamente essere affrontate con un procedimento logico di analisi, al termine del quale l'ambiguità può venire dissolta" (p. 167). Francesco Bottin, en fin, pone en evidencia, en su recorrido histórico por los capítulos más sobresalientes de la filosofía medieval y de sus fuentes antiguas, los equívocos del representacionalismo.

Si en la primera parte, el autor se ha interrogado por la cuestión primordial en la "filosofía de la mente" del modo en el que las palabras se relacionan con la realidad, el Capítulo segundo (*Capitolo Secondo. Sensazione e intenzionalità*) responde a la pregunta general sobre la causa que posibilita el cambio de las distintas sensaciones, es decir, la cuestión por la intencionalidad en la sensación. Esta segunda parte desarrolla, tras el análisis contextual realizado en la primera parte en torno al carácter del lenguaje, el trasfondo epistemológico y lingüístico en el que se mueve el pensamiento tomista, como muestran los epígrafes que lo componen: *1. Sensazione come alterazione e scetticismo. 2. Un crocevia ermeneutico: da Aristotele a Tommaso e viceversa. 3. Sensazione e collera. 4. La forma e la materia nella sensazione. 5. Intermezzo plotiniano. 6. Sensazione e intenzionalità in Tommaso d'Aquino (6.1 Materialismo o semimaterialismo in Tommaso. 6.2 Intermezzo neo-tomista. 6.3 Omne quod videtur est verum: critica al soggettivismo e al relativismo). 7. Alberto Magno: dall'intentio imaginata della*

psicologia araba alla conoscenza intenzionale. 8. Avicenna e Tommaso sulle intentiones. 9. Conoscenza sensibile e immutatio intentionalis (9.1 Sensibile per accidens e conoscenza del singolare. 9.2 Esse naturale ed esse intentionale in Tommaso). Resulta muy interesante este análisis lógico-lingüístico de la temática epistemológica, en el que términos de gran significación antropológica, revelan su potencia cognoscitiva y desarrollan una significación que resulta útil para lecturas posteriores dentro del campo de la metafísica y, sobre todo, de la antropología filosófica y teológica.

El autor, en fin, desarrolla un tratado consistente tanto en el terreno histórico, como en su desarrollo sistemático, llegando a conclusiones válidas, originales en su visión, pero ni mucho menos estridentes; siempre contextualizando las interpretaciones tanto de las afirmaciones lingüísticas en su tratamiento temporal, como en el modelo paradigmático de Tomás de Aquino. Un libro, podemos concluir, bien editado, enriquecedor, lleno de filosofía medieval bajo un tratamiento moderno y haciendo ver la fuerza especulativa y la potencia contemporánea de la filosofía medieval y sus problemáticas.

Manuel Lázaro Pulido

Juan Manuel BURGOS VELASCO, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones internacionales universitarias, 2007, 168 pp., 22 x 15 cm. ISBN: 978-84-8469-206-5

El libro expone la conveniencia de suplantar la noción de naturaleza humana por la de persona, tras constatar, según el autor, las insuficiencias de aquella para dar cuenta de aspectos de lo humano que la antropología moderna y posmoderna ha descubierto, y que ponen de relieve que lo más sustantivo en el hombre no es lo que "nace" con él, sino lo que él hace surgir con su propio esfuerzo y trabajo. El autor estima que el concepto de naturaleza acuñado en la tradición aristoélico-tomista está más bien pensado para comprender la realidad física, pero que resulta ineficaz para categorizar lo más específicamente humano, que no estaría disponible a la perspectiva cosmológica.

Cabe navegar por superficie o bucear. Y esas cosas no es necesario hacerlas en mares distintos. En las mismas aguas, el personalismo navega, mientras que el tomismo bucea. A este respecto, me parece que hay que recordar, ante todo, que la cuestión de la naturaleza humana es una cuestión metafísica. Eso quiere decir que si la tratamos, es porque nos decidimos a hacer metafísica, y a movernos en ese nivel de pensamiento. Por tanto, de entrada estamos tratando con el concepto metafísico de naturaleza, no con el concepto físico, algo que el autor reconoce en algunos casos y parece desmentir en otros.

Insistir en el origen "físico" del concepto aristotélico de naturaleza puede llevar a un equívoco grave, que es el de confundir la necesidad física con la necesidad lógico-metafísica. Cuando se dice en Metafísica que la naturaleza de un ente expresa sus estructuras necesarias, no se está pensando en la necesidad física de los seres materiales, sino en las necesidades metafísicas propias del ente en general. Es decir, se está pensando ante todo en el principio de no contradicción, que es la piedra angular de

todo pensamiento humano, pero solamente porque antes de eso, es ley fundamental del ente.

Esta "rigidez" del concepto de naturaleza es ineliminable, simplemente porque su eliminación equivale a la eliminación del pensamiento humano, que es absolutamente incapaz de pensar lo contradictorio como tal. En efecto, decir que una naturaleza cambia en cuanto tal naturaleza implica contradicción. Es como si dijéramos que los caballos ya no son caballos, o que ya no lo son "en la misma medida". O son caballos, o no son caballos. Por eso el cambio, dentro de una misma naturaleza, sólo puede darse en un nivel accidental. Y si estamos hablando aquí de un cambio que no se da dentro de la misma naturaleza humana, entonces estamos hablando de algo que ya no es un ser humano, lo que es absurdo.

Nada tiene que ver esto con "rigideces" de origen físico, sino con las condiciones mismas de posibilidad de todo ente y de todo pensamiento. Las leyes del ser y del pensamiento no es que sean "rígidas": son más que eso, son necesarias, y sin ellas, nada sería, ni podría ser pensado.

Aquí no se trata, por tanto, de ver si en el futuro se puede hacer alguna reforma filosófica que hasta ahora no se ha podido hacer. Aquí se trata de las bases mismas del pensamiento humano, que son presupuestas por cualquier reforma filosófica de ayer, hoy y siempre. No es tampoco, como debería ser evidente, una cuestión física, sino metafísica, basada en las nociones mismas de "ser" y "no ser".

Por otro lado, la explicación de la naturaleza humana como algo rígido e incompatible con la libertad también supone confundir la necesidad física con la necesidad moral.

Para explicar la peculiar exigencia de los derechos humanos hay que acudir a la filosofía moral, que ha acuñado dos sentidos para la palabra "deber", bien expresados en alemán por los verbos *Müßen* y *Sollen. Müßen* se refiere a la necesidad natural ("debería caerse si lo sueltas"), mientras que *Sollen* se refiere al deber moral ("debes respetar a los demás"). Cuando hablamos de leyes *prácticas* –leyes, tanto morales como jurídicas, que apelan a una libertad– lo hacemos en el sentido expresado por *Sollen;* nos referimos a la exigencia o exigibilidad moral de algo. Pero eso es muy distinto de la necesidad física, por ejemplo, de que se cumpla la ley de la gravedad. La caída de una piedra no puede interpretarse como un acto de obediencia de ésta a la ley de la gravedad. "Obediencia" –que procede del verbo latino *audire*– es una conducta que sólo puede darse en un oyente que, además, entiende lo que oye, lo que supone, por un lado, que quiere oír y, por otro, que oye de manera inteligente, actividades que no consta puedan ejercer las piedras.

La necesidad natural se impone a los seres inertes, sin conciencia, sin iniciativa. Al hombre –que por supuesto también está sometido, como cualquier otro cuerpo de la naturaleza, a leyes "naturales" de ese tipo– le afectan además otro tipo de legalidades. Éstas –las leyes prácticas– sin dejar de ser ley, no se *imponen* a una naturaleza inerte sino que se *proponen* a una voluntad libre. (Es el terreno de lo que Kant llamaría *lo práctico,* a saber, "lo posible por libertad").

Una ley práctica, tanto jurídica como moral, no se puede "imponer" en sentido estricto. Dicho de otro modo, obligar no es exactamente lo mismo que imponer una

pauta de conducta. Incluso aunque la ley práctica se exprese en un Derecho penal, éste no llega a hacer imposible la desobediencia. Creo que en la filosofía moderna ha sido Kant quien, entre otros, lo ha subrayado de manera más radical: la condición que afecta a toda ley práctica es que en caso de ser secundada lo sea libremente y, por tanto, que quepa la posibilidad de que también libremente sea desobedecida.

La ley positiva no hace imposible su transgresión. Sólo la constituye como no debida, e incluso, merced al refuerzo negativo, como inconveniente. La confusión de los dos sentidos de la necesidad es lo que conduce a la "falacia naturalista", que no consiste tanto en deducir el deber a partir del ser como en confundir la necesidad física con la exigencia moral. Sin entrar en la compleja discusión que lleva aparejada la falacia naturalista, lo que ahora interesa destacar es que la exigencia de cualquier ley jurídica es claramente una exigencia de tipo moral, si bien ello no obsta que su requerimiento quede reforzado, a su vez, por el aparato coactivo del Derecho.

Consideraciones puntuales

1. En la introducción de su escrito, el autor afirma que el concepto de naturaleza es abstracto, entendiendo por ello que está separado de la realidad y que es poco útil. Supone que "está en crisis" y sugiere la necesidad de "reconceptualizarlo" en clave antropológica. Se pregunta si tendría sentido "alguna estrategia para mejorar la imagen del concepto", toda vez que hasta Joseph Ratzinger decidió prescindir de él en su discusión con Jürgen Habermas sobre los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal (p. 13).

Causa no poca incomodidad tener que recordarle a alguien que sabe filosofía cosas como éstas:

El propósito esencial de la filosofía –al menos en la vertiente más especulativa de ella, como es el caso– no es resolver embarazos empíricos sino entender la realidad en su dimensión menos trivial. En ningún caso el objetivo de la filosofía es decir cosas que a todos gusten. Tomás de Aquino no era mercader, sino filósofo, es decir, alguien que busca la verdad. La mercadotecnia tiene efectivamente otros propósitos (aunque si son verdaderos propósitos, nunca serán completamente ajenos al interés por la verdad, que es el más genuinamente filosófico).

Por otro lado, un concepto no es verdadero o falso como tal –al menos con verdad o falsedad lógica– sino que es más o menos significativo.

Una cosa es que Ratzinger decidiera prescindir de un concepto metafísico hablando con alguien que se reconoce en un "pensamiento postmetafísico" –según propia declaración de Habermas en esa discusión, cosa por otro lado ya bien conocida desde antes– y otra que lo rechace, o que lo considere asignificativo, y menos aún por las razones que aduce el autor.

2. En la p. 20 plantea que ya desde los griegos la noción de naturaleza se ha interpretado en sentido "naturalista", refiriéndola siempre al mundo no humano, al cosmos material, que es dado, estable y definido, independiente del hombre, el cual no interviene en su constitución. Con la noción de naturaleza, en fin, vendría a significarse el conjunto de seres físicos y biológicos, *i.e.* de realidades no humanas. De ahí que los reparos frente a ella sean análogos a los que merece el fisicalismo, el materialismo y el

atomismo. En la misma línea, en la p. 24 se descalifica un animalismo que identificaría a los hombres con los animales.

Tampoco deja de ser embarazoso tener que recordar que el hombre es *animal racional:* no más, ni menos, una cosa que la otra. Y en el contexto de la naturaleza hilemórfica del ser humano –su carácter híbrido de espíritu y materia– esta afirmación no implica en modo alguno materialismo, fisicalismo ni naturalismo. En función de esa naturaleza hilemórfica se explica que la actividad psíquica superior en el hombre, tal como ya se ha dicho en las consideraciones generales, no simplemente se encuentre matizada por la corporeidad, sino profundamente condicionada por ella, y a su vez, que la corporeidad humana, esté transida de significados más allá de lo biológico. En forma alguna se pueden interpretar estas afirmaciones aristotélicas como *dualistas* –al modo en que lo plantea, por ejemplo, Descartes–. Todo lo contrario. El yo humano es un yo corpóreo. Esto quiere decir que el cuerpo humano no es algo que el hombre "tiene", o que al hombre le "retiene", dicho platónicamente: no forma parte de sus haberes o tenencias, sino más bien de su esencia. Mi cuerpo no lo tengo, sino que lo soy, aunque ciertamente soy algo más que cuerpo.

3. El autor abunda en esta línea blandiendo contra la antropología aristotélica prejuicios antimetafísicos, sobre todo de origen kantiano, en especial el espectro de una supuesta contraposición entre naturaleza humana y libertad, cultura, historia, arte, pensamiento, etc., que está mucho más en el imaginario del postkantismo que en los textos aristotélicos y tomistas. Así, en la p. 26 afirma que lo propiamente humano es la cultura, como si esta afirmación desmintiera una *naturaleza cultural* en el hombre.

En la distinción aristotélica entre lo natural y lo artificial, "natural" quiere decir que tiene en sí mismo el principio de su movimiento y reposo (en la formulación de J. Gredt, *natura est principium et causa motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens),* mientras que lo artificial tiene su principio en otro. Que el hombre posea iniciativa sobre sí mismo, es decir, que sea principio activo de una *praxis téleia,* en primer término es consecuencia de que es ente, pues todo ente posee y ejerce la *actividad* de ser y, en segundo término, de que es un ser vivo. Que además posea la iniciativa que es propia de su índole cultural, no es algo que le ocurra a pesar de su *naturaleza racional,* sino precisamente gracias a ella. Y que el hombre sea un ser activo –en primer lugar por ser, y en segundo por ser viviente– en modo alguno obsta que, en otro sentido, también sea pasivo. Su capacidad operativa sobre sí y sobre su entorno (cultura, civilización) se hace efectiva también gracias a un *a priori* natural que le viene dado y con el que ha de contar en todo caso a la hora de actuar. Dicho en otros términos, la "creatividad" humana sólo puede entenderse correctamente desde el hecho de que el hombre también es criatura, y no sólo se le ha dado el ser, sino que además se ha puesto a su disposición otros seres (el resto de la creación) para que los perfeccione y domine, pero no despótica sino "políticamente", como dicen los griegos, es decir, de una forma respetuosa y dialogante, escuchando a la realidad y conjugando su propio lenguaje con la "gramática del ser" que, en primer término, tiene que aprender. Este es justamente el valor del gran invento griego que es la teoría. (El Papa Benedicto XVI ha hecho varias veces referencia –especialmente en su famoso discurso de Ratisbona– a la importancia que para el cristianismo primitivo, y posterior, tuvo haber de confrontarse y dialogar con la cultura helénica).

4. En la p. 27 afirma que los animales superiores tienen lenguaje. Esta afirmación es equívoca: los animales superiores pueden comunicarse en sentido pragmático, pero su comunicación no es simbólica, semántica, que es lo propio del lenguaje humano.

5. En la p. 30 explica que el concepto aristotélico de naturaleza corpórea, aunque "poderoso", resulta inaplicable al hombre y que no parece diseñado para albergar la libertad sino en contra de ella. Sin embargo, más adelante, en las pp. 61-62, el autor no discute el concepto aristotélico de naturaleza, ni su ampliación al hombre, sino que sea el modelo adecuado para comprender al hombre como sujeto personal, pues está tomado de los *elementa* cósmicos. Al parecer, según él, con ese concepto Aristóteles se estaría refiriendo a realidades cosmológicas, no a la persona.

La persona humana –ciertamente no en tanto que persona, sino en tanto que humana– es una realidad también cosmológica. La vida intelectual, para la persona humana, también es una forma de *bios* (cf. p. 67), y de ahí que, según la tesis clásica, la *simplex apprehensio* no pueda considerarse completa sin la *conversio ad phantasmata.*

6. Que en el hombre sea superior el individuo a la especie no supone ningún desdoro para la noción de naturaleza humana. Lo realista es comprenderla como la naturaleza humana *de cada hombre.* No hay ningún problema aquí con el tomismo clásico, que entiende que la naturaleza sólo es real individualizada. En consecuencia, sólo cabe ser persona "personalmente".

7. No puede confundirse la analogía con la ambigüedad (equivocidad), como parece hacer el autor en la p. 68.

8. Hablar de "impregnación de racionalidad a la naturaleza teleológica" sí que es equívoco. Como ha señalado Millán-Puelles con gran profundidad, hay una teleología inmanente a la totalidad del mundo físico (no sólo al sector de lo viviente). La Quinta Vía pone de relieve que tiene que haber una inteligencia distinta del mundo creado, sin la cual ese orden teleológico no se explica, pero eso no significa que la racionalidad del mundo sea algo parecido a una imposición o "impregnación" desde fuera. De la misma forma que puede hablarse simultáneamente –aunque no en el mismo sentido– de una trascendencia y de una inmanencia del Ser increado en la realidad creatural.

9. Calificar la visión tomista de "estática", "rígida" y "exterior" (p. 73) es quedarse más en las imágenes posmodernas que en el concepto. Desde luego, la afirmación de que el hombre es pasivo en el tender resulta enteramente ajena al sentido obvio del concepto aristotélico de naturaleza. En la p. 85 se confunde gratuitamente estabilidad con estaticidad. Millán-Puelles ha explicado cómo ser principio fijo de comportamiento –tal puede ser una forma de describir la naturaleza– no es lo mismo que ser principio de comportamiento fijo. En ningún caso esta última descripción podría aplicarse a la noción aristotélico-tomista de naturaleza humana.

10. Además de a una reflexión quizá apresurada sobre asuntos que exigirían algún mayor detenimiento, me parece que buena parte de las insuficiencias que este texto entraña se deben a que el autor se fija más en los aspectos connotativos del término "naturaleza" que en lo que realmente denota esa noción (cf. pp. 94-96). En un trabajo que se pretende filosófico no es de recibo que los ecos semánticos –más bien de tipo imaginativo– connotados por una palabra vengan a suplantar el sentido obvio de esa expresión, así como el sentido con el que fue acuñada. De acuerdo con la semántica

–no con la mercadotecnia posmoderna– la voz "naturaleza" en el aristotelismo no significa en absoluto fijismo, estaticidad, o todo lo contrario de la libertad, la historia, la cultura, el arte, el *librepensamiento,* etc. Es una simpleza pretender que las *sensaciones intelectuales* (p. 105) que provoca este término imponen hoy marginarlo del lenguaje filosófico.

11. Que los personalistas prefieran el término "persona" al de "naturaleza humana" –términos, por cierto, que en el lenguaje de la filosofía, digamos, clásica, en modo alguno pueden tomarse como sinónimos, ni tampoco como antónimos– entra dentro de los legítimos caprichos literarios de cada quien (*vid*. pp. 102 ss). Pero que se nieguen a dar una definición de persona –aduciendo que definir es ponerle puertas al campo, encerrar la riqueza de lo real en los esquemas mentecatos y estrechos de nuestras categorías racionales, y ser poco librepensador– no significa que no haya definiciones filosóficas de persona, algunas meramente descriptivas, y otra (la de Boecio) esencial, y además muy buena. Quizá sea mejorable, pero es buenísima: yo no conozco ninguna mejor. No comparto esa inquina contra las definiciones. Aunque comprendo todas las prevenciones posmodernas frente al racionalismo, me parece que reducir la filosofía a un discurso meramente narrativo –biográfico– al modo de Vattimo es exagerar la nota.

12. En la última parte del escrito se hacen algunas afirmaciones gratuitas sobre la familia que creo se explican en función de que el autor parece más preocupado por la mercadotecnia que por el auténtico sentido de las palabras, como ya he mencionado. Eso puede ser legítimo, pero no, desde luego, en un discurso intelectualmente serio y exigente para la razón. Por ejemplo, el autor parece rebelarse contra el lenguaje moral ñoño y pacato del franquismo (vid. p. 119), pero eso no supone una objeción de relieve al concepto tradicional de familia. En fin, del hecho de que Franco apoyara las familias numerosas con algunas políticas que promovió no significa que tener familia numerosa sea "franquista". (Realmente causa rubor tener que subrayar esto).

En la p. 118 se cuestiona que el comportamiento homosexual sea antinatural. Pero si la homosexualidad fuese natural, la naturaleza habría promovido un solo sexo, lo que no consta en modo alguno.

En la p. 123 viene a confundir la verdad y la objetividad moral, que no son lo mismo. Por otro lado señala que esa objetividad no puede identificarse con la ley natural: la objetividad moral puede expresarse, según él, en experiencias variadas y conceptualizaciones diversas, lo cual creo que es cierto. Pero de ahí a concluir, como hace en las pp. 124-125, que la ley natural es una teoría filosófica y teológica, y que como tal ha de tratarse, me parece que hay un salto lógico injustificado. Creo que hace una descripción basta de la ley natural. Por ejemplo, comentando el precepto "no matarás" (p. 129), dice que en la naturaleza humana está igualmente enraizada la agresividad.

Otro ejemplo de "gratuidad" lo encontramos en la afirmación de que no existe la "familia natural" (p. 152), como algo que se deduciría del hecho –por otro lado evidente– de la mediación cultural y del condicionamiento social al que la familia está sometida. Me parece que roza el esperpento la negación de la familia natural como un "dato sociológico ineludible", o la afirmación de que entender la familia como una institución natural supone una visión biologicista y naturalista del hombre y de la mujer (p. 157).

Me parece que son afirmaciones gratuitas, medias verdades que realmente parecen más comprometidas con hacer presentable y correcto un discurso sin duda bien intencionado que con decir algo serio sobre algo serio.

José María Barrio Maestre

Luis A. DE BONI (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, Porto Alegre - Bragança Paulista, EST Edições – EDUSF, 2008, 23 x 16 cm, 382 pp.

En el año 2008 hemos vivido un momento de renacer escotista rindiendo sentido e intelectual tributo a la inmensa figura filosófica, teológica, y, porque no decirlo también, santa, del beato Juan Duns Escoto. Congreso, reuniones, reediciones de libros, estudios, números especiales de revistas y libros en colaboración han visto la luz a partir de este acontecimiento o girando en torno a él. Esto refleja el enorme interés que despierta el pensamiento escotista. Hay que señalar que muchas de esas obras pertenecen al mundo de la filosofía en general y al de la filosofía medieval en particular, no vinculados expresamente al mundo franciscano ni en conexión con el pensamiento católico. Lo que reflejan es la importancia capital de Duns Escoto para comprender la historia del pensamiento y de la filosofía occidental de las especulaciones teológicas y sus presupuestos filosóficos.

Traemos a estas páginas una obra que responde a esta inquietud manifestando además algo que a los medievalistas no les extrañará, y es el hecho de que sea una obra de "scotistas lusófonos". Muestra este apelativo, que aparece en la portada de la obra, un hecho real y gozoso: la enorme potencialidad que se manifiesta en los países de habla portuguesa, especialmente Portugal y Brasil, de la filosofía medieval. Es asombroso ver la cantidad y calidad de los trabajos que allí se producen, y, sobre todo, el entusiasmo que se observa en cantidad de jóvenes estudiantes asesorados de forma magistral por profesores de gran prestigio internacional, como es el caso del organizador de este trabajo el profesor Alberto De Boni, a quien el pensamiento medieval en tierras latinoamericanas debe mucho. Universidades católicas y públicas como las de P. Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Porto Alegre, Unisinos, U. Federal de Mato Grosso, P. Universidade Católica do São Paulo… en Brasil, sin olvidar el Gabinete de Filosofia Medieval de la Universidade do Porto desde Portugal –todas ellas, como veremos, presentes en este libro– muestran un dinamismo que ya quisieran para sí universidades del viejo continente.

El libro que presentamos refleja estas dos circunstancias: el entusiasmo y la competencia con que se trabaja el pensamiento medieval en los países de habla portuguesa y el sentido homenaje intelectual que merece Juan Duns Escoto y su pensamiento siempre actual. La coordinación de la obra por parte del profesor Luis Alberto De Boni no es fruto de una casualidad, ni nace de una circunstancia coyuntural. Refleja toda una personalidad, una carrera docente e investigadora a favor de la filosofía medieval en tierras brasileñas, y el conocimiento y la competencia que se hacen de forma especial presentes en el pensamiento franciscano y, cómo no, escotista. Junto a la organización de la obra del profesor Luis A. De Boni, han coorganizado la obra los profesores: R. H.

Pich, Joice B. da Costa, Cléber E. S. Dias y Thiago S. Leite, todos ellos colaboran en el libro con trabajos.

La obra que es colectiva no tiene un hilo conductor común más allá del pensamiento y la filosofía de Juan Duns Escoto, que se aborda ya sea desde los contextos en que se sitúa el maestro franciscano, bien históricos, bien doctrinales, ya desde aspectos puntuales de su pensamiento, como la implicación en la filosofía lusa posterior. En total se presentan 21 estudios, todos con una buena bibliografía, precedidos por una muy breve presentación (pp. 7-8) del organizador en la que intenta poner de relieve la personalidad filosófica propia del genio de Duns Escoto, un pensamiento que tiene una personalidad que le es propia y no necesita de ninguna rivalidad. También realiza una mención especial al trabajo y al apoyo del *Gabinete de Filosofia Medieval* de la Universidade do Porto, y en él al profesor José Francisco Meirinhos, institución que trabaja incansablemente en favor del pensamiento medieval.

El primer estudio está escrito por el carismático profesor de la Universidade Federal de Santa Catarina, João Lupi. Se trata de un trabajo al que le ha sacado gran rendimiento, pues lo presentó también como ponencia en el *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Juan Duns Scoto. Séptimo Centenario de su muerte (1308-2008)*, que tuvo lugar en Buenos Aires del 6 al 10 de octubre de 2008. No es el único, estudios coincidentes son los números 2, 5, 8, 16 (no exactamente igual) y 17. No se trata de censurar esta práctica común (y yo diría recomendable en España toda vez que los escritos de Actas de Congresos, incomprensiblemente tienen menor reconocimiento que los capítulos de libros), sino de ofrecer información para que el lector pueda servirse de las crónicas del congreso para poder ampliar información. El profesor J. Lupi, presenta un breve contextualización del maestro franciscano. El estudio resulta sumamente interesante para conocer los orígenes y raíces del pensamiento filosófico-teológico y la idiosincrasia escocesa medieval, pero no termina de verse claramente la ligazón con la pretensión que se enuncia en el título: *Contexto cultural da primera formação de João Duns Escoto* (pp. 9-14). Este primer estudio del contexto escotista tiene su continuación temporal y temática en los últimos estudios. El estudio 19, escrito por el profesor José Francisco Meirinhos, reflexión nacida del programa de investigación del Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto sobre el aristotelismo y los peripatetismo en Portugal hasta el siglo XVI, y titulado los *Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV* (pp. 330-347), es una interesante presentación de una serie de autores que muestran, sin duda, la relevancia de la doctrina escotista. Hace referencia en el estudio y da noticias de autores que van del siglo XIII e inicios del XIV al siglo XV y XVI: Francisco de Coimbra, André do Prado, João da Silva Menezes (beato Amadeu da Silva), Gomes de Lisboa, Diogo Lopes Rebelo, Pedro da Cruz Hispano Portugalense. El estudio invita al lector a realizar un camino de interiorización y sistematización del escotismo en Portugal y, en general, en toda la Península ibérica. Destaca la bibliografía, realmente útil. Si el trabajo del profesor Meirinhos concluía hablando de la presencia del escotismo en la Universidad portuguesa, en especial señalando la cátedra escotista en Coimbra, el trabajo 20, profundiza esta presencia a partir de la huella dejada en los estudio de la Compañía de Jesús. El estudio *Em torno da recepçao do pensamiento de João Duns Escoto no Portugal quinhentista: o caso dos Jesuítas de Coimbra*, escrito por el profesor de esa misma universidad, Mário Santiago de Carvaho, se centra en la

presencia de Escoto en el *Cursus Conimbricensis*, especialmente, limitados por el propio carácter del estudio, sobre el problema del conocimiento, a partir del comentario al *De Anima*. Interesante estudio histórico-doctrinal, también dotado de un buen aparato crítico. Ambos trabajos piden a gritos trabajar las relaciones de la Segunda Escolástica con el pensamiento franciscano y en fin con lo que se llama Segunda Escolástica, así como señalan caminos de profundización del trabajo realizado desde las aulas de Salamanca. Otro estudio que se refiere a la repercusión del pensamiento escotista, en este sentido, en Guillermo de Ockham, es el de Pedro Leite Junior (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre), titulado *10. Sobre a univocidade do ente: Ockham leitor de Scotus* (pp. 198-205).

El resto de los trabajos resultan de enorme interés, pero quería fijarme especialmente en estos dos por presentar aspectos históricos de lo que supone el escotismo y la potencia intelectual del Sutil. La profundización de sus aspectos no tiene fin y se expresa en los diversos matices expuestos, pero la mirada especulativa a partir de sus seguidores se destapa apasionante no sólo por su interés temporal, sino también sistemático.

En este libro pasean temáticas diversas que sólo podemos citar aquí y que merecen ser leídas. Así se estudian diferentes temáticas y problemáticas.

- Problemáticas lógico-ontológicas. *2. A falacia de petição de principio em Duns Scotus* (pp. 15-24), de G. Wyllie (U. F. de Mato Grosso), *3. Duns Scotus e os universais lógicos nas* Quaestiones in Porphirii Isagogem (pp. 25-82), por Carlos E. Noriega (Université du Quebec); *7. João Duns Scotus e o argumento anselmiano* (pp. 156-174), de Maria Leonor L. O. Xavier (Universidade de Lisboa); *8. A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Scotus* (pp. 175-185) por Joaquim Cerqueira Gonçalves (Universidade de Lisboa); *11. Ontologia e teoría dos transcendentes na Metafisica de Duns Scotus* (pp. 206-223), por Thiago Soares Leite (Pontifícia Universidade Católica do Río Grande do Sul, Porto Alegre); *13. A noção de individuação em São Tomás e Duns Escoto* (pp. 235-252), de Maria Manuela Brito Martins (Universidade Católica Portuguesa en Porto); *14. Duns Escoto e o conceito heterogeológico de Tempo* (pp. 253-280), por Pedro Parcerias (Centrum voor Metafysica – Katholieke Universiteit Leuven); y quisiéremos señalar especialmente el trabajo del tristemente fallecido Antonio Pérez-Estévez (Universidad del Zulia, Maracaibo), titulado *12. Duns Scotus e sua Metafísica da Naturaleza* (pp. 224-234);

- Problemáticas epistemológicas: *5. João Duns Scotus e a subalternação das ciencias* (pp. 108-124), es un trabajo presentado por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

- Problemáticas antropológicas. *15. Da relacional antropología franciscana* (281-290), por José M. S. Rosa (Universidade da Beira Interior (Covilhã) y el estudio de André Domingos dos Santos Alonso (Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói): *18.* Reditio Iterata*: Scotus e as bases antropológicas da ressureição* (314-329).

- Problemáticas de filosofía práctica. *16. A lei natural em Duns Scotus* (291-297), por Alfredo Culleton (Universidade do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo) y el estudio del Organizador, el profesor Luis Alberto De Boni (Pontifícia Universidade Católica do Río Grande do Sul, Porto Alegre), titulado: *17. Duns Scotus sobre a Política* (298-313).

- Y también aparecen estudios de naturaleza filosófico-teológica: El profesor Sinivaldo S. Tavares del Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, en *4. A teología o seu método no prólogo da* Ordinatio *de Duns Scotus* (pp. 83-107); *6. Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contenidas nas Escrituras* (pp. 125-155), por el profesor de la Pontifícia Universidade Católica do Río Grande do Sul, Porto Alegre; *9. Teologia Positiva e Teologia Negativa em Duns Escoto* (pp. 186-197), de Cesar Ribas Cezar (Universidade Federal de São Paulo).

Termina la obra con una *21. Bibliografia escotista – autores lusófonos e bibliografía em língua portuguesa*, en total 323 referencias recopiladas por Cléber Eduado dos Santos Dias del Instituto de Desenvolvimento Cultural de Porto Alegre. Un material útil que muestra lo mucho y bien realizado y lo que aún está por hacer, circunstancia que parece puede tener buena continuación al juzgar los trabajos aquí presentados, el entusiasmo, fuerza y juventud de la filosofía medieval en lengua portuguesa y el respeto a los autores relevantes, respeto y conocimiento que algunas veces no se deja ver en las iniciativas intelectuales, fuera del ámbito religioso, en otras lenguas vecinas, o más concretamente en España. Felicidades al Gabinete de Filosofia Medieval de la Universidade do Porto, a la incansable y entusiasta Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, especialmente por la iniciativa, al gobierno portugués por apoyar los proyectos sólidos más allá de otras consideraciones, en este caso a la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), y a las editores implicadas: EST Ed., Ed. Univ. São Francisco y ediPUCRS.

Manuel Lázaro Pulido

Juan DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Trad., introd. y not. Cruz González-Ayesta, Pamplona, Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 199), 2007, 110 pp., 24 x 17 cm. ISSN: 1137-2176.

Presentamos una obra pertinente tanto por el autor traducido: Juan Duns Escoto como por el tema: la q. 15 del *Comentario al libro IX de la Metafísica* de Aristóteles, exactamente: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Y creemos que es acertado no por el propio objeto de estudio: la voluntad y su diferencia con la facultad del entendimiento, cuestión de por sí muy interesante; sino, sobre todo, por el hecho de que el *Comentario* del Maestro franciscano constituye el nudo gordiano del voluntarismo escotista: su enfoque metafísico. La cuestión tratada normalmente desde un punto de vista teológico-moral o teológico-dogmático, se resuelve aquí de forma desnuda y original, formando parte integrante de la resolución metafísica. Así a la oportunidad de realizar una traducción al español de un texto filosófico de Escoto, se le suma el acierto de seleccionar adecuadamente un texto de enorme interés para la filosofía de Escoto en particular, y lo que aún resulta más interesante, para la reflexión filosófica universal.

La responsable de la publicación no es nueva en estas lides, aquí presentamos, también otra traducción suya realizada en la misma colección en 2006, sobre un autor en el que pensamos –sin desmerecer el buen conocimiento que tiene de Escoto– se

siente más a gusto: santo Tomás de Aquino (*De Veritate, 29. La gracia de Cristo*). Otro precioso tema que nos hace pensar que el acierto de los problemas que realiza va unido a la pericia de la profesora Cruz González-Ayesta. La profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra lleva tiempo dedicándose, no obstante, al pensamiento de Escoto. De hecho, la traducción responde al resultado de su trabajo de investigación financiada por una beca postdoctoral MEC-Fulbright, en concreto a una fase del proyecto centrada en la lectura de una amplia selección de textos. De la mano del profesor de la School of Philosophy de la Catholic University of America, el Dr. Timothy B. Noone, realizó una lectura del texto que presentamos ahora, además de los otros textos clásicos de la problemática expuesta, es decir: *Quaestiones Quodlietales*, q. 16 y la célebre *Lectura I*, dist. 39.

La traducción del texto de Escoto refleja la intención de hermenéutica filosófica. No se trata de una traducción realizada por filólogos, con una clara intención lingüístico-filológica, sino de un instrumento de trabajo personal de filósofos y para filósofos, compartido para el público que quiera utilizarlo. La estructura de la obra responde, en este sentido, a la intención de la autora: Introducción, traducción, comentario y bibliografía. Ni falta, ni sobra nada.

La *Introducción* (pp. 5-32) nos habla del Maestro franciscano, su vida ("1. Datos biográficos de Duns Escoto", pp. 5-7) y su obra ("Obras: a. Ediciones de las *Opera* de Duns Escoto; b. Obras auténticas, c. Las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, pp. 7-15), hasta aquí una breve y sencilla presentación ("cuesitones preliminares") que termina aterrizando en la obra sujeto de traducción. Le siguen los puntos 3 y 4 de la *Introducción*, una aproximación "al contenido del texto" (p. 15) que reflejan ya una reflexión más personal y de la que la autora puede sentirse "contenta". En "3. La transformación de la diferencia aristotélica a manos de Duns Escoto" (pp. 15-25), se exponen los dos grandes temas que, a juicio de Cruz González-Ayesta, aparecen en la q. 15.: "(1) la explicación de la diferencia entre las potencias irracionales y racionales como contraposición entre dos clases de principios activos a saber: naturaleza y voluntad; (2) la descripción de la voluntad como potencia hacia los contrarios a través de una nueva visión de las modalidades" (p. 15). El segundo tema lo trata en el punto 4 de la *Introducción*: "La naturaleza de la voluntad" (pp. 25-32).

La autora analiza con acierto la cuestión de la autonomía y la autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía de la naturaleza que refleja el pensamiento de Escoto y se pregunta si el Maestro franciscano "respeta la intención de Aristóteles" (p. 199. Reconoce que es una cuestión difícil. La autora piensa que "puede decirse que Escoto considera que su interpretación es fiel a la intención de Aristóteles" y sugiere que "Escoto piensa que precisamente para ser fiel a Aristóteles es preciso ir más allá de la literalidad del texto y completar las lagunas que el Estagirita dejó en él" (p. 19). Sin embargo, desde aquí pensamos que la intención de Escoto es distinta. Escoto reconoce la valía de Aristóteles como filósofo, sobre todo, de la naturaleza. Reconoce su potencialidad lógico-metafísica, pero también desea poner en evidencia los límites de una filosofía aritotélica que se hace extensiva a territorios más allá de los propios de la filosofía. No creo que la cuestión sea ser fiel a Aristóteles en sí, sino asumir la potencialidad de Aristóteles, y poner los límites de la filosofía aristotélica cuando entra en terrenos que no le han sido dados. Este es el caso de la voluntad, desconocida como poten-

cia real. Aristóteles ignora la voluntad, y ello se refleja en su concepción lógica y en el dinamismo profundo de la metafísica. Por eso Aristóteles se desvela como un profundo conocedor de la naturaleza y desarrolla una lógica implacable acorde a ese principio.

Otro punto importante que trata la autora es el hecho de lo que denomina "contingencia sincrónica" de la voluntad opuesta a la "contingencia diacrónica" de la lógica modal aristotélica que caía en el determinismo natural. Efectivamente la voluntad se autodetermina y por lo tanto "puede hacer este acto o su opuesto" (q. 15, n. 22). La contingencia diacrónica en la simbolización propuesta en el libre da lugar a que: "la voluntad que quiere algo (V_a) en un momento dado (t_1) puede (M) no quererlo/no haberlo querido ($-V_a$) en un momento posterior (t_2)/anterior: $V_a t_1$ & M $-V_a t_2$. Frente a esta, la "contingencia sincrónica" se formula: $V_a t_1$ & $-V_a t_1$. La autora afirma que "Tal formulación parece una contradicción, sin embargo, Escoto la acepta haciendo uso de la doctrina lógica de las proposiciones en sentido compuesto y en sentido dividido y de su doctrina metafísica de los *instantes naturae*" (p. 29). La autora analiza el sentido lógico sugiriendo una nueva interpretación escotista que rechaza el sentido dividido (contingencia diacrónica) y, también por su imposibilidad, el sentido compuesto [M ($V_a t_1$ & $-V_a t_1$)], para realizar una tercera vía en la que "cuando la voluntad quiere algo en un momento determinado, mantiene en ese mismo instante la capacidad de no quererlo: $V_a t_1$ & M $-V_a t_1$. La proposición así tomada es verdadera y permite explicar la apertura de la voluntad a los opuestos en el momento de su acción" (p. 30). La doctrina de los *instantes de la naturaleza*, de explicación metafísica y no temporal, hace posible que el plano lógico pueda darse en la realidad salvando la diacronía temporal. Esta exposición de la autora, ayuda a pensar sobre la aportación metafísica del voluntarismo escotista.

La *traducción* de IX, q. 15 (pp. 33-73) es seguida por un *comentario* (pp. 75-103) por párrafos (número a número) que está en sintonía con la *introducción* y que puede ser de gran utilidad, analizando en ocasiones las fuentes, las referencias y las derivas lógicas del texto escotista. Desde el punto de vista lingüístico, tanto en la traducción como en los comentarios la autora utiliza el verbo "elicitar", personalmente estoy con la R.A.E. (*Diccionario panhispánico de dudas*) que lo considera "Adaptación innecesaria del verbo inglés *to elicit*, que aparece a veces en textos de psicología con el sentido que corresponde a los verbos españoles *provocar, suscitar* u *obtener*, según los casos" (p. 250). En este caso se trata de una traducción literal del verbo en latín que aparece en el texto y que tiene cierta tradición en autores escotistas, pero realmente es de difícil comprensión para el castellanohablante.

La inclusión de la *Bibliografía*, en la que falta algún estudio muy interesante de autores españoles sobre la temática aquí tratada, es un buen útil de trabajo.

Felicitamos a la autora, Cruz González-Ayesta, por el trabajo, en el que se aprecia la superación de una lucha interna por escapar de la óptica aristotélico-tomista en los estudios sobre Escoto. Felicitamos, también, a los responsables de *Cuadernos de Anuario Filosófico* por su apuesta por el pensamiento medieval, pues donde muchos hablan, ellos hacen. En fin, nos felicitamos todos por una muy válida contribución a difundir el penetrante mundo filosófico de Juan Duns Escoto, cuyo apelativo de Sutil no defrauda a su persona ni a quien se acerca a Él.

Juan Gómez Solís

José Ángel GARCÍA CUADRADO, *La dignidad del hombre. Una lectura del diálogo de Pérez de Oliva*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de pensamiento español, n. 36), 2007, 77 pp., 24 x 17 cm. ISSN: 1696-0637

El *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva (1494-1531), constituye un buen exponente del tópico renacentista sobre la miseria y la grandeza del hombre (*miseria hominis* y *dignitas hominis*). Al decir de García Cuadrado (p. 16), es una rica síntesis de las doctrinas que formaban parte de la tradición común en torno a este tema.

Este volumen está conformado por el texto íntegro de dicho *Diálogo*, una introducción y una bibliografía de ediciones modernas de la obra y de literatura crítica. García Cuadrado nos ofrece el *Diálogo* (escrito originalmente en español) en su propia versión libre al español actual. No pretende, pues, hacer una nueva edición de la obra sino, como su título sugiere, emprender una lectura del diálogo a la vista del actual panorama filosófico y cultural.

El autor lleva a término esta tarea felizmente y con una encomiable sencillez en la exposición, aunque sin carecer del aparato científico y de erudición requerido. En la introducción nos da una semblanza de la vida y la obra literaria, científica, histórica y filosófica de Pérez de Oliva. Seguidamente, ofrece una breve historia de las ediciones del texto y expone el argumento y esquema general del *Diálogo*. Estudia también sus fuentes y los temas de la tradición renacentista que se dan cita en él: la dignidad y miseria del hombre, la nueva concepción de la libertad, el hombre como microcosmos y las letras como medio para humanizar al hombre, al ser un vehículo de transmisión de la tradición.

El apartado más interesante, y que constituye la médula del trabajo, es el dedicado a la actualidad del *Diálogo*. En él, García Cuadrado pone a Pérez de Oliva en diálogo con Kant, a propósito del fundamento de la dignidad personal; con la antropología cultural del siglo XX, sobre el carácter deficitario del hombre (a nivel biológico) y la libertad; con la ciencia contemporánea, sobre la Providencia y el azar; con el pensamiento posmoderno, sobre la verdad y su relación con la libertad; con el existencialismo, sobre el papel y la importancia de la naturaleza humana para dar sentido a la libertad; con el marxismo, sobre el auténtico sentido del trabajo; finalmente, con el pensamiento moderno, sobre el origen natural de la vida social.

El texto del *Diálogo* va acompañado de oportunas notas, explicativas del sentido preciso de algunos términos y de los autores, obras y doctrinas filosóficas y científicas a las que se alude en él.

El volumen constituye, no obstante su relativa brevedad, un acercamiento valioso y muy riguroso al ambiente intelectual del renacimiento, a través de un notable representante español de la época.

Víctor Zorrilla Garza

Étienne GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Pamplona, Eunsa (Colección de pensamiento medieval y renacentista, n. 91), 2007, 696 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-313-2491-9

La obra que presentamos es la edición en castellano de uno de los trabajos que engrandeció la figura del historiador de la filosofía Étienne Gilson.

El voluminoso estudio que presentamos es ejemplo claro de la amplitud de miras del filósofo francés que encarna el gran espíritu que significó la neoescolástica superadora del neotomismo y de la reducción de la filosofía medieval a un "oscuro" rincón de la evolución filosófica, reivindicando sus aportaciones como peldaño necesario en la continuación de la metafísica aristotélica desde los escritos del Estagirita a los tiempos modernos. Una perspectiva que se puede apreciar en toda la bibliografía de É. Gilson. De forma transversal, también se aprecia el gusto por ciertos postulados franciscanos en el ámbito de la sabiduría cristiana en su obra *L´Esprit de la philosophie médiévale* (París, J. Vrin, 1932).

Ciertamente, el buen hacer de la filosofía francesa, de su riqueza historiográfica, de su vivo y enriquecido quehacer filosófico, de la decidida y dinámica investigación sin complejos, han provocado una gran tradición medievalista francófona que estimula al conocimiento de la lengua francesa y que carecemos en nuestra lengua. Aunque fuera solo por esta razón, la traducción al castellano de esta insigne obra constituye un gran acierto de la Editorial de la Universidad de Navarra que con denodado empeño desde su *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* acerca a lectores muy variados la rica tradición medieval y escolástica que construyó la Europa y el Occidente que ahora conocemos.

Nos encontramos ante la traducción de una obra que vio la luz, por primera vez, en la prestigiosa editorial J. Vrin en 1952, es decir, hace 55 años (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin (Col. Vrin-Reprise), 700 pp., 20,5 x 13,5 cm. ISBN: 978-2-7116-0288-9).

La voluminosa obra se divide en diez capítulos precedidos por un *Prefacio* y completados por unos *Apéndices* (pp. 659-691), en los que se ofrecen unos (I) *Datos biográficos*, (II) *bibliográficos*, y un (III) *alfabeto escotista* (*alphabetum scoti*). Se ha introducido en la edición española una *Bibliografía* (pp. 677-891) dividida en *Bibliografía Básica* y *Literatura Secundaria*. Tras el *Índice* (pp. 9-11) un *Prólogo a la Edición Española* (pp. 13-16) escrito por el profesor de la Universidad de Navarra, Juan Cruz Cruz, director del Consejo Editorial de la Colección.

Juan Cruz realiza una introducción que nos sitúa en el corazón historiográfico y doctrinal de la obra del filósofo francés sobre el gran maestro escocés. Vale la pena hacer mención de la misma, pues es una aportación que, evidentemente, no se puede recoger en la edición original francesa y además nos ayuda a situar la obra y la orientación de la misma y las posibles significaciones que podamos realizar.

Nos recuerda el prologuista desde la comparación entre Santo Tomás y Duns Escoto, la diferente perspectiva metafísica operada en ambos maestros. Mientras que el dominico se desenvuelve en la metafísica del acto de ser, el franciscano desarrolla una metafísica de la esencia: "El libro de Gilson es, así, un banco de pruebas donde

–a semejanza de los que él plantearía en otras obras fundamentales, como *El ser y la esencia*– se pregunta por la virtualidad y alcance de los dos enfoques: la metafísica del ser y la metafísica de la esencia" (p. 14). Nos recuerda el profesor Cruz que dicha labor metafísica es una tarea derivada del trabajo teológico que domina en su hacer, en la interpretación gilsoniana. Esto provoca que la adopción voluntarista de su pensamiento se deba al intelectualismo averroísta, necesarista (p. 15).

En este sentido Juan Cruz, convencido como está desde la órbita tomista de la necesidad interpretativa dependiente de una cierta metafísica de la necesidad del ser, tiende a descifrar a Escoto como un autor trágicamente inacabado y expone, en disensión con Gilson, y siguiendo –según él– la estela de no pocos estudiosos citados en el prólogo y en la línea de Balic y Bettoni, que el escotismo tiene la difícil tarea de continuar y unificar un pensamiento pleno de intuiciones no desarrolladas y que empuja al estudioso a "la inmediata y urgente tarea de determinar o definir nítidamente la estructura y alcance de la función racional que ha de plantear y solucionar los diferentes problemas que se le presenten" (p. 15). Esto lleva según él a "des-teologizar el voluntarismo de Escoto, su exaltación de la libertad absoluta y la omnipotencia divina, la cual no estaría sujeta a ley o determinación alguna" (p. 15). Aunque la pregunta no sería, mejor, si lo que hay que hacer no sino reformular la metafísica cristiana, profundizar la racionalidad escotista y comprender, de una vez por todas, lo que implica una metafísica de la libertad y el amor. Es decir, sobrepasar desde algunas hermenéuticas escolásticas la reducción de toda racionalidad y posibilidad teológica a una determinación del logos desde la metafísica tomista. Históricamente implica superar la dialéctica estéril entre Sto. Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto como dos pensamientos contrapuestos, cosa que no termina de hacer el profesor Juan Cruz ni tampoco Étienne Gilson, como él mismo afirma en el *Prefacio* (pp. 17-20), cuando afirma que: "Para él [se refiere a Duns Escoto], Enrique [de Gante] era más importante que Tomás; para nosotros, y en sí mismo, es verdadero lo contrario. Un libro de historia pura acerca de Duns Escoto otorgaría un lugar considerable a Enrique de Gante, a Gil de Roma, a Godofredo de Fontaines, mientras que esos autores sólo ocuparán uno muy pequeño en el nuestro […] El Duns Escoto que presento, cuyo interlocutor principal es Tomás de Aquino, no es una realidad histórica, pero su diálogo con Tomás de Aquino sí lo es y, de todos sus interlocutores, Tomás de Aquino es filosóficamente el principal. Lo es en sí; lo es también para mí" (pp. 19-20). Ludger Honnofelder ha señalado con gran habilidad, en un serio trabajo ("Étienne Gilson et Jean Duns Scot", en O. Boulnois, E. Karger, J. –L. Solère y G. Sondag, *Duns Scot à Paris. 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 189), cómo el problema de la dependencia de la interpretación teologizante de la filosofía escotista viene derivada de una errónea lectura de la Cuestión 14 del *Quodlibetum*.

En fin, y quizás este es el mayor *déficit* de la óptica de este magnífico trabajo, no se trata tanto de presentar el pensamiento de Duns Escoto, qué dijo desde sí el Sutil, y qué dice en el mundo actual (y la década de los cincuenta del siglo XX daban para mucho), cuanto de decir qué dijo respecto de la metafísica tomista. Piensa Gilson que esta forma de presentar a Escoto desde la confrontación de las metafísicas de la *essentia* y del *esse* –presentadas en una obra anterior: *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948)– es la mejor forma de realizarlo, pero también deja ver cierto complejo tomista que ha de justificar en el mismo prefacio: "Tal vez se perciba en alguna ocasión que comprender mejor a

Duns Escoto no es inútil para comprender bien a Tomás de Aquino" (p. 20). La ingenuidad de dicha diatriba intelectual la supo ver hace ya años el profesor Enrique Rivera de Ventosa al afirmar: "E. Gilson, en su obra *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948), quiere penetrar en lo más hondo de este saber ante los momentos cumbre de su historia en la filosofía de Occidente. Más al final de su estudio confiesa ingenuamente: «Toute ontologie, qu'elle le veuille ou non, est comme suspendue à une option»" ("Opción de Juan Duns Escoto ante dos grandes metafísicas: la de la «*essentia*» y la del «*esse*»", en *Naturaleza y Gracia*, 42 (1995), p. 45). La penetración metafísica de esta obra de Gilson influye, sin duda, en su apreciación y acercamiento a la metafísica escotista.

A partir de aquí el libro muestra el pensamiento filosófico escotista en diez capítulos donde se dejan entrever la deuda de las fuentes utilizadas, es decir, los *Comentarios* a la obra de Pedro Lombardo realizados por Escoto, quizás por el convencimiento que tiene, desde su modo de mirar el pensamiento escotista, de la imposibilidad de sistematizar la metafísica del franciscano: *Cap. I: El objeto de la metafísica* (pp. 21-122); *Cap. II: La existencia del ser infinito* (pp. 123-218); *Cap. III: La naturaleza divina* (pp. 219-278); *Cap. IV: El origen de lo contingente* (pp. 279-386); *Cap. V: El ángel* (pp. 387-426); *Cap. VI: La materia* (pp. 427-470); *Cap. VII: El alma humana* (pp. 471-503); *Cap. VIII: El conocimiento intelectual* (pp. 505-567); *Cap. IX: La voluntad* (pp. 567-616); y el *Cap. X: Duns Escoto y los filósofos* (pp. 567-616). Culmina la obra con un índice de nombres.

Felicitamos a Eunsa y en especial a los responsables de la *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* por la inclusión en la misma de esta obra, que es uno de los trabajos más serios, clásicos y sistemáticos (a pesar de los propios límites marcados por el autor) sobre Juan Duns Escoto. Una obra pertinente, porque siempre resulta adecuado traer a la memoria la necesaria vinculación y relación de la filosofía moderna –y esto es mérito de É. Gilson– con el pensamiento clásico por la vía de la Edad Media. Una obra fresca, porque la filosofía escotista releva una gran actualidad metafísica y una frescura de ideas que motiva a una permanente revitalización de la atención sobre la realidad. Un libro interesante para el público universitario, tanto para docentes como alumnos. Y, por último, una respuesta concreta a un evento como el VII Centenario de la muerte del beato Juan Duns Escoto, un pensador escudriñador y sutil que nos invita, lejos de una lectura restrictiva de su voluntarismo, a dejarnos guiar por su saber hacer, por su maestría en conjugar como nadie filosofía clásica con pensamiento racional, en un equilibrio bien señalado por Pablo VI –y extrañamente olvidado por otros– con motivo del II Congreso de Teología y Filosofía Escolástica: "Frente a las pretensiones del racionalismo, advierte Duns Escoto que la inteligencia humana y la reflexión filosófica son insuficientes y tienen limitaciones cuando se trata de conocer las verdades por Dios reveladas" (*Alma parens*, AAS 58 (1966), p. 614).

Juan Gómez Solís

Teología

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA, *Colección "Cuadernos de Teología Fundamental"*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas, 2008-2009.

Esta reseña tiene un nombre genérico porque queremos señalar un impulso, una colección, un esfuerzo editorial y de pensamiento que va más allá de títulos concretos. Pero también, a su vez se compone, hasta fecha de hoy, de cinco números de diversos temas que responden fielmente a lo que esta colección pretende ser. A ellos vamos a hacer una breve referencia y de estos cuadernos iremos dando cumplida información en esta sección de la revista. Pero empecemos por hablar de los Cuadernos de Teología Fundamental. Las mejores palabras de presentación de esta iniciativa intelectual y editorial del Instituto Teológico de Murcia OFM, institución académica perteneciente a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma donde se imparte la licenciatura en Teología Fundamental de dicha Universidad, nos la da Francisco Martínez Fresneda en la presentación que él hace de la colección en su página web y que aparece también en la presentación de los nn. 0 y 1 de los cuadernos[1] y que, aún siendo extensa reproducimos porque expresa muy bien lo que el lector puede ver y experimentar:

"Acontecimientos habidos en nuestra historia más reciente, etc. Todo ello sitúa a la teología ante retos nuevos no contemplados en épocas anteriores. Esto también ha afectado a la Teología Fundamental, que versa sobre la credibilidad de la Revelación. En la actualidad se profundiza sobre la veracidad de la fe cristiana y sus relaciones con las demás religiones, la historicidad de la vida de Jesús de Nazaret, su pretensión mesiánica y la universalidad de su mensaje salvador, además de la dimensión subjetiva de la fe, habida cuenta de las nuevas concepciones antropológicas aportadas por las ciencias humanas, etc. Se pretende, pues, ofrecer al mundo contemporáneo, fragmentado en tantas culturas, un sentido de vida que lleva consigo la revelación de Dios manifestada en Cristo Jesús.

La riqueza que entraña el Cristianismo hay que exponerla de una forma razonable y comprensible al mundo actual. Por consiguiente, la Teología debe dialogar con las ciencias y las situaciones de todo tipo que experimentan los pueblos para que el mensaje salvador de Jesús recale en los hombres y suscite la esperanza que tuvo con su presencia en Palestina y la experiencia de su Resurrección en las primeras comunidades cristianas. Los «Cuadernos de Teología Fundamental» pretenden hacerse eco de todo ello. Porque, si es cierta la secularización galopante que observamos en el Occidente cristiano, no lo es menos los deseos de un sentido de vida y una transformación de la sociedad que están contenidos e impulsados por el mensaje cristiano. Muchas veces la dificultad está en acertar con la respuesta adecuada a lo que la sociedad espera del Cristianismo según los problemas que padece y responder a las esperanzas que anida para

1 http://www.itmfranciscano.org/itm/index.php?option=com_content&view=article&id=133&Itemid=102)

transformar las situación actual; otras veces se necesita abrir el horizonte a gentes, pueblos y sociedades encerrados en sus intereses, hambruna y falta de justicia y libertad; algunas situaciones expresan el ansia de relacionarse con un Dios que ayude al hombre a lograr su plenitud y saciar su sed de eternidad, estancada y frenada por diversas circunstancias y ajenas a la propia voluntad.

De todo ello quiere hacerse eco estos «Cuadernos» habida cuenta de la experiencia cristiana de Francisco de Asís y la tradición del pensamiento franciscano, avalado por siglos de reflexión y de diálogo con las culturas más diferentes. La experiencia franciscana del Evangelio y de la vida se sitúa entre la revelación que Jesús hace de la salvación de Dios y las situaciones concretas que viven las gentes en sus culturas. Ella ha sabido establecer una relación y originar diálogos entre la novedad evangélica y las tradiciones ancestrales que transmiten los pueblos y con las que se identifican en la historia con sus interpretaciones sobre su origen, permanencia y final de la historia. La relación entre el sentido de vida que emana del Evangelio y los propuestos por las culturas han producido un fruto evidente en las evangelizaciones llevada a cabo por los franciscanos en América, Asia y África a lo largo de sus ocho siglos de existencia. Y esto debe continuar con el mundo nuevo que se está alumbrando en la actualidad con la interrelación de todos los pueblos surgida por la globalización, que no es sólo un movimiento económico y comercial, sino cultural y religioso. De ahí que estos «Cuadernos» intenten transmitir las nuevas situaciones culturales, los nuevos valores emergentes, las nuevas interpretaciones de la fe cristiana, las nuevas vivencias evangélicas, etc., puestas en diálogo permanente con el contenido de la Revelación cristiana".

Para llevar a cabo esta realidad, cinco números han sido editados, corresponden a los números 0-4 y que presentamos a continuación.

Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *Instituto Teológico de Murcia OFM Centro Agregado de Teología Fundamental*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas (CTF n. 0), 2008, 72 pp. + 12 pp. fotos, 21 x 13,5 cm. ISBN: 978-84-86042-73-8.

El cuaderno número 0 es el inaugural de la colección y se trata de una fundamentación y justificación de la misma, en cuanto que narra y expone el Acto de Inauguración Oficial del Curso 2007-2008, un acontecimiento académico especial, como pone de manifiesto los participantes en el mismo. Y es que en ese curso el Instituto Teológico de Murcia OFM (ITM) pasó de ser un Centro afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Antonianum de Roma a ser un Centro Agregado donde no sólo se imparte la Diplomatura en Teología, sino la Licenciatura, en este caso en Teología Fundamental. Un reto que tiene muchas expresiones y símbolos y en el que los *Cuadernos de Teología Fundamental* es una de sus piezas claves. En este cuaderno coordinado por el profesor de Teología Sistemática en el ITM y en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia, Francisco Martínez Fresneda, se presentan las once intervenciones más o menos breves que tuvieron lugar en dicho acto precedida de una I. *Síntesis histórica de una propuesta teológica para la Orden Franciscana y la Región Murciana* (11-17), escrita por Francisco Víctor Sánchez Gil, OFM tras la *Presentación* (7-9). Las siguientes líneas (II. 19-22) narran el comienzo del Acto de Inauguración del curso 2007-2008,

donde la presencia de múltiples autoridades civiles y eclesiásticas muestra la importancia del momento y la justificación de la publicación. En estas líneas se reseñan algunas de las palabras de realizada por el Cardenal Arzobispo de Sevilla, el franciscano Carlos Amigo Vallejo que centró su homilía en la "caridad intelectual", vocación del pensamiento de la Escuela franciscana y que se define en la exhortación: "Sirve para querer a la gente, para ayudarles a vivir en la caridad y en la verdad" (22). El punto III. *Medalla de Oro de la Ciudad de Murcia* (23-28), nos ofrece los discursos de Miguel Ángel Cámara Botía, Alcalde de Murcia y Saturnino Vidal, Ministro Provincial de la Provincia Franciscana de Cartagena, centrados en la fidelidad que los franciscanos han tenido a la Regla de su Fundador, al espíritu de san Francisco en la tierra que les ha tocado vivir y evangelizar, y de la cual han sido embajadores allí donde el Espíritu del Señor les ha llevado, un ardor evangélico que les ha valido el reconocimiento de sus paisanos. En el apartado IV. *Acto Académico* (29-65), aparecen interesantes líneas que van desgranando las funciones, objetivos, perspectivas y riquezas que supone la nueva andadura del Instituto Teológico de Murcia OFM, como ilustró la conferencia del Acto a cargo de José Rodríguez Caballo, Ministro General OFM: "Sentido de la Facultad de Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Antonianum" (29-42) y a las que se suman el resto de los discursos: las palabras de Johannes Freyer, Rector de la Pontificia Universidad Antonianum (42-44); de Manuel Antón Vidal Sanz, Vicerrector de Relaciones Institucionales y Ciencias de la Salud de la Universidad de Murcia (44-46); de José Ballesta, Consejero de Obras Públicas de la Comunidad Autónoma de Murcia (46-50); de Juan Ramón Medina Precioso, Consejero de Educación, Ciencia e Investigación de la Comunidad Autónoma de Murcia; (50-51), de Juan Antonio Reig Pla, Obispo de la Diócesis de Cartagena (52-54); de Claudio Hummes, Cardenal Prefecto de la Congregación para el Clero (54-56); y, por último, de Pedro Riquelme Oliva, Director del Instituto Teológico de Murcia OFM. La amplia representación del mundo civil, eclesiástico, franciscano y académico son muestra de la importancia del momento vivido y recreado por este interesante Cuaderno 0, de presentación, que concluye con dos Anexos, uno en el que aparece el Decreto canónico de erección del Centro agregado y otro con fotos del acto. Termino citando unas palabras del Director en el que cabe entender, también, el por qué de los Cuadernos, y de este número 0, y de los que le siguen y seguirán: "la fe debe dialogar con la cultura contemporánea, porque hay que demostrar su credibilidad en medio de nuestro mundo, para presentar como razonable la salvación cristiana. Entonces caen bajo el paraguas de nuestra disciplina todos los temas que conforman e interesan a las mujeres y hombres de nuestra cultura. Esto lleva consigo integrar en la exposición teológica aquellas ciencias que trabajan por el desarrollo de la vida y por la dignidad humana. Realmente es una tarea apasionante" (65).

Rafael SANZ VALDIVIESO, *Sobre la Tolerancia y el Pluralismo*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas (CTF n. 1), 2008, 84 pp., 21 x 13,5 cm. ISBN: 978-84-86042-75-2.

El cuaderno n. 1 realiza una interiorización en un tema de gran actualidad, anuncio de lo que pretenden estos cuadernos como ya se ha señalado, hacer presente la realidad del hombre del siglo XXI. El tema aborda uno de los temas más candentes de la Europa

actual, una realidad que los españoles nos hemos encontrado casi de golpe y que en la región murciana, sede de la colección, forma parte del paisaje humano de una forma ineludible. A esta situación *de facto* hace frente el profesor de Sagrada Escritura del ITM y de Patrología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, Rafael Sanz de Valdivieso. Un valioso análisis con un gran valor intrínseco: el de la tolerancia desde el mundo de la axiología, sobre todo porque lo que se plantea viene a ser un debate desde las ideas, no desde el debate del movimiento de personas transfronterizo. Por eso, por suscitar la reflexión ante un mundo paradójicamente multicultural en la realidad de la calle y cuyos dirigentes mediáticos y políticos quieren homogeneizar a toda costa, cabe nada más que felicitar al autor por su rigor, claridad y valentía en la apuesta humana y teológica. Sólo desde ese carácter cabe entender, bajo el punto de vista del que escribe estas líneas, la tolerancia, un concepto que está ya superado en la vida de los hombres, pero no en la mentalidad de las instituciones. Y el autor realiza al respecto una mirada realmente evangélica que desarrolla a través de los diferentes capítulos o apartados que señalamos. Tras la *Presentación* (7-8) de carácter general sobre los cuadernos, la *Introducción* (9-12) y los 1. *Preliminares: los términos* (13-21) realizan las precisiones conceptuales y temáticas. Partiendo de la situación actual de un mundo en el que las fronteras políticas no cumplen toda la función tradicional (2. *Tolerancia y tensiones en el mundo globalizado*, 21-26) y en el que desvela la cara humana y personal de los datos geográficos y análisis sociopolíticos 3. *Tolerancia y comportamientos*, 27-31), el autor pasa a una interesante revisión histórico-teológica que desgrana en los siguientes puntos y con los que pretende "encontrar en los datos de la historia una ayuda para comprender la tolerancia, rastreando también sus formas o sus crisis, y dirigiendo nuestra atención a lo que nos pueda decir la Sagrada Escritura y su interpretación en el tiempo, así como a los aspectos positivos de la tolerancia y del pluralismo que son aplicables a nuestro tiempo" (40): 4. *Tolerancia y pluralismo: breve historia* (31-40); 5. *Tolerancia: diferentes aspectos* (41-55); y 6. *Tolerancia después de Trento* (55-64). El último punto antes de las 8. *Conclusiones* 74-84) señala algo que es esencial en todo el discurso, y que está en el núcleo del mensaje cristiano: la centralidad de verdad y axiológica que se desprende de la fundamentación de toda actitud en la persona y su dignidad (7. *Tolerancia y dignidad humana*, 64-74): "El valor central de la persona y de su dignidad es la base de la tolerancia y de la aceptación de la igualdad común de derechos y deberes que toca a todos y todos deben tener en cuenta. En cuanto virtud, está abierta a las verdades de la fe que caracterizan al ser humano como persona, creada por Dios, con libertad y dotada de conciencia y razón" (70). Evangelizar, educar, realizar cultura desde la tolerancia encuentra en este vértice su sentido. Felicidades al autor por esta reflexión, en un mundo tan intolerante, sobre todo, por parte del poder.

José Luis PARADA NAVAS, *Apuntes de Bioética*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas (CTF n. 2), 2008, 92 pp., 21 x 13,5 cm. ISBN: 978-84-86042-76-9.

El segundo número de la colección hace frente a otro de los retos a los que la sociedad occidental se está haciendo frente, aunque algunas veces parece al contrario; desvía su mirada: el tema de la bioética. Es difícil abordar con lucidez estos temas por

la complejidad de los mismos, complicado resulta no caer en falacias naturalistas, en esencialismos, en positivismos reduccionistas, o dejarse desviar por el sentimentalismo. Buscar el equilibrio es tremendamente complicado y fácil caer en la complacencia y dejarse llevar por la ideología. Ante este reto se enfrenta, decimos ya que con solvencia, el profesor de Teología Moral del ITM y profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia, José Luis Parada Navas. En la 1. *Introducción* (7-12) el autor señala los tres acontecimientos o factores que han llevado a esta reflexión: los avances biotecnológicos, los cambios operados en el concepto de salud y su repercusión en la persona, y la desconfesionalización y desdeontologización de la ética familiar. Estas circunstancias han motivado a cultivar la bioética de forma muy especial, por eso el autor comienza a explicar qué es esta disciplina, qué significa (2. *Planteamiento de la Bioética*, 13-36), lo que lleva a mirar sus *Antecedentes*. Tras esta útil y cuidada introducción, José Luis Parada ataca la pluralidad de miradas de la bioética, pues aunque el objeto de reflexión sea un hecho basado en la materia y la ciencia, no deja de ser una reflexión y construcción humana que suscita desiguales ópticas o como expresa con claridad el título del capítulo 3, diferentes *Paradigmas de la Bioética* (37-65): bioética principialista, bioética personalista y bioética abierta al trascendente. Termina este tercer capítulo enunciando los núcleos configuradores de la Bioética: Control de natalidad, Aborto, Fecundación asistida, Donación de óvulos y embriones, Madres de alquiler, Elección de sexo, Congelación de esperma y óvulos, Congelación de embriones, Investigación experimental con embriones humanos, Gestación de embriones humanos en especies no humanas, Clonación, Diagnóstico prenatal, y Esterilización de retrasados mentales. Pero la diferenciación de miradas no puede suponer en el moralista y en cualquier persona una relativización de las opciones y el autor afronta los 4. *Retos actuales de la Bioética* (67-86), a partir de la repercusión de los avances científicos, la crisis de valores y, por lo tanto, la necesario revalorización de los valores en la Bioética. Todos estos aspectos reforzados por la transformación de las ciencias biosanitarias y las diferentes aportaciones de la ética exigen una clarificación que como se apunta en las *Conclusiones* (87-89): "La Bioética tiene que defender que la realidad no es algo subjetivo, sino que hay en toda realidad algo objetivo, que indicará el plano axiológico. La dignidad de la persona depende no sólo de su cuerpo, sino de su espíritu que la hacen singular, única e irrepetible, es decir, toda persona tiene algo de indecible, de misterio, que configura un espacio inviolable. La persona es confiada al cuidado y responsabilidad de la propia libertad" (87). Finaliza con el credo bioético de Van Rensselaer Potter (90) y, como otros cuadernos, con una bibliografía (91-92).

J. Silvio BOTERO GIRALDO, *La familia cristiana: misterio humano y divino*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas (CTF n. 3), 2009, 92 pp., 21 x 13,5 cm. ISBN: 978-84-86042-78-3.

El ser humano se desarrolla en contextos de socialización, y el fundamental ha sido y es la familia, pero el diseño, al menos intelectual, de la misma no es una cuestión clarificada por muchos motivos, difícil de entender en las personas, que muchas veces son ellas víctimas de la propia confusión. Se hace necesario reflexionar con seriedad, claridad, y honestidad humana y teológica esta realidad celular en la estructura social.

Para ello nada mejor que un auténtico especialista en la materia, el profesor de Teología Moral en la Academia Alfonsiana de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma: J. Silvio Botero Giraldo, autor que siempre nos transmite reflexiones brillantes, creativas, humanas, teológicas y, en fin, profundamente cristianas de la familia. Tras una breve 1. *Introducción* (7-8), el autor sitúa en 2. *Problema de la familia. 'Tercera ola'* (9-23) la situación actual dibujada por la diversificación de modelos: "Dentro de esta diversidad de familias, las más frecuentes en Occidente parecen ser éstas: la familia tradicional y la familia nuclear; los viudos (as) con familia, los divorciados y los divorciados vueltos a casar o familias recompuestas; las parejas que han adoptado niños, las madres solteras, las parejas que han tenido hijos a través de la fecundación 'in vitro' o fecundación asistida, las familias de huérfanos, las parejas 'gay' con adopción, las parejas formadas por 'transexuales', las parejas unidas por simple unión consensual o por matrimonio civil, las 'comunas' de familias que conoció el régimen comunista en su tiempo, etc. Estos tipos de familia continuarán aumentando en virtud del clima de 'permisivismo' social y jurídico que reina en el ambiente presente" (10). ¿Qué hacer, cómo pensar humana y teológicamente? La respuesta la encontramos en este tratado en el que se pregunta el autor si *¿Es posible la convergencia hacia un 'modelo ideal'?* (c. 3, 25-40) y contesta positivamente en el capítulo cuarto: *Una convergencia a partir de valores humanos y cristianos* (41-55), mediante la asunción y potenciación de realidades universales, los valores humanos: amor, sexualidad y sacramentalidad y los valores humanos convergentes: comunidad de personas, comunidad conyugal como Iglesia doméstica, la familia como icono de la Trinidad. En *Conclusión* (57-60) señala el profesor: "La perspectiva de convergencia «hacia el modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio» está planteada ciertamente; hace falta alimentarla con nuevas reflexiones y acciones pastorales; hace falta estimularla con audacia evangélica; de esta manera se podrá contribuir también a la realización del deseo de Cristo de que haya un solo rebaño bajo un único Pastor. La perspectiva de convergencia «hacia el modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio» está planteada ciertamente; hace falta alimentarla con nuevas reflexiones y acciones pastorales; hace falta estimularla con audacia evangélica; de esta manera se podrá contribuir también a la realización del deseo de Cristo de que haya un solo rebaño bajo un único Pastor" (60). Este cuaderno es una guía imprescindible para la pastoral familiar actual.

Cesáreo GUTIÉRREZ ESPADA, *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas (CTF n. 4), 2009, 21 x 13,5 cm. (en prensa).

Aunque está en prensa todavía, tenemos acceso al contenido del que será el número cuarto de estos cuadernos y que estará publicado cuando estas líneas salgan a la luz. De nuevo un tema candente al que el Instituto Teológico de Murcia da respuesta en esta colección, esta vez por medio del profesor Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universidad de Murcia, Cesáreo Gutiérrez Espada. Caído el telón de acero surge la sensación de que en el seno del Islam aparece una nueva amenza (acaso el traslado y consecuenccia colateral de la misma que antes), que tiene un nombre real y que es conocido por todos bajo el nombre de fundamenta-

lismo islámico y posee un lema: la Yihad. Pero ¿sabemos qué es?, ¿comprendemos su significado?, ¿abarcamos a leer adecuadamente este concepto en una religión donde todo es religioso, nosotros que hemos construido nuestras sociedades desacralizándolas? El autor responde a estas preguntas, no planteadas así por él, pero que descansan en nuestras mentes, desde un estudio del derecho islámico del que muestra toda su pericia y conocimiento informando previamente al lector sobre el Islam y su Ordenamiento jurídico (cap. 1), para introducirse de forma más precisa en (cap. 2) *el* yihad *en el Derecho islámico clásico* (*fiqh*), del mismo modo que en la evolucion del concepto jurídico-religioso: (cap. 3) *El reformismo religioso en el Islam y su concepción sobre el* yihad, y lo que el autor denomina *la concepción "islamista" del mismo* (cap. 4), una ampliaicón del concepto desde una intepretaicón restricitva o fundamentalismo del mismo que tiene como respuesta, tan interesante como aún lejana (cap. 5) *El neoreformismo en el Islam*. A pesar de la lejanía real del movimiento reformista con respecto a los centros de poder y educativos, sin embargo está en su seno capitalizar una intepretaicón del concepto jurídico del *yihad* acorde a las palabras del erudito y pensador M. Fethullah Güllen que nos recuerda en la *Conclusión* el profesor murciano: "Los musulmanes deben decir 'en el verdadero Islam, el terrorismo no existe'. En el Islam, matar a un ser humano es un acto tan grave como la incredulidad (…). Nadie puede emitir una fatua sobre este asunto. Nadie puede ser un terrorista suicida (…). Incluso en situaci´n de guerra –cuando es difícil mantener un equilibrio– eso no está permitido en el Islam".

No podía terminar esta reseña compartida de los primeros números de los CTF, sin felicitar colectivamente al Instituto Teológico de Murcia OFM y la institución que representa y a la que está agregada, la institución franciscana Pontificia Universidad Antonianum de Roma, a la Universidad de Murcia que apoya la publicación, así como a cada uno de los autores por el esfuerzo que han realizado y realizan, toda vez que es una colección sin ánimo de lucro que se ofrece a todo aquel lector que quiera hacer de la reflexión una forma de ejercer su humanidad, de compromiso con la sociedad en la que está viviendo y a la que sirve como persona, con celo pastoral y desde la caridad evangélica. Una iniciativa valiente y profundamente franciscana que llena un hueco por la libertad y que se ofrece desde la ausencia de ideologización provocando en el lector inteligente la alabanza. Este espíritu se acrecienta además en el afán por la comunicación que se expresa en el blog que intercomunica lectores con autores y donde se pueden descargar en red los cuadernos (http://www.itmfranciscano.org/itm/). Gracias a los impulsores que tiene ánimo universal pero nombres y apellidos muy concretos. Felicidades.

Manuel Lázaro Pulido

Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca (Fuentes documentales, n. 2), Salamanca, 2008, 429 pp., 21 x 15 cm. ISBN: 978-84-7299-790-5

El Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca ha inaugurado una nueva colección llamada "Fuentes documentales" con muy buen pié. Y no

es exagerado decir esto cuando encontramos obras, que al caer en las manos del lector y el investigador, se reconocen como el resultado de un gran trabajo y ya descansan en la Biblioteca en el apartado de "Obras de referencia". Llevar una obra a este privilegiado lugar necesita de competencia y conocimiento, y de ello hace mucha gala su autor: Miguel Anxo Pena González. El vigués y franciscano capuchino es un verdadero especialista sobre la temática del libro que presentamos: "La Escuela de Salamanca", "La Segunda escolástica"… en fin, el pensamiento filosófico-teológico-jurídico de la Edad de Oro, o en palabras del autor, a lo que nos referiremos más tarde: "El pensamiento hispánico". Varios son los estudios y obras que ha consagrado el profesor de Teología e Historia de la Espiritualidad en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, Dr. en Teología Dogmática (UPSA) y en Historia Moderna (USAL), desde que publicara su primer gran estudio, fruto de su primera tesis doctoral: *Francisco José de Jaca. Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano* (Madrid, CSIC, 2002), al que le siguió: *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispánico* (Salamanca, UPSA, 2003). El autor, como se reconoce en el propio libro, viene desarrollando dos líneas principales de investigación, que se dejan entrever en sus trabajos de manera explícita. Una es la reflexión sobre la esclavitud negra en la América Hispana; otra el pensamiento hispánico de los siglos XVI y XVII en ambos mundos. Reflejo de esta segunda línea de investigación es la obra que presentamos; una obra que se entiende ella misma "como un apoyo docente, de corte interdisciplinar, para acercarse a la compleja problemática del tema y sus múltiples proyecciones e interpretaciones". Ya desde el principio podemos aventurar que el propósito está más que cumplido y se deja notar en el diseño de la obra cuyas intenciones quedan perfectamente reflejadas en la *Introducción* (especialmente en las pp. 10-11), el límite puesto por el propio autor ha sido el mes de enero de 2008 como límite bibliográfico por lo que se dejará ver algunas carencias de referencias de aquellas revistas que siendo del año 2008 todavía no habían salido de las imprentas. Pero el libro no es sólo un elenco bibliográfico es algo más.

El libro en cuestión consta de cinco secciones, de las cuales dos son centrales. Comienza con una ya citada *Introducción* (pp. 9-11) donde se precisa la etiología de la obra, se expone brevemente la metodología y se fijan los límites de la misma, con gran coherencia. Le sigue la sección *Siglas y Abreviaturas* (pp. 13-16), en otros tipos de trabajo esta sección, siendo útil, no merecería más comentario. Sin embargo, a la utilidad de este apartado se le debe sumar la información que nos transmite sobre la calidad de un trabajo que pretende mostrar las referencias bibliográficas sobre un periodo tan importante del pensamiento occidental. Efectivamente, hemos contabilizado hasta 150 publicaciones periódicas que sustentan la bibliografía presentada, algunas tan conocidas como "*Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Archives de Philosophie, Archivo Teológico Granadino, Bulletin Hispanique, Ciencia Tomista, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Estudios Eclesiásticos, Journal of the History of Ideas, La Ciudad de Dios, Razón y Fe, Revista de Teología, Revista Española de Derecho Internacional, Revue Néoscolastique de Philosophie, Salmanticensis, Scholastik, Studia Histórica*, entre las más significativas" (p. 10).

De gran interés resulta el texto que antecede a la bibliografía que nos presenta el autor. Se trata de un trabajo ya en parte publicado en la revista *Salmanticensis* [52 (2005) 69-119], donde bajo el título *Aproximación histórica al concepto de «Escuela de Salamanca»* (pp. 17-66) desarrolla dos tesis fundamentales. La primera es de orden histórico, y la segunda de orden conceptual y ambas atañen a problemas de tipo historiográfico. Histórico o temporal supone la pregunta sobre la continuidad dentro de lo que venimos con frecuencia designando "Escuela de Salamanca", si podemos hablar de una o más etapas y si es así si podemos mantener –esa es la segunda cuestión– una conceptualización que evite los reduccionismos sobre qué sea la "Escuela de Salamanca", y, de forma general, afecta a la designación de esta época caracterizada por diversos nombres. En fin, el estudio intenta acercarnos al concepto de "Escuela de Salamanca", clarificando el término, su validez y ello presentando un recorrido histórico que va desgranando la evolución y los diferentes contextos que ha sufrido desde su inicio dicha realidad. El capítulo va siguiendo un orden temporal de la problemática que sigue los siguientes hitos: *1. Antecedentes: el siglo XV* (pp. 18-25), *2. Momento de reflexión: el siglo XVI* (pp. 25-43), *3. El amplio espectro histórico: ss. XVII-XVIII* (43-50), *4. La fragmentación definitiva: el siglo XIX* (pp. 50-52), *5. La restauración en dos momentos: 1910-1936 y 1936-1950* (pp. 52-59), *6. Consolidación y abuso de un Término: 1951-1989* (pp. 59-62), *7. Delimitación del concepto: 1989-2004* (pp. 62-65). Tras mirar los diferentes momentos temporales que han ido configurando en sus diversos modos el concepto y, en último lugar, las *8. Conclusiones* (pp. 65-66) recapitulan la precisa exposición. Así en los seis puntos en los que se desglosa el corolario de este estudio introductorio se vierten ideas que podríamos resumir con el texto del punto 2, amén de ser injustos: "2. Por lo mismo, podremos aceptar el uso del concepto «Escuela de Salamanca», siempre que no se haga una lectura reduccionista, teniendo en la Teología su origen y razón de sentido, al socaire de la cual se desarrollan también otras disciplinas, como la filosofía o los cánones". De este modo el autor nos invita a mirar el contexto histórico y los diversos ejes que se cruzan –la Iglesia y la Monarquía Hispánica– a la hora de valorar qué es "La Escuela de Salamanca", como momento de concreción del pensamiento católico hispano. El estudio rinde homenaje y explicación al título de la obra.

Al fin, el objeto central del libro, la *Bibliografía sobre la(s) Escuela(s) de Salamanca* (pp. 67-405). Se trata de 6101 citas bibliográficas que siguen un orden alfabético ordenado por la primera letra del apellido del autor y que se encuadran de forma sistemática en el valiosísimo apartado *Descriptores temáticos* (pp. 407-429), con lo que se clausura la obra y donde podremos ver de forma clara las referencias de los diferentes autores y temas fundamentales de este período tan apasionante y vital dentro del desarrollo de la historia de las ideas (teológicas, morales, filosóficas, jurídicas y económicas) del pensamiento occidental. Felicidades al autor y al Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, un servicio que siempre provoca que nos reconciliemos con esta universidad salmantina.

Manuel Lázaro Pulido

Jean-Marie PLOUX, *¿Es tiempo de cristianismo?*, Madrid, PPC, 2008, 314 pp., 22 x 14'5 cm. ISBN: 978-84-288-2058-5

El diálogo con la cultura actual es una exigencia que nace de la inquietud humana por las preguntas y de la propia fe, pues la fe también se entiende como "creadora de cultura y fuente inspiradora de ciencias, letras y artes" (Motu proprio "*Inde a Pontificatus*", art. 1). Ahora bien, no cabe duda que esta legítima y justa afirmación se convierte en reivindicación en los tiempos actuales. En este sentido, el Pontificio Consejo de la Cultura realizaba en 2004 un análisis de la situación en el que ese diálogo ha de tomar forma en el siglo XXI en los siguientes términos: "Los sueños de un futuro mejor para la humanidad, característicos del cientificismo y del movimiento de la Ilustración, del marxismo y de la revolución del '68, han desaparecido, y en su lugar ha aparecido un mundo desencantado y pragmático [...] Las esperanzas de un futuro mejor han desaparecido para muchos hombres y mujeres, que se repliegan desencantados sobre un presente que con frecuencia se presenta oscuro, ante el temor de un futuro todavía más incierto. La rapidez y la profundidad de las mutaciones culturales que han tenido lugar en los últimos decenios, son como el trasfondo de una gigantesca transformación en numerosas culturas de nuestro tiempo" *(¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Documento final de la Asamblea Plenaria, 2004). Esta afirmación es una puesta al día que nace de la inquietud expresada en *Gaudium et spes* donde ya se veía con nitidez que "muchos de nuestros contemporáneos no perciben de ninguna manera esta unión íntima y vital con Dios o la rechazan explícitamente, hasta tal punto que el ateísmo debe ser considerado entre los problemas más graves de esta época y debe ser sometido a un examen especialmente atento" (*Gaudium et spes*, 19). Sin embargo, las situaciones expresadas en el Concilio Vaticano II y las del Pontificio Consejo de la cultura expresaban una misma preocupación y un desarrollo diferenciado. El momento intelectual conciliar reflejaba una situación extrema de las consecuencias del hombre moderno, aquel que estaba ya siendo sustituido por otro tipo de hombre, que es el que sustenta el análisis del 2004, un hombre que ya vivencia existencialmente y de manera fragmentada, aquello que en la década de los sesenta no era sino casi un juego racional.

Cara a cara con este desafío intelectual, cultural, social y vital, en una época en el que el diagnóstico se ha complicado, y en el que el hombre contemporáneo ha sobrepasado la modernidad, el autor del libro que presentamos, Jean-Marie Ploux, sacerdote de la Mission de France, nos presenta un análisis en el que, precisamente, intenta dar respuesta interpretativa a aquello que en el Concilio fue una intuición y que el siglo XXI vive como una experiencia cotidiana: la situación de cambio en la que vive el hombre con lo que ello supone de pérdida de seguridades, o lo que es lo mismo, en sus palabras: la era de la Relatividad.

Efectivamente, nuestro autor ha constatado en sus estudios y en su labor pastoral que le ha llevado por diferentes países como Argelia o Egipto, que el hombre no sólo piensa sin un logos fuerte –más allá de una óptica omnicomprensiva–, sino que vive en permanente encuentro con otras culturas. Esto supone un reto para el hombre creyente y para la misión de la Iglesia. "¿Cómo vivir, comprender y explicar la fe cristiana cuando la misión de la Iglesia nos conduce a realizarla en culturas e ideologías que le son extrañas?", se preguntaba el autor en *Le Christ aventuré* (Desclée, 1985). Catorce

años más tarde (la edición original se editó en 1999, Les Éd. de l'Atelier) da respuesta bajo la forma de ensayo a esta pregunta, de una manera fiel a la realidad, pero no descarnada; realista en la exposición, a la par que esperanzada en la intención. Si es cierto que el hombre de hoy vive una situación de relativismo, no es menos cierto que ello no debe condicionar la esperanza de la Iglesia. Y si el cambio y la transición es una condición de la historia humana, también lo es la actual.

Jean-Marie Ploux nos presenta en este libro un panorama amplio, ambicioso, pero expuesto de forma sintética y sencilla –que no simple– de lo que podríamos denominar la memoria del hombre de Occidente. El carácter esquemático del mismo le lleva a tipificar la historia occidental en tres respuestas culturales que se han ido sustituyendo (cf. un esquema sintético lo tenemos en las páginas 34-35). Épocas que vertebran la obra, dividida en tres partes. La primera época está caracterizada por la *Tradición*. La segunda, nacida en el Renacimiento y bajo el espíritu de la Reforma, expresa en su denominación su propio carácter: la *Modernidad*. El tiempo actual intuido en la doctrina conciliar y vivida en el tiempo presente, se caracteriza por ser el tiempo de la *Relatividad*. Con esta denominación expresa lo que conocemos normalmente por postmodernidad, en el carácter crítico de la modernidad, y desde la vertiente epistemológica como complejidad (Edgar Morin). De la mano de Michel Serres (*Le Tiers instruit*) expresa la necesidad que este tiempo ha demandado de una razón que traspase la razón científica e instrumental, una "segunda razón" que dé cuenta de la primera, no en sus presupuestos racionales sino en sus experiencias culturales. El autor encuentra así una oportunidad, de forma cristianamente esperanzada, de realizar un encuentro cultural, y aquí propone el cristianismo como tiempo propio de existencia. No se trata de un cristianismo que pasó, sino que pasea por la vida constantemente. El tiempo de la Relatividad puede ser desastroso, generar inseguridad, incertidumbre…, pero también es oportunidad de mirar con "una nueva lucidez", lugar de diálogo, ya que "a lo largo de toda la historia cristiana el diálogo con las culturas y los otros caminos humanos será el lugar, abierto o no, de la revelación (p. 291). PPC nos regala con este libro un bello análisis, lleno de esperanza y a la par sentido de la realidad, escrito bajo un lenguaje asequible, que merece ser leído.

Pero… ¿Y si no reinara ya Protágoras, sino Gorgias Leontino?, es decir, ¿y si la situación se expresa mejor en términos de nihilismo que de relativismo como nos dice el autor?, entonces ¿cómo afrontar el diálogo relacional cuándo la palabra no vale nada? Quizás debamos fundamentar la palabra y el *logos* humano con el *logos* y la Palabra de Dios, pero eso ya supondría otro ensayo.

Manuel Lázaro Pulido

TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*, Traducción, introducción y notas de Cruz González Ayesta, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 190), 2006, 52 pp., 24 x 17 cm. ISSN: 1137-2176.

Cruz González-Ayesta nos presenta la traducción de la cuestión 29 del *De Veritate* de santo Tomás de Aquino. Con ello se añade un peldaño más en la labor que la Univer-

sidad de Navarra realiza respecto del conocimiento del pensamiento medieval en general y del tomista en particular, realizando la traducción de uno de los textos del Doctor Angélico. Es una traducción que se añade a un trabajo más general, pues representa el complemento perfecto de esa gran herramienta que representa el *Corpus Thomisticum* en el que están vertidos en latín los textos del santo dominico y se inscribe dentro de una serie de traducciones del *Corpus* de santo Tomás que pueden hallarse en la Colección Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria. En este sentido entendemos que la obra que presentamos no se publique en edición bilingüe. Y queremos señalar la pertinencia de esta clase de traducciones —en especial la que se nos presenta en un español muy asequible que equilibra fidelidad al texto latino, lenguaje filosófico y lenguaje literal moderno— que facilitan la comunicación del pensamiento tomista, siempre de actualidad y llamado a su reactualización por parte de unas generaciones, las contemporáneas, que inflaccionadas por el dominio del inglés, ven en el latín un escollo demasiado severo siquiera para acercarse a los conceptos de la escolástica. A esta razón ya de por sí suficiente para felicitar al autor de la traducción y a la editorial, se le suma la importancia en el quehacer teológico del tema tratado en el que Cristología, Soteriología y Sacramentología se ven implicados de forma diversa.

La última cuestión de las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad* se centra, a través de ocho artículos, en la "Gracia de Cristo" y eso es así entre otras razones porque lleno de gracia, Jesucristo desborda verdad, como indicara uno de los textos neotestamentarios que iluminara en el Medioevo el acercamiento a Jesucristo: "Y la Palabra se hizo carne... lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14, cf. *De Veritate*, q. 29, a.1, s. c. a: "*vidimus eum plenum gratiae et veritatis*"). Efectivamente, la sabiduría infinita de Dios se aglutina en quien siendo su Hijo es verdadero Dios y verdadero hombre, por lo que toda verdad en su fundamento divino y su aprehensión humana está presente en Él. La cuestión que santo Tomás nos presenta arranca de la necesidad de dar una respuesta a la conexión que en la persona de Cristo se da entre su naturaleza y la obra salvífica, unión nacida de la encarnación que en la preescolástica había experimentado una separación. La naturaleza increada y creada supone la expresión de la relación existente entre el Padre y el Hijo. Santo Tomás da explicación a esta cuestión utilizando las herramientas teológicas de la época que tienen en cuenta la Biblia, la doctrina patrística y la inspiración de Pedro Lombardo, añadiendo para ello las herramientas filosóficas dogmáticas de la época representada por el agustinismo, a la que se le suma la filosofía, en su tiempo contemporánea, de Aristóteles. Terminamos con una frase de la introducción, donde sucintamente se señalan las líneas maestras del texto, que resume la problemática que señalamos: "Santo Tomás tiene en cuenta la tensión que dimana de la propia condición de Cristo como Verbo encarnado, es decir de la unión hipostática... De ahí que, de un lado, se incida en la necesidad de la gracia, y de otro en la especificidad de la gracia de Cristo" (p. 5).

Juan Gómez Solís

PRESENTACIÓN DE AUTORES

Domingo Barbolla Camarero (Burgos, 1958). Profesor Titular de Antropología Social, Dpto. de Psicología y Sociología de la Educación, Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Es autor de varios libros sobre inmigración, destacando*: Inmigración marroquí en la zona de Talayuela 1992-1996 (2001),* e *Inmigración y vivienda en Extremadura: ejemplarizando el materialismo cultural (2006).* Dirección: Av. Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf.: 927 257 050 Ext. 7621. Fax: E-mail: barbolla@unex.es

Mons. Francisco Cerro Chaves (Malpartida de Cáceres – Cáceres, 1957). Obispo de la diócesis de Coria-Cáceres. Doctor en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y doctorando en Teología de la Vida Consagrada en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha sido profesor de Teología Espiritual en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. Dirección: Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 1. E-10003 Cáceres. Teléf.: 927 245 250. Fax: 927 214 024. E-mail: trcoriacaceres@eresmas.com

Fátima Cotano Olivera (Zafra – Badajoz, 1978). Doctoranda en Historia. Actualmente realiza la tesis. Universidad de Extremadura. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia Medieval. Avda. de la Universidad s/n. E-10071 Cáceres. Correo electrónico: fcotano@unex.es

Mª del Carmen Díez González (Zamora, 1952). Profesora de Historia del Arte, Dpto. de Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura. Dirección: Avda. Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf.: 927 257 400 Ext. 7778. E-mail: carmendg@unex.es

María del Rosario Encinas Guzmán (Leganés – Madrid, 1952). Catedrática de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Profesora de Antropología Biológica de la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Coordinadora del Centro de Orientación Familiar (COF) de la Diócesis de Coria-Cáceres. Miembro de la Delegación Diocesana de Pastoral de Familia y Vida y Vicepresidenta de la Asociación Educativa para el diálogo fe-cultura "Hombre Nuevo" de Cáceres. Dirección: Campus Universitario, Avda. de la Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf. 927 257 050. E-mail: mraencinas@unex.es

Segundo Miguel Fresneda Corchado (Alcalá de Henares – Madrid, 1945). Profesor-Catedrático de Instituto de Lengua y Literatura. Licenciado en Ciencias Religiosas. Colaborador de varias delegaciones diocesanas, entre ellas de la D. Episcopal de Medios de Comunicación Social.

José Ángel García Cuadrado (Murcia, 1963). Profesor de Filosofía del hombre y Metodología; Decano de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Dirección: Universidad de Navarra, E-31008 Pamplona (Navarra). Teléf.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 33. E-mail: jagarcia@unav.es

Manuel Lázaro Pulido (Barcelona, 1970). Investigador en la Universidade do Porto. Profesor de Filosofía en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres. Director y profesor de Filosofía en el Instituto Superior de Ciencias Religosas "Santa María de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: mlazarop@institutocr.com

Francisco León Florido (Casariche – Sevilla, 1955). Profesor en el Departamento Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia) en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Dirección: Facultad de Filosofía, Despacho 34.1, Ciudad Universitaria s/n, E- 28040 Madrid. E-mail: fleon@filos.ucm.es

Miryam Librán Moreno (Cáceres, 1973). Profesora de Filología Clásica en la Universidad de Extremadura. Dirección: Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Extremadura, E-10071 Cáceres. Teléf.: 927 257000. E-mail: mlibmor@unex.es

Miguel A. Martín Sánchez, (Salamanca, 1978). Doctor en Pedagogía por la Universidad de Salamanca. Profesor del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura, área Teoría e Historia de la Educación. Dirección: Facultad de Formación del Profesorado. Profesor invitado en el Instituto Superior de Ciencias Religosas "Santa María de Guadalupe". Dirección: Campus universitario. Avenida Universidad s/n. E-10071, Cáceres. Teléf.: 927257050. E-mail: miguelmartin@unex.es

Omar Merzoug. Doctor en filosofía realizando una tesis sobre Averroes, ha colaborado en numerosas revistas, así es analista literario y miembro del Comité de redacción de la revista francesa *Le quinzaine littéraire*. Entre su labor investigadora y literaria podemos destacar sus trabajos sobre el gran poeta en lengua árabe representante del pensamiento hedonista y epicúreo Abû Nuwâs, sobre todo la traducción y el prefacio del libro *Poèmes bachiques et libertins* [Abû Nuwâs (préf. et trad. Omar Merzoug, calligraphies Lassaâd Métoui), *Bacchus à Sodome : poèmes*, Paris Méditerranée, Paris, La Croisée des chemins, Casablanca, 2004, 153 pp.]. E-mail: omar.merzg@voila.fr

Florentino Muñoz Muñoz (Coria - Cáceres, 1942). Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres y en el Instituto Superior de Ciencias Religosas "Santa María de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: flore_ntino@teleline.es

Mª Ángeles Pérez Álvarez (Almería, 1951). Profesora Titular de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Lenguas Modernas y Literaturas Comparadas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario, Avda. de la Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf.: 927257000, Fax: 927257401. E-mail: maperez@unex.es

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño (Cáceres, 1963). Profesor de Historia de la teología, Antropología teológica y Patrología en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres y en el Instituto Superior de Ciencias Religosas "Santa María de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: RAMONPINERO@telefonica.net

Rafael Ramón Guerrero (Granada, 1948). Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe, Dpto. de Filosofía III, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro titular de la *Société International d'Histoire des* Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques (París, Francia). Dirección: Edificio A de Filosofía, Despacho 300.1, Ciudad Universitaria Ciudad Universitaria, E-28040 Madrid. E-mail: ramguera@filos.ucm.es

Mª José Rebollo Ávalos (Cáceres 1968). Profesora Asociada del Departamento de Lenguas Modernas y Literaturas Comparadas. Profesora de Lengua, Literatura y Cultura árabes en

la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario, Avda. de la Universidad s/n, E-10071 Cáceres. Teléf.: 927257000, Fax: 927257401. E-mail: rebollo@unex.es

José Ignacio Urquijo Valdivielso (Llodio – Álava, 1960). Profesor de Antropología Filosófica en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas "Santa María de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: urkival@telefonica.net

Alejandro de Villalmonte, O.F.M.Cap. [Moisés González del Blanco] (Villalmonte – León, 1921). Ha sido profesor de Teología dogmática en el Teologado Ofmcap de León (1947-1955; 1963-67); de "Antropología Teológica" en la Universidad Pontificia de Salamanca (1967-1980); en el Instituto Teológico "Gaudium et Spes", (Salamanca 1970-1990); en la Facultad Teológica de San Esteban (Salamanca 1989-1991) y profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Lisboa (1970-1978). Dirección: Convento del Stmo. Cristo de la Agonía en Salamanca. OFM Cap., provincia del Norte, c/ Ramón y Cajal, 13. E-37002 Salamanca. Teléf.: 923 263 707. E-mail: capuchinos1@teleline.es

INTERCAMBIO DE REVISTAS - JOURNAL EXCHANGES

Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología. Facultad de Teología de Catalunya, Instituto de Teología Fundamental. Barcelona.

Agora. *Papeles de Filosofía*. Dep. de Filosofia e antropolxia social y loxica e filosifa moral de la Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Alcántara. Institución Cultural El Brocense de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.

Almeriensis. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra Tarraconensia. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Anales Valentinos. Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Sección diócesis). Valencia.

Anuario de Historia de la Iglesia. Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.

Antigüedad clásica y cristianismo. Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Archivo Dominicano. Archivo e Instituto histórico de la provincia dominicana de España. Salamanca.

Archivo Teológico Granadino. Facultad de Teología de Granada. Granada.

Ars Brevis. Universitat Ramón Llull. Barcelona.

Ars et Sapientia. Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cáceres.

Asidonense. Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense de la diócesis de Asidonia-Jerez. Jerez de la Frontera (Cádiz).

Auriensia. Instituto Teológico "Divino Maestro" de Ourense. Orense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

Bulletin Bibliographique. Centre de Documentation et d'Archives de Lyon, Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM). Lyon (Francia).

Burgense. Facultad de Teología del Norte. Burgos.

Carthaginensia. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.

Collectanea Franciscana. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).

Communio. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.

Compostellanum. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Contrastes. Revista Internacional de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Málaga.

Δαίμον. *Revista de filosofía*. Departamento de Filosofía dela Universidad de Murcia. Murcia.

Diálogo filosófico. Familia cordimariana, claretianos. Colmenar Viejo (Madrid).

Endoxa. Facultad de filosofía de la UNED. Madrid.

Ephemerides Mariologicae. Misioneros claretianos. Madrid.

Escritos del Vedat. Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", sección dominicos. Torrent (Valencia).

Espíritu. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Estudio Agustiniano. Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. Valladolid.

Estudios Eclesiásticos. Facultades de Teología de la Compañía de Jesús. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.

Estudios Filosóficos. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.

Estudios Franciscanos. Provincias capuchinas ibéricas. Barcelona.

Estudios Mindoniensies. Diócesis de A Coruña. A Coruña.

Estudios Trinitarios. Secretariado Trinitario. Salamanca.

Giennium. Revista de estudios e investigación de la diócesis de Jaén. Jaén.

Il Santo. Istituto Teologico "S. Antonio Dottore" dei Frati Minori Conventuali. Centro Studi Antoniani di Padova. Padova (Italia).

Isidorianum. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Sevilla.

La Ciudad de Dios. Comunidad Agustinos (OSA) de El Escorial. San Lorenzo de El Escorial (Madrid).

Letras de Deusto. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. Bilbao.

Liber Annus. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem (Israel).

Lumen. Revista de síntesis y orientación de ciencias eclesiásticas. Facultad de Teología del Norte. Sede de Vitoria-Gasteiz. Vitoria.

Mayéutica. PP. Agustinos Recoletos. Marcilla (Navarra).

Monte Carmelo. PP. Carmelitas Descalzos. Burgos.

Naturaleza y Gracia. Orden de Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla. Salamanca.

Nivaria Theologica. Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias "Virgen de Candelaria" (ISTIC). Sede Tenerife. La Laguna (Tenerife).

Norba Arte. Universidad de Extremadura. Cáceres.

Norba Historia. Universidad de Extremadura. Cáceres.

Nova et Vetera. Monasterio de Benedictinas. Zamora.

Paradoxa [Filosofía en la frontera]. Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx). Cáceres.

Pax et Emerita. Revista de teología y humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz. Badajoz.

Perficit. Revista de estudios humanísticos. Biblioteca san Estanislao. Colegio San Estanislao de Kotska. Salamanca.

Phronesis: revista de ética. Pontifica Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP, (Brasil).

Protestantesimo. Facoltá Valdese di Teologia. Roma (Italia).

Przeglad Tomistyczny (Revista Tomista). Instytut Tomistyczny (Instituto Tomista). Varsovia (Polonia).

Revista Agustiniana. PP. Agustinos. Guadarrama (Madrid).

Revista Aragonesa de Teología. Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón. Zaragoza.

Revista Catalana de Teología. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona.

Revista de Espiritualidad. PP. Carmelitas Descalzos. Madrid.

Revista de Estudios Extremeños. Centro de estudios extremeños. Departamento de publicaciones de la excelentísima Diputación provincial. Badajoz.

Revista Española de Filosofía Medieval. SOFIME: Sociedad de Filosofía Medieval y Universidad de Zaragoza. Zaragoza.

Revista Española de Teología. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid.

Revista Iberoamericana de Teología. Universidad Iberoamericana. México D.F. (México).

Revista Jurídica de Castilla-La Mancha. Universidad de Castilla-La Mancha.

Revista Portuguesa de Filosofia. Facultade de Filosofia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).

Revista Silva. Departamento de Filología Hispánica y Clásica. Facultad de Filología Hispánica y Clásica. Universidad de León. León.

Revista Theologica Xaveriana. Pontificia Universidad Xaveriana. Bogotá (Colombia).

Rivista di Teología dell'Evangelizzazione. Facoltà Teologica dell'emilie-Romagna. Bologna (Italia).

Salmanticensis. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.

San Juan de la Cruz. PP. Carmelitas Descalzos de Andalucía. Granada.

Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval. Facultad de Filosofia São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil)

Scripta Fulgentina. Instituto Teológico "San Fulgencio" de Murcia. Murcia.

Scripta Theologica. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.

Selecciones de franciscanismo. Orden de Hermanos Menores. Valencia.

Selecciones de Teología. Instituto de Teología Fundamental. Facultad de Teología de Catalunya. San Cugat del Vallès (Barcelona).

Studi Ecumenici. Istituto Studi Ecumenici O.F.M. Venezia (Italia).

Studia Cordubensia: revista de Teología y Ciencias Religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba. Diócesis de Córdoba. Córdoba.

Studia Lulliana. Maiorensis Schola Lullistica. Palma de Mallorca.

Studia Moralia. Accademia Alfonsiana. Roma (Italia).

Studia Patavina. Facoltà teologica del Triveneto y Università di Padova. Padova (Italia).

Studia Silensia. Abadía Santo Domingo de Silos. Burgos.

Studium. Convento de San Pedro Mártir de Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía y Teología "Santo Tomás". Madrid.

Studium Legionense. Centro Superior de Estudios Teológicos, Seminario Mayor de León. León.

Temes d'avui. *Revista de Teologia i Qüestions Actuals*. Associació Cultural Temes d'Avui. Barcelona.

Teologia. Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Milano (Italia).

Theologica. Facultade de Teologia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).

Toletana. Cuestiones de teología e historia. Instituto Teológico san Ildefonso. Toledo.

Trinitarium. Trinitarios españoles. Córdoba.

Verdad y Vida. Orden de Hermanos Menores. Madrid.

Veritas. *Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*. Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre (Brasil).

SERVICIO DE PUBLICACIONES

El **Servicio de Publicaciones** del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y del Obispado de la diócesis de Coria-Cáceres es un proyecto editorial diocesano en el que canalizar el rico caudal intelectual y de experiencia espiritual, pastoral, artística y docente de la institución a la que pertenece y del conjunto de la Diócesis a quien sirve. Aparecen aquí las nuevas publicaciones en una nueva etapa del Servicio de Publicaciones.

Revista Cauriensia

Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Coeditada con la Universidad de Extremadura. Periodicidad anual. Director: Manuel Lázaro Pulido. Vol. I (2006, 306 pp.) y Vol. II (2007, 614 pp.). Vol. III (2008, 600 pp. aprox.), en prensa; 17x24 cm.

ISSN: 1886-4945

P.V.P.: Suscripción: 18 €; Ejemplar individual: 24 € (España)
(Vols. I y II 10 €)

Serie Estudios

Trabajos de investigación y/o docentes que desarrollan temáticas propias de las Ciencias Eclesiásticas

1. M. Lázaro Pulido (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI* Deus caritas est, 2007, 415 pp.; 17x24 cm
ISBN (13): 978-84-611-6367-0

2. M. Lázaro Pulido y R. de la T. Piñero Mariño (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008 (250 pp. aprox.), en prensa; 17 x 24 cm.
P.V.P.: 15 €
ISBN: 978-84-923489-3-0

SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación.

1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 36 pp.; 21,5x15,5 cm.
P.V.P.: 15 €
ISBN (13): 978-84-923489-5-4

2. JOSÉ MARÍA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista,* 2009, 49 pp.; 21x15,5 cm;
P.V.P. 3 €
ISBN: 978-84-923489-8-5

SERIE PASTORAL

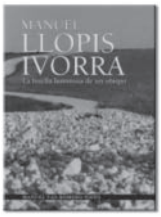
Trabajos de investigación orientados a la divulgación, y no reducidos a la lectura especializada. Trabajos propios de la actividad pastoral diocesana: anuarios, guías diocesanas, materiales…

1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres (22 de marzo de 1992 a 16 de octubre de 2006)*, 2007, 474 pp.; 15'5x21'5 cm.
P.V.P.: 15 €
ISBN: 978-84-923489-9-2

2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *"¡Qué bien! ¡qué bien!. Biografía de D. Honorio*, 2008, 151 pp.; 15x21 cm.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-923489-2-3

3. Manuel Vaz-Romero Nieto, *Colegio Diocesano José Luis Cotallo de Cáceres. Una trayectoria viva*, 2008, 474 pp.; 15,5x21,5 cm
P.V.P.: 6 €
ISBN: 978-84-923489-6-1

4. Jesús Morenos Ramos, *Estadística y Guía de la Diócesis de Coria-Cáceres 2008-2009. Año de san Pablo,* 2008. 212 pp.; 15,5x21,5 cm
P.V.P.: 5 €
ISBN: 978-84-923489-4-7



5. Manuel Vaz-Romero Nieto, *Manuel Llopis Ivorra. La huella luminosa de un obispo;* 2008, 324 pp.; 15,5x21,5 cm
P.V.P.: 15
ISBN: 978-84-923489-7-8

Servicio de Publicaciones
Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres
Seminario Mayor Diocesano - Avda. de la Universidad, 3. E-10004
Cáceres –España–
Teléf.: 927 245 4000. Fax: 927 245 440
e-mail: servpublicaciones@gmail.com (usar preferentemente).

Puede adquirir sus publicaciones en Cácres en las librerías

Librería Diocesana
Palacio Episcopal
Plza. de Sta. María, 1

Renacer
c/ Clavellina, 2

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS
"SANTA MARÍA DE GUADALUPE"

Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz

Centro Patrocinado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca
htpp://www.institutocr.com

SEDE DE CÁCERES

(Diócesis de Coria-Cáceres)

El I.S.C.R. "Sta. Mª de Guadalupe" es una institución académica para la docencia, formación e investigación en el ámbito de la Teología y de la Pastoral en la que se ofrece con calidad y en vocación de servicio, una exposición orgánica y sistemática de la Teología, así como de los necesarios presupuestos filosóficos y de otras ciencias humanas, especialmente las relacionadas con la educación en la fe. Desarrolla su acción docente y formativa en las diócesis de Mérida-Badajoz, Plasencia y Coria-Cáceres.

Todos los laicos y religiosos están invitados a compartir sus inquietudes intelectuales, pastorales, su amor al servicio del Evangelio y la construcción de Reino de Dios.

OS ESPERAMOS CON LAS MANOS ABIERTAS, CON ENTREGA, COMPROMISO Y CALIDAD EN LA FORMACIÓN.

Los mejores profesores de la Diócesis de Coria-Cáceres ponen a disposición del I.S.C.R. todo su buen hacer, toda su sabiduría, desde su vocación eclesial. Se trata de un claustro formado por profesores específicos al servicio del Instituto y también profesores que comparten tareas en el Instituto Teológico de Cáceres (Seminario Mayor), en la Universidad de Extremadura, en Instituciones docentes de reconocido prestigio, o especialistas técnicos al servicio de la diócesis. El I.S.C.R. no solo coordina los cursos ordinarios de Diplomatura y Licenciatura en Ciencias Religiosas, sino que presta su apoyo en la realización de diversos cursos organizados por las distintas Delegaciones Episcopales de la Diócesis.

Responsable:
D. Juan Gómez Solís
"Casa de la Iglesia"
C/ General Ezponda, 14
10003 Cáceres
Tfno.: (+34) 927 62 73 38
Móvil: 699 460 531
Email:
JUANGOMEZSOLIS@terra.es

Porque Andrés, tampoco. Porque sí sabe de ilusión, esfuerzo y ganas de aprender.
Porque ayudamos a las personas a construir su futuro, en la Obra Social de Caja de Extremadura hemos creado una red asistencial para las personas con discapacidad. Porque entendemos de números. Pero también, de personas.

De los números a las **personas**

CAJA DE EXTREMADURA
ObraSocial

CAURIENSIA.

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres (Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca) y la Universidad de Extremadura

"INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES"
"INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS"

Como se señala en la página de créditos de la Revista, *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 de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiásticos 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 publicación se compone de diversas secciones que son las siguientes: *Estudios*: Artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico. *Notas y Comentarios*: Artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves. *Documentos*: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas. *Acontecimiento e In Memoriam*: En este apartado se realizarán las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución (por ejemplo, Inauguración del curso o la Semana de Encuentro Teológico), acontecimientos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis (Centenarios, Semana fe-cultura…), seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto... Del mismo modo es un lugar para dedicar algunas palabras por la desaparición de aquellas personas que por su cercanía o notoriedad sean dignos de ello, en artículos que lleven por nombre "In memoriam". *Bibliografía*: En esta sección aparecen reseñas y la lista de libros recibidos en la Biblioteca que no hayan sido analizados. La reseña o recensión consiste en el examen crítico de una obra y tendrá una extensión variable dependiendo de la importancia de los escritos y de los libros a reseñar.

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

I. Presentación y envío de artículos

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales se enviarán en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, acompañado de dos originales en copia impresa.
4. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 6000 palabras (de 5 a 15 páginas). Los *documentos* no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
5. En todos los originales deben aparecer el nombre, los apellidos y la filiación institucional de cada autor (universidad, instituto, etc…). Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.

6. También se enviará un breve *currículo personal* en el que conste además del nombre y apellidos del autor, lugar y fecha de nacimiento, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
7. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
   a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
   b. *Libro*: F. Martínez y J. L. Parada, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002.
   c. *Capítulo de libro*: E. Cousins, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads", en S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190.
   d. *Artículo*: W. Eborowicz, "La contemplation selon Plotin", en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518.
   e. Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).
   f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, señalamos algunas: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, 'y otros'), *ib.* (ibídem, 'en el mismo lugar'), *íd*. (idem 'el mismo, lo mismo'), *l. c.* (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), *o. c.* (obra citada). Mirar también según aparece en el "Apéndice 1" de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
   g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.
   h. Si el estudio no pertenece a las humanidades y teología, y pertenece a una ciencia que tiene una forma propia de citar, se podrá utilizar su forma estándar. Por ejemplo, las normas Vancouver para estudios biomédicos; lo dispuesto en el Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Asociation (A.P.A.) para trabajos de Psicología, o las normas del *The Chicago Manual of Style* 14th ed. rev. (University of Chicago Press, 1993), para artículos de ciencias naturales y sociales... En todo caso las notas bibliográficas buscarán la identificación, la sencillez y la coherencia siguiendo en todo momento el estilo elegido.
8. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
9. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
10. Los originales se enviarán a:

Cauriensia
Revista del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"
Seminario Diocesano de Coria-Cáceres
"San Pedro de Apóstol y María Inmaculada"
Avda., de la Universidad, 3
10004 – Cáceres
e-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es

II. Proceso Editorial

1. *Re*cepción de los trabajos. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción. En esta fase se realizará una primera valoración editorial en la que se comprobará: a) la adecuación al ámbito temático y el interés del artículo en función de los criterios editoriales de la Revista, y b) cumplimiento de los requisitos de presentación formal exigidos en las normas de publicación. La recepción del artículo no supone su aceptación. Tras esta primera fase, y en cuanto sea posible, se comunicará al autor bien su recepción, bien su corrección, su no publicación o el pase de su artículo a la siguiente fase.

2. La segunda fase es el Sistema de revisión por pares (prer review). Los artículos serán enviados de forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores expertos externos a la entidad que edita la revista y a su consejo editorial. Podrán pertenecer al Consejo Asesor, siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial. Estos emitirán un informe sobre la conveniencia o no de su publicación, que será tomado en consideración por la Secretaría del Consejo Editorial. En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. El trabajo revisado que se considere puede ser publicado condicionado a la inclusión de modificaciones, deberá ser corregido y devuelto por los autores a la Revista en el plazo máximo de un mes, tanto si se solicitan correcciones menores como mayores. De ser necesario, la nueva versión será enviada de nuevo a los revisores externos, procedimiento que se seguirá hasta su definitiva aceptación por la Revista. Los autores recibirán los informes de evaluación de los revisores, de forma anónima, para que éstos puedan realizar (en su caso) las correcciones oportunas. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
3. La Revista cuenta con revisores especialistas para contrastar los procedimientos metodológicos empleados en los trabajos. La selección de revisores es competencia de los editores de la revista, quienes tienen en cuenta sus méritos académicos, científicos y la experiencia profesional, incluyendo especialistas tanto de origen nacional como internacional. Como hemos mencionado en el punto anterior, entre los revisores podrán figurar ocasionalmente miembros del Comité Asesor siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial.
4. La decisión sobre la aceptación o rechazo de los trabajos por parte de los editores de la Revista tendrá en cuenta al menos dos circunstancias. Unos criterios excluyentes y otros favorecedores.
5. Son criterios excluyentes para la admisión de los trabajos:
    a. No incidir en el ámbito científico cultivado por la revista: adecuación de los Contenidos a las Ciencias Eclesiásticas y al respeto, en la libertad, al Magisterio de la Iglesia.
    b. No utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada,
    c. No enviar el trabajo en el soporte requerido.
6. Son criterios favorecedores y evaluados por los expertos revisores los siguientes:
    a. Los artículos han de cumplir con el objetivo de la sección a la que son presentados.
    b. Los artículos han de ser originales o que, al menos, proporcionen un análisis de calidad cualitativa que aporten información valiosa.
    c. Se valorará positivamente su actualidad y novedad y el avance en las Ciencias Eclesiásticas.
    d. En todo caso se exigirá la coherencia en los métodos y la lógica del estudio presentado.
    e. Se exigirá una buena presentación formal, es decir, la buena redacción y organización del texto: coherencia lógica y presentación material.
7. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.