

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. IX, 2014

ESTUDIOS

EL MUNDO COMO EXPRESIÓN DEL LÓGOS.

LA CAUSA EMANATIVA

M^a Jesús Soto Bruna (Ed.)

Instituto de Teología “San Pedro de Alcántara”



y

**Servicio de Publicaciones
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. Ustedes pueden criticar los trabajos y enviar comentarios a los mismos a través de correo electrónico señalada en “Edición” (publicaciones@diocesiscoriaaceres.es).

DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Cáceres – Universidade Católica Portuguesa)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

CONSEJO ASESOR

Henryk Anzulewicz (Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania)
Vicenzo Bataglia (Pontificia Università Antonianum de Roma, Italia)
Paul Richard Blum (Loyola University, Maryland, Baltimore, Estados Unidos de América)
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Università Lateranense de Roma, Italia)
José Carlos Carvalho (Universidade Católica Portuguesa, Porto, Portugal)
Jean Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse)
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España)
Gerhard Droesser (Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Alemania)
Jorge Juan Fernández Sangrador (Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura, ex-Director de la BAC, España).
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, España)
Francisco García Martínez (Universidad Pontificia de Salamanca)
Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá, España)
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, España)
Jean Maurice Le-Gal (CNRS, Paris, Francia)
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura, España)

Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM, Facultad de Teología Fundamental, Centro de la Pontificia Università Antonianum de Roma, España-Italia)
João José Miranda Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana de Roma, Italia)
Michał Paluch (Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów, Cracovia, Polonia)
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca, España)
Rubén Peretó Ribas (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina)
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil)
Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears, España)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid España)
Andrea Robiglio (Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica)
Piotr Roszak (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polonia)
Carlos Santos Carretero (eTeacherGroup.com afiliado a la Hebrew University of Jerusalem, Israel)
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, España)
Idoya Zorroza (Universidad de Navarra, España)

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Robert Muthini Mutisya (Alumno de 2 de Grado del Instituto Teológico de Cáceres)

EDICIÓN

Principal: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad 3, 10004 - Cáceres. <http://www.actiweb.es/cauriensia/index.html>.
En construcción la nueva página web con acceso a la revista OJS: <http://www.cauriensia.es>. Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres. C/ General Ezponda 14, 10003 - Cáceres. <http://publicaciones-diocesiscoriaaceres.es/tl/>. Email: publicaciones@diocesiscoriaaceres.es. Coedición: Servicio de Publicación es de la Universidad de Extremadura. Plz Caldereros 2, 10071 - Cáceres. http://www.unex.es/organizacion/servicios/servicios_publicaciones. Colaboración: Editorial Sínderesis. Gran Vía 6, 28013 - Madrid / Rua Diogo Botelho 1327, Porto (Portugal). [http:// www.editorialsinderesis.com](http://www.editorialsinderesis.com) Email: [info@ editorialsinderesis.com](mailto:info@editorialsinderesis.com)

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3, 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: publicaciones@diocesiscoriaaceres.es. El precio para el año 2014 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€.

DATOS DE LA REVISTA

Área temática: Multidisciplinares; Filosofía; Religión. Bases de citas: SCOPUS, Citefactor (Academic Scientific Journals), Global Impact Factor. Bases de datos: FRANCIS, EBSCO (Fuente Académica, Fuente Académica Premier, PASCAL, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Regesta Imperii, ATLA. Bases de sumarios y repertorios: Dialnet, DOAJ, Index Copernicus, Catálogo Latindex, DRJI (Directory of Research Journal Indexing), Citefactor, Ulrich's Periodicals Directory, Bulletin bibliographique, Œuvres Pontificales Missionnaires, SHERPA/RoMEO, OAJI (Open Academic Journal Index), ISI (Intenational Scientific Indexing), Pubicon Science Index. Valoración: Categoría ANEP/FECYT: A. CIRC (2012) B. SJR, Scimago Journal & Country Rank (2013): Q3, 0.101. H Index 2009-2013: 2 – Mediana H 2009-2013: 2. CARHUS: Valoración 2010. Arts and humanities: Religious Studies (Nacional 6/6). Resh (Filosofía (29/88) e Interdisciplinares (31/149): 3er tercil). In-Rech (Multidisciplinares (16/84) 3 cuartil). Criterios de calidad editorial (2012): CNEAI: 13; ANECA: 18; LATINDEX: 33.

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

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES



© 2014, del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, la Universidad de Extremadura y Editorial Sínderesis. Por favor, siéntete libre para copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquier texto de Cauriensia, siempre que sea en las siguientes condiciones: a) que especifiques su autor y Cauriensia (caso de textos sin firma, menciona sólo a Cauriensia); b) que sólo lo explotes mediante préstamo gratuito o donación de ejemplares («gratis lo recibisteis, dadlo gratis», Mt 10, 8), y c) que incluyas este aviso legal en toda copia. La licencia con la que se publican todos los contenidos de Cauriensia es la Reconocimiento-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 ISSN-e: 2340-4256

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN Imprenta “Kadmos”. Telef. 923 28 12 39. Salamanca, 2014

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. IX, 2014

SUMARIO

EDITORIAL - PRESENTACIÓN	9-10
Recepción y aceptación de artículos	11-14

ESTUDIOS

I. El mundo como expresión del Lógos. La causa emanativa

MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA (ed.), <i>Presentación</i>	19-24
AGUSTÍN ECHAVARRÍA, <i>Inteligibilidad, posibilidad y bondad. Implicaciones metafísicas de la controversia de amore Dei possibilium en la escolástica tardía</i>	25-48
JUAN JOSÉ HERRERA, «Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit». <i>A propósito de la recepción tomasiana de Metaphysica XII, 9</i>	49-74
RUBÉN PERETÓ RIVAS, <i>Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico</i>	75-93
ALICE RAMOS, <i>La Metafísica del logos en Sto. Tomás de Aquino: creación y conocimiento</i>	95-111
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>Realismo y neoplatonismo en la filosofía de Dietrich von Freiberg</i>	113-129
MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA, <i>La manifestación del lógos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena</i>	131-154

II. Miscelánea

JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, <i>Jesús de Nazareth: ¿célibe?, ¿casto?, ¿virgen? Un intento de respuesta</i>	157-182
SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS, <i>A ressurreição pessoal e a espiritualização do Universo na filosofia escatológica Del Sentimiento Trágico de la Vida de Miguel de Unamuno</i>	183-212

MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>San Pedro de Alcántara, de Enrique Pérez Comendador: una aproximación filosófico-teológica</i>	213-244
ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI, <i>La devoción a San José ¿un nuevo modelo de virilidad? El caso de España. Siglos XV al XVIII</i>	245-286
FRANCISCO LUIS RICO CALLADO, <i>El uso de la excomunión en las diócesis españolas de la Edad Moderna a través del estudio de la documentación de los obispos extremeños</i>	287-312
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Régimen jurídico del factor religioso en EE. UU.: teoría y praxis relativa a los ministros de culto y las confesiones</i>	313-340
GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA, <i>Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna</i>	341-374
FRANCISCO JAVIER VERGARA CIORDIA – BEATRIZ COMELLA GUTIÉRREZ, <i>La recepción de la obra de Vicente de Beauvais en España</i>	375-405

NOTAS Y COMENTARIOS

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO, <i>A fé cristã entre a razão e a emoção. Mais além de uma aparente oposição</i>	407-416
JOSÉ CARLOS CARVALHO, <i>A ex-altação da Santa Cruz para ex-alt(e)ar a fé</i> . ..	417-433
JULIANA PEIRÓ – M ^a IDOYA ZORROZA, <i>La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino</i>	435-449
AURELIO DE PRADA GARCÍA, <i>El Greco y nosotros: Condes, príncipes, individuos</i>	451-460
PIOTR ROSZAK, <i>Misterio en el rito hispano-mozárabe: de la epistemología litúrgica a la praxis eclesial</i>	461-474
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>La sabiduría como culminación del deseo y del amor en san Bernardo y san Buenaventura</i>	475-489

ACONTECIMIENTOS

<i>Seminario: Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca. Universidad de Salamanca, 29-31 de octubre de 2014. Cecilia Sabido y M^a Idoya Zorroza</i>	491-494
---	---------

BIBLIOGRAFÍA

Rafael DELGADO ESCOLAR, <i>La fe profesada y anunciada en el Magisterio de Pablo VI. Del “Año de la fe” a los “tiempos nuevos de evangelización”</i> . Riccardo CAMPA, <i>Las filosofías de la crisis. Epicureismo y estoicismo</i> . Laura E. CORSO DE ESTRADA – M ^a Jesús SOTO-BRUNA – M ^a Idoya ZORROZA (eds.), <i>Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana</i> . Juan Francisco DOMÍNGUEZ, <i>Arias Montano y sus Maestros</i> . Francisco LEÓN FLORIDO, <i>Historia del Pensamiento Clásico y Medieval</i> . Leonardo POLO, <i>Why a Transcendental Anthropology?</i> Pedro CANISIO, <i>Doctrina cristiana</i> . Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>La Modernidad sin prejuicios: La religión en la vida pública estadounidense</i> . Francisco de VITORIA: <i>De beatitudine / Sobre la felicidad (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5)</i>	495-510
PRESENTACIÓN DE AUTORES.....	511-513
INTERCAMBIO DE REVISTAS	515-518
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES.....	519-521

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. IX, 2014

CONTENTS

EDITORIAL - PRESENTATION	9-10
Reception and acceptance of articles	11-14
ARTICLES	
STUDIES	
<i>I. The world as expression of the Lógos. The emanative cause</i>	
MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA (ed.), <i>Presentation</i>	19-24
AGUSTÍN ECHAVARRÍA, <i>Inteligibility, Possibility and Goodness. Metaphysical Implications of the Late Scholastic Controversy de amore Dei possibilium</i>	25-48
JUAN JOSÉ HERRERA, «Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit». <i>A propósito de la recepción tomasiana de Metaphysica XII, 9</i>	49-74
RUBÉN PERETÓ RIVAS, <i>Knowledge and Ignorance in Evagrio Póntico</i>	75-93
ALICE RAMOS, <i>A Methaphysics of the logos in St. Thomas Aquinas: creation and knowledge</i>	95-111
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>Realism and Neoplatonism in the Dietrich von Freiberg philosophy</i>	113-129
MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA, <i>The manifestation of the logos in the divin vision: Nicholas of Cusa and Eriugena</i>	131-154
<i>II. Miscellaneous</i>	
JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, <i>Jesus of Nazareth: celibate, chaste, virgin? An attempt to answer</i>	157-182
SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS, <i>Personal resurrection and spiritualisation in the universe in the eschatological philosophy of the Del Sentimiento Trágico de la Vida by Miguel de Unamuno</i>	183-212

MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>St. Peter of Alcántara by Enrique Pérez Comendador: an approach philosophical-theological</i>	213-244
ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI, <i>Is The Devotion to St. Joseph a New Model of Virility? The Case of Spain in the XV-XVIIIth Centuries</i>	245-286
FRANCISCO LUIS RICO CALLADO, <i>The use of the excommunication in the Modern Age of Spanish dioceses through the study of the Extremaduran bishops' documents</i>	287-312
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>U.S. regulation of religious ministers & organizations: state of the art and last decades evaluation</i>	313-340
GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA, <i>Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna</i>	341-374
FRANCISCO JAVIER VERGARA CIORDIA – BEATRIZ COMELLA GUTIÉRREZ, <i>The work reception of Vincent De Beauvais in Spain</i>	375-405

NOTES AND COMMENTARIES

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO, <i>Christian Faith between Reason and Emotion. Beyond an apparent opposition</i>	407-416
JOSÉ CARLOS CARVALHO, <i>The ex-altation of the Cross in order to elevate the faith</i>	417-433
JULIANA PEIRÓ – M ^a IDOYA ZORROZA, <i>The notion of freedom as causa sui in Thomas Aquinas</i>	435-449
AURELIO EE PRADA GARCÍA, <i>The Greco and us: Counts, princeps, individuals</i>	451-460
PIOTR ROSZAK, <i>Mystery in hispanic-mozarabic rite: from liturgical epistemology to ecclesiological praxis</i>	461-474
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>Wisdom as the maximum point of desire and of love to St. Bernard and St. Bonaventure</i>	475-489

EVENTS

<i>Seminar: New Approaches to the History of the School of Salamanca. Universidad de Salamanca, 29-31 de octubre de 2014. Cecilia Sabido y M^a Idoya Zorroza</i>	491-494
--	---------

BIBLIOGRAPHY

Rafael DELGADO ESCOLAR, <i>La fe profesada y anunciada en el Magisterio de Pablo VI. Del “Año de la fe” a los “tiempos nuevos de evangelización”</i> . Riccardo CAMPA, <i>Las filosofías de la crisis. Epicureismo y estoicismo</i> . Laura E. CORSO DE ESTRADA – M ^a Jesús SOTO-BRUNA – M ^a Idoya ZORROZA (eds.), <i>Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana</i> . Juan Francisco DOMÍNGUEZ, <i>Arias Montano y sus Maestros</i> . Francisco LEÓN FLORIDO, <i>Historia del Pensamiento Clásico y Medieval</i> . Leonardo POLO, <i>Why a Transcendental Anthropology?</i> Pedro CANISIO, <i>Doctrina cristiana</i> . Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>La Modernidad sin prejuicios: La religión en la vida pública estadounidense</i> . Francisco de VITORIA: <i>De beatitudine / Sobre la felicidad (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5)</i>	495-510
PRESENTATION OF THE AUTHORS	511-513
JOURNAL EXCHANGES	515-518
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS	519-521

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 sus reuniones trimestrales de enero, abril, junio y septiembre.

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 meetings of January, April, June and September.

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO, *A fé cristã entre a razão e a emoção. Mais além de uma aparente oposição* (recibido: 05/04/2013 – aceptado: 25/09/2013).

JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, *Jesús de Nazareth: ¿célibe?, ¿casto?, ¿virgen?. Un intento de respuesta* (recibido: 20/12/2013 – aceptado: 23/04/2014).

JOSÉ CARLOS CARVALHO, *A ex-altação da Santa Cruz para ex-alt(e)ar a fé* (recibido: 12/11/2013 – aceptado: 22/01/2014).

SAMUEL DIMAS, *A ressurreição pessoal e a espiritualização do Universo na filosofia escatológica* Del Sentimiento Trágico de la Vida de Miguel de Unamuno (recibido: 16/12/2013 – aceptado: 22/01/2014).

AGUSTÍN ECHAVARRÍA *Inteligibilidad, posibilidad y bondad. Implicaciones metafísicas de la controversia de amore Dei possibilium en la escolástica tardía* (recibido: 12/11/2013 – aceptado: 22/01/2014).

JUAN JOSÉ HERRERA, «Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit». *A propósito de la recepción tomasiana de Metaphysica XII, 9* (recibido: 04/01/2014 – aceptado: 23/04/2014).

MANUEL LÁZARO PULIDO, *San Pedro de Alcántara, de Enrique Pérez Comendador: una aproximación filosófico-teológica* (recibido: 09/10/2013 – aceptado: 22/01/2014).

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI, *La devoción a San José ¿un nuevo modelo de virilidad? El caso de España. Siglos XV al XVIII* (recibido: 13/09/2013 – aceptado: 22/01/2014).

- JULIANA PEIRÓ – M^a IDOYA ZORROZA, *La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino* (recibido: 03/07/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- RUBÉN PERETÓ RIVAS, *Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico* (recibido: 05/12/2013 – aceptado: 23/04/2014).
- AURELIO DE PRADA GARCÍA, *El Greco y nosotros: Condes, príncipes, individuos* (recibido: 05/07/2013 – aceptado: 25/09/2013).
- ALICE RAMOS, *La Metafísica del logos en Sto. Tomás de Aquino: creación y conocimiento* (recibido: 15/10/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- FRANCISCO LUIS RICO CALLADO, *El uso de la excomunión en las diócesis españolas de la Edad Moderna a través del estudio de la documentación de los obispos extremeños* (recibido: 27/06/2013 – aceptado: 25/09/2013).
- PIOTR ROSZAK, *Misterio en el rito hispano-mozárabe: de la epistemología litúrgica a la praxis eclesial* (recibido: 21/01/2014 – aceptado: 23/04/2014).
- ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, *Régimen jurídico del factor religioso en EE. UU.: teoría y praxis relativa a los ministros de culto y las confesiones* (recibido: 17/11/2012 – aceptado: 25/04/2013).
- GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA, *Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna* (recibido: 22/09/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- JUAN FERNANDO SELLÉS, *Realismo y neoplatonismo en la filosofía de Dietrich von Freiberg* (recibido: 10/10/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA, *La manifestación del lógos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena* (recibido: 12/09/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- FRANCISCO JAVIER VERGARA CIORDIA – BEATRIZ COMELLA GUTIÉRREZ, *La recepción de la obra de Vicente de Beauvais en España* (recibido: 08/10/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *La sabiduría como culminación del deseo y del amor en san Bernardo y san Buenaventura* (recibido: 15/07/2013 – aceptado: 25/09/201).

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

El presente volumen de la revista *Cauriensia* presenta como viene siendo habitual desde 2007 un apartado dedicado a una temática concreta del amplio espectro de las ciencias eclesásticas. De hecho, la tradición filosófica medieval occidental está en la base del pensamiento de Occidente penetrando todos sus aspectos culturales y de forma especial el rico patrimonio intelectual, teológico y espiritual del cristianismo. El tema, sin embargo, es siempre actual, pues *El mundo como expresión del Lógos. La causa emanativa* no se agota en el periodo medieval, sino que transitará por los meandros de la filosofía europea y afectará fundamentalmente buena parte de la teología y la espiritualidad cristiana. Incluso podemos afirmar que se presenta como un lenguaje interpretativo de la realidad que en sí muestra la inagotable fuerza dialógica del entendimiento cultural griego con la experiencia sapiencial cristiana.

Sobre la importancia filosófica expuesta en la sección temática de *Estudios* contamos con una introducción específica redactada por la editora de la misma, la profesora de la Universidad de Navarra, la Dra. M^a Jesús Soto-Bruna. Por este motivo no vamos aquí a referirnos a su contenido. No obstante desearía señalar dos circunstancias formales respecto a este volumen noveno de nuestra revista.

En primer lugar, de nuevo, es necesario agradecer la confianza depositada por los investigadores de las diversas instituciones al escoger *Cauriensia* como lugar propicio para dar a conocer el resultado de sus investigaciones. Este agradecimiento no solo es a título personal, en el sentido de que investigadores y profesores de forma independiente envíen sus trabajos al Consejo de Redacción de la revista para que sean analizados y revisados y, eventualmente, si consiguen pasar el proceso editorial, finalmente publicados. Sino que en este caso es un agradecimiento a aquellas instituciones de investigación que nos confían el resultado del trabajo de sus proyectos como espacio propicio de transmisión del conocimiento, aceptando los criterios de rigor científicos

sostenidos por la revista y colaborando en la financiación de la publicación de los mismos. No es la primera vez que esto sucede ni, felizmente, será la última, ya acaeció con anterioridad con proyectos provenientes de la Universidade do Porto y la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal), la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul y la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Brasil) o la Universidad de Salamanca. En este caso es la Universidad de Navarra la que nos confía la publicación de una selección de estudios del Proyecto: “*Universitas rerum* y metafísica del Logos en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart”. En segundo lugar, con este volumen inauguramos la iniciativa de señalar el editor de la parte monográfica de la sección *Estudios* de nuestra revista, cosa que no habíamos hecho con anterioridad y que, sin embargo, hace justicia al trabajo del editor en colaboración con la dirección de la revista y también ayuda al lector a situar los trabajos que puede leer, estudiar y enjuiciar.

La parte *Miscelánea* de los Estudios y las Notas y comentarios del presente volumen atienden a las diversas temáticas teológicas y de humanidades propias de las ciencias eclesiásticas. Algunas veces tocan temáticas fronterizas. Es el caso del estudio del profesor e investigador de la Universidade Católica Portuguesa, Centro de Lisboa, Samuel Fernando Rodrigues Dimas en *A ressurreição pessoal e a espiritualização do Universo na filosofia escatológica Del Sentimiento Trágico de la Vida de Miguel de Unamuno*. El autor navega por el universo unamuniano desentrañando sus coordenadas sobre la resurrección del cuerpo dentro de un cierto naturalismo espiritual en el que la conciencia sirve de puente entre Dios y el hombre en una proyección escatológica.

La teología fundamental siempre abre ese diálogo entre razón y fe, señalando los fundamentos racionales de la fe y manejándose en la frontera y el límite. Y desde la teología fundamental, el profesor de la Universidade Católica Portuguesa en Porto, José Pedro Angélico, nos abre la reflexión justo en la demarcación, situando la teología de la fe en la esfera relacional como lugar de superación de la dialéctica entre razón y misterio de la fe, señalando la relación entre razón y emoción como una especie de pseudo-problema en *A fé cristã entre a razão e a emoção. Mais além de uma aparente oposição*.

Un terreno en el que la razón y la fe, la teología y la filosofía se acercan es el de la antropología medieval. Desde una perspectiva más histórica las profesoras de la Universidad de Navarra Juliana Peiró y M^a Idoia Zorroza en *La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino*, nos presentan un análisis en diálogo con el pensamiento moderno, con el fin de definir la libertad desde la causalidad y recuperar la definición del hombre como *causa sui*, permitiendo rescatar el sentido de finalidad de esta, el cual ha quedado poster-

gado frente al de eficiencia en la antropología moderna y contemporánea. Por su parte, Ignacio Verdú Berganza, de la Universidad Pontificia de Comillas, se acerca de una forma histórica, pero muy reflexiva, al pensamiento medieval en *La sabiduría como culminación del deseo y del amor en san Bernardo y san Buenaventura*, señalando como él mismo expone “La culminación del deseo humano es el amor, y la vivencia más intensa y profunda del amor es la unión con el amado; conocimiento íntimo, intenso, pleno. Ningún otro conocimiento es, en verdad, tal; ningún otro saber sacia, ninguna otra experiencia o ciencia merece ser llamada Sabiduría”.

Sin olvidar el periodo medieval y desde la disciplina de la Historia de la Educación, los profesores de la UNED Francisco Javier Vergara Ciordia y Beatriz Comella Gutiérrez nos presentan *La recepción de la obra de Vicente de Beauvais en España*. Ambos autores son grandes especialistas en la obra y significación pedagógica del pensamiento del dominico Vicente de Beauvais, un autor clave en la comprensión de la extensión del conocimiento y de la elaboración de la metodología y pedagogía de Occidente. Prueba de ello es lo que aquí aparece en los datos recogidos y en la precisa valoración que pone de manifiesto que la obra y pensamiento del maestro francés, unida a la tradición clásica y cristiana previa, se ha proyectado en multitud de autores hispanos desde el siglo XII hasta nuestros días.

Vivimos en un periodo de crisis que se ha visualizado en la Gran Recesión económica. Sin duda alguna, se ha puesto de manifiesto que el modelo propuesto acarrea graves problemas estructurales que tienen como base los presupuestos sociales del mercado y han revelado también que subyacente al mismo se esconde un olvido de las bases antropológicas de toda actividad humana y social y de las leyes con las que explicamos la fuente objetiva de la economía. Para comprender esta circunstancia, el profesor de Teoría Organizacional de la Escuela de Empresariales de la Universidad Panamericana, Germán Roberto Scalzo Molina, ilumina la reflexión en su artículo *Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna*, donde nos habla de la etiología del olvido de la estrecha relación entre una noción de economía y la concepción antropológica subyacente

El año 2014 se ha celebrado con éxito la conmemoración del IV Centenario de la muerte del *Greco*. Un acontecimiento intelectual en toda su extensión que ha impregnado la vida cultural –no solo de España– y que ha tenido como epicentro geográfico la ciudad de Toledo. La revista *Cauriensia* y el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” se sumaron a este acontecimiento junto al Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca, el Centro de Estudos de Pensamento Português de la Universidade Católica Portuguesa, C.R. Porto y la Línea Especial Pensamiento Clásico Español de la

Universidad de Navarra organizando el I Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento en torno al estudio del pensamiento humanista y escolástico en la época de El Greco (siglos XVI y XVII), especialmente centrado en el tema de las pasiones y de las virtudes y titulado *Las pasiones y las virtudes en la época de "El Greco"*. Aunque los trabajos resultantes serán publicados en la editorial Eunsa quisimos que uno de ellos se trasladara a nuestra revista como homenaje a dicha efemérides. *El Greco y nosotros: Condes, príncipes, individuos* es el artículo que el profesor de Filosofía del derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, Aurelio de Prada García nos presenta y en el que se analiza *El entierro del Conde de Orgaz* desde un carácter original abierto a la filosofía oriental, especialmente el confucionismo, en su diálogo con el hombre moderno.

Si 2014 era el año del genial pintor cretense, 2015 es el año en el que se recuerdan los 500 años del nacimiento de Santa Teresa de Jesús. Las instituciones antes mencionadas, por lo tanto nuestra revista, celebrarán el V centenario del nacimiento de la Doctora de la Iglesia con la realización del II Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento en torno a la obra de la Santa y la significación de la teología mística del Siglo de Oro en sus diversas manifestaciones: místicas, teológicas, filosóficas, artísticas, literarias... y en el contexto de la Escuela de Salamanca y de los autores místicos de su época especialmente san Pedro de Alcántara, quien en el año 1515 tomó los hábitos en el Convento de los Majarretes. Preparando estos dos eventos y para celebrar el nacimiento en la diócesis de Coria-Cáceres del Centro de Estudios San Pedro de Alcántara, quien suscribe publica desde la perspectiva de la historia del pensamiento filosófico-teológico y como resultado del trabajo en la línea Historia del pensamiento filosófico-teológico del Gabinete de Religião, mística e teologia del Centro de Estudos de Pensamento Português (UCP/CRPorto), el estudio *San Pedro de Alcántara, de Enrique Pérez Comendador: una aproximación filosófico-teológica*.

La historia de la teología nos lleva a una serie de trabajos teológicos que indicamos a continuación y que se publican en este número. Señalamos en primer lugar el trabajo *La devoción a San José ¿un nuevo modelo de virilidad? El caso de España. Siglos XV al XVIII*. El profesor de la Universidad de Navarra Antonio Moreno Almárcegui presenta un curioso e interesante estudio sobre la significación de este *hombre* que define el papa Francisco por su labor de Custodio de María y de Jesús: padre y esposo. Ambas figuras se suceden y se irán interpretando en función de la evolución hacia la modernidad, realizando una relectura de la figura de la virilidad. Y si esta figura se va configurando teológicamente en la evolución del tiempo, la misma proposición de la entrega de la sexualidad y su significación teológica es la que propone el profesor José Silvio Botero Giraldo realizando un estudio en torno a la distinción entre lo que es el

celibato, la castidad y la virginidad y profundizando la antropología humana desde la experiencia cristológica en su estudio *Jesús de Nazareth: ¿célibe?, ¿casto?, ¿virgen? Un intento de respuesta*.

Desde la teología bíblica, el profesor de la Universidade Católica Portuguesa, C.R. Porto, José Carlos Carvalho, sitúa nuestros estudios en el epicentro de la reflexión teológica, el acontecimiento de la cruz. *A ex-altação da Santa Cruz para ex-alt(e)ar a fé* es una mirada a la lógica del cristianismo en la superación del razonamiento simple desde la mirada del hombre a Dios y la de Dios al hombre. Un Misterio –el divino– que el hombre ha llevado a la vida práctica desde la expresividad y la vivencia litúrgica y que se expresa de forma privilegiada en el rito hispano-mozárabe, como bien nos indica el profesor de la Nicolaus Copernicus University, Piotr Roszak, en *Mystery in hispanic-mozarabic rite: from liturgical epistemology to ecclesiological praxis*.

Por último, señalar dos trabajos sobre indicaciones relativas a normas canónicas desde una perspectiva histórica y una jurídica. La primera es la de Francisco Luis Rico Callado, historiador de la Universidad de Extremadura, quien en su artículo *El uso de la excomunión en las diócesis españolas de la Edad Moderna a través del estudio de la documentación de los obispos extremeños*, estudia el uso de la excomunión y del procedimiento utilizado para decretarla y promulgarla en las diócesis españolas en el período postridentino a partir de documentación procedente básicamente de obispados extremeños. Por su parte, el profesor de la Universidad Camilo José Cela Antonio Sánchez-Bayón en *U.S. regulation of religious ministers & organizations: state of the art and last decades evaluation* realiza un análisis jurídico desde el derecho americano que nos ayuda a comprender la realidad de la complejidad del factor religioso en una sociedad multicultural.

Nos emplazamos para el décimo volumen de la revista en 2015. Está previsto que publiquemos una serie de estudios centrados en la temática *Lenguajes culturales de la evangelización* al cuidado del S.A.R. (Servicio de Atención Religiosa) y la Pastoral Universitaria de la Universidad de Extremadura. Para entonces estará en funcionamiento –ya lo está parcialmente– la versión electrónica en formato Open Journal Sistem (O.J.S.) de *Cauriensia* disponible en www.cauriensia.es.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Caurensia*

ESTUDIOS

EL MUNDO COMO EXPRESIÓN DEL LÓGOS. LA CAUSA EMANATIVA

M^a Jesús Soto Bruna (Ed.)

Los artículos que componen este monográfico son resultado del Proyecto: “*Universitas rerum* y metafísica del Logos en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Ref. : FFI2011-28729.

Cofinancia la publicación la Línea Especial Pensamiento Clásico Español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

PATROCINA EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y EL INSTITUTO DE ESTUDIOS
MEDIEVALES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA

PRESENTACIÓN

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA
Editora

El problema de la causalidad ocupa un lugar central en la metafísica occidental, en tanto que tal especulación ha considerado que la recurrencia a ella tiene como objetivo asentar la multiplicidad y el devenir de los entes, a la vez que el establecimiento del estatuto de su dependencia ontológica respecto de una causa primera originante y fundante. En el recorrido histórico de esta metafísica –hasta el giro operado por el kantismo– la especulación ha tratado de comprender la multiplicidad y el devenir relacionándolos a la unidad y a la inmutabilidad del ser. Esta reducción se ha operado a lo largo de esta historia de tres maneras: 1) negando la diversidad y el cambio; suprimiéndolos en el ser uno e inmóvil; 2) afianzándolos desde una afirmación en cierto modo contradictoria en lo que se refiere a su irreductibilidad a la unidad inmutable del ser; 3) justificándolos mediante el recurso a la causalidad¹.

Es cierto, por otra parte, que la noción de causa “sugiere al lector contemporáneo contenidos conceptuales que en muchos aspectos son sustancialmente diversos de los que evocaba en el lector medieval. De hecho, para los contemporáneos –escribe Cristina D’Ancona Costa– el término ‘causa’ implica todo lo más la sola idea de consecuencia necesaria”².

1 Cf. THOMAS D’AQUIN, *Commentaire du Livre des causes*, intr., tr. et com. B. Decossas – J. Decossas, Paris, Vrin, 2005, 7.

2 TOMMASO D’AQUINO, *Commento al ‘Libro delle Cause’*, ed. C. D’Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986, p. 7. Cf. M. BUNGE, *La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna*, trad. It. E. A. Painatescu, Torino, Boringhieri, 1970, 28: “Nei termini in cui viene intesa, la categoria di causa è sinonimo di ‘nesso causale’, vale a dire di quella connessione tra eventi che Galileo descrisse come ‘connessione ferma e costante’”.

Las diversas expresiones medievales sobre la causalidad –al menos en un cuadro palpable de tradición neoplatónica– relacionan el principio de causalidad tanto a la fecundidad de la bondad divina como a la autorreflexión del pensar absoluto³, desde la cual se comprende el uso del término *emanatio* a la hora de explicar la actividad de la causa primera⁴. En Juan Escoto Eriúgena, las fórmulas más frecuentes para fundar la alteridad se refieren a la “fecundidad de la bondad divina”⁵, la cual se difunde y de la cual emana el universo en sus diversas formas, manteniendo ella misma su “superesencialidad” e inefabilidad en cuanto, a la vez, pensamiento que expresa la anterioridad del que es uno respecto a lo múltiple; elementos todos ellos presentes en el cuadro de conceptual de la causa emanativa.

En la tradición eriugeniana es operante el, por así decir, “dogma” neoplatónico sobre la concepción de la causa primera. Según esa tesis, el Uno-*causa* está *en* todo y a la vez *sobre* todo: la causa primera es operante en lo que procede de ella, pero permanece en sí misma tal como es. Sólo de este modo puede ser pensada la diferencia del ente finito respecto de su origen⁶. Tal es el modelo de la causa emanativa propuesto en la proposición 35 de los *Elementos de Teología* de Proclo⁷; texto que Eriúgena mismo no podía ciertamente conocer, pero cuya doctrina se hallaba presente en la obra de Dionisio Areopagita⁸.

En realidad, a lo largo del medievo el término *emanatio* ha sido utilizado para expresar, tanto la causalidad creadora de Dios, como la manifestación inteligible de las Ideas en el Verbo divino “antes” de la creación. Y de ahí la ya clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate en el siglo XIII: “... *emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emana-*

3 Cf. W. BEIERWALTES, “Autoconciencia absoluta. *Divina ignorantia ac vera est sapientia*”, en Eriúgena. *Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Pamplona, Euns, 2009, 171.

4 Cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998; A. RAMOS, “La causalidad del bien en Santo Tomás”, en *Anuario Filosófico*, 44 (2011), 111-127, número dedicado a *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, editado por M. J. Soto; L. E. CORSO DE ESTRADA, “Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller”, en *Anuario Filosófico*, 44 (2011), 74-94; E. REINHARDT, “La causalidad en la creación según Thierry de Chartres”, en *Anuario Filosófico*, 44 (2011), 53-74.

5 Cf. II, 562B-562C; 580C-581B; según, asimismo, W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, o.c., 162: la explícita referencia a Eriúgena en el aspecto que nos ocupa.

6 Cf. W. BEIERWALTES, “Unterschied durch Unterschiedenheit. Meister Eckhart”, en ID., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980, 75-97.

7 Sobre la concepción de la dialéctica en la metafísica de Proclo: J. CLEARY, “El papel de las matemáticas en la teología de Proclo”, en *Anuario Filosófico*, 33 (2000), 67-86, número dedicado a *Revisión del Neoplatonismo (I). Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica*, editado por M. J. Soto.

8 Cf. CH. ERISMANN, *L’homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2011, 197.

tionem designamus nomine creationem”⁹, explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno¹⁰ y, por lo tanto, es creación *de la nada*.

Convenimos entonces con las siguientes conclusiones de D. Moran: “Los escritores de la tradición Neoplatónica Cristiana desde Dionisio el Areopagita a Nicolás de Cusa han sido acusados de confundir el ser de la criatura con el ser divino, una herejía que más tarde recibió el nombre de ‘panteísmo’”. Resulta no obstante engañoso “hablar de la mutua modificación del discurso afirmativo, negativo y metafórico, como una ‘dialéctica’, refiriéndose a la dialéctica de Hegel, sin más clarificación. Dionisio, Eriúgena, Eckhart y Cusano se vieron llamados hacia una *docta ignorantia* en la que nada es anti-dialéctico y anti-metódico, incluyendo un desplazamiento del sujeto fuera de los reinos del conocimiento objetivo”. O también, usando una frase de Eriúgena, los escritores de esta tradición buscan un *infinitus intellectus*, o *multiplex teoría*, una visión multi-perspectivista de la realidad, en la que a través de su habilidad de apoyar puntos de vista alternativos e incluso contradictorios, finalmente converge con la visión divina, dando un significado en cierto modo “doble” al término, *visio dei*. El intelecto humano purificado se une con la intelección propia divina en el más alto conocimiento de lo desconocido¹¹.

La temática que acaba de introducirse es precisamente la que se plantea en la siguiente serie de artículos, los cuales exponen –dentro de una amplia línea histórica– diversas consecuencias o conclusiones que se derivan de una metafísica del Logos que incluye la emanatividad de la cusa. Se ha pretendido abarcar el período tardo-antigua y un breve recorrido hasta comienzos de la modernidad; haciendo de este modo manifiesto que el tema abordado ha interpelado en la historia de la filosofía a pensadores que se han preguntado por el estatuto de lo finito en relación a un primer intelecto; de un modo quizá más especial en la Edad Media.

Recorriendo de un modo histórico los trabajos que componen este monográfico, se advierte que el planteamiento de la causalidad y de retorno *ad unum*

9 *Ib.*, a. 1, resp.: “Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. (...) Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil”.

10 Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino referente a la creación presentada por L. RENAULT, en su libro *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, París, Presses Universitaires de France, 1995, en el capítulo titulado: “Création et distinction”, 50-70. Cf., para el segundo tema que he mencionado, la cuestión 27 de la *Summa Theologiae* (S Th).

11 Cf. D. MORAN, “*Spiritualis Incrassatio*: Eriugena’s Intellectualist Immaterialism: It is an Idealism?”, en S. GERSH – D. MORAN, (eds.), *Eiugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2006, 131-135.

se plantea desde una perspectiva epistemológica en el pensador tardo-antiguo Evagrio Póntico. Como afirma el autor de este, Rubén Peretó: “La *Kephalaia gnóstica* de Evagrio Póntico es la última obra de su trilogía dedicada a describir los estadios de la vida espiritual o camino de retorno hacia la Unidad”; retorno a lo Uno, entonces, como elemento decisivo en la emanatividad, según se ha apuntado más arriba.

El tema es planteado en clave gnoseológica, dado que el problema del conocimiento impregna –afirma el autor– toda la metafísica de Evagrio Póntico. Siendo Dios la Unidad primitiva –herencia de tradiciones platónicas y estoicas– es preciso que el hombre pase las tres etapas cognoscitivas para acceder a la Unidad. El final del camino supone un cierto gnoscitismo. Este último supone una elevada contemplación de los *logoi* o razones a partir de las cuales fueron creadas todas las cosas. Finalmente, y en consonancia con ello, la ignorancia del no saber, permite reconocer a la persona la expresión de un Logos que se manifiesta al conocimiento en forma de representaciones.

Ya en plena Edad Media, y en este caso, en Tomás de Aquino, continúa un planteamiento gnoseológico en lo que se refiere al autoconocimiento de Dios en su Verbo o Logos, donde conoce todas las criaturas. Así lo expone el artículo de Juan José Herrera, al comentar la recepción tomasiana de *Metaphysica XII*. Advierte bien la diferencia del objeto del conocimiento divino en el pensador antiguo y en Aquinas. Y es que “El Aquinate –expresa Herrera– no explica el conocimiento divino del mndo sin recurrir a la causalidad que Dios ejerce sobre él”.

Como herencia dionisiana, se afirma que Dios, principio fundante del ente finito, contiene todas las perfecciones que constituyen el universo, no según la manera como se encuentran en el mundo (material, temporal, compleja), sino conforme al modo de ser divino (inmaterial, intemporal, simple)”. Y ya en la cuestión *De scientia dei* de la *prima pars*, se explica bien la independencia del conocimiento divino que no depende de otra cosa sino de sí mismo; y por ello conoce todas las cosas tal como se conoce a sí mismo. Por ello, finalmente, la criatura es expresión –clave en la causa emanativa– del Logos divino.

Una Metafísica de Logos en Aquinas, en la que se expone explícitamente la relación entre la creación y el conocimiento, es expuesta en el artículo de Alice Ramos. La autora parte de los Comentarios del pensador del XIII a san Juan; hallando en la expresión *in principio* la razón de la inteligibilidad del mundo. Es analizada minuciosamente la noción de Verbo o Logos, como principio de del autoconocimiento divino y, desde es, del conocimiento divino de las cosas.

En el Logos divino vienen, por así decir emanados los seres que han de ser creados; los cuales no se distinguen de Dios mismo. Esta tesis constituye

el principio para la comprensión de la causa emanativa en Tomás de Aquino, quien considera la creación como la emanación de todo el ser a partir de la causa primera que es Dios. A este respecto, Alice Ramos realiza un minucioso análisis del significado de una “metafísica del Logos”, en la que la noción de “palabra” sobrepasa el significado que pudiera tener en Platón Aristóteles. La persona humana descubre finalmente su procedencia, y siguiendo el esquema *exitus-reditus* –presente en la causalidad emanativa, comprende su origen y su fin, como retorno al que es uno y causa.

A finales del siglo XIII y comienzos del XIV Dietrich von Freiberg, según muestra el artículo de Juan Fernando Sellés, recogiendo fuentes neoplatónicas –como Pseudo Dionisio, Proclo, Porfirio y algunas proposiciones Eckhartianas, así como a Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino– plantea la cuestión del conocimiento desde los *concepcionales* “en virtud de la dimensión cognoscitiva humana que los conoce.

En su metafísica, el Maestro Teutónico trató acerca de la cuestión de la emanación concebida como creación. “En *De animanitione coeli* Dietrich mantuvo que el primer proceso causal es por *emanación*”, escribe Sellés. En consonancia con el concepto de causalidad emanativa en una metafísica del Logos, aquí, el concepto de creación-emanación se realiza mediante intelección.

Ya en el siglo XV, la temática sobre la metafísica del Logos renueva su planteamiento desde la visión intelectual divina, como lo muestra el artículo de Soto-Bruna. En efecto, su trabajo sobre Nicolás de Cusa, viene a preguntarse, en el contexto de la causalidad emanativa: ¿Cuál es la entidad de lo finito según la concepción del *De visione Dei*? La respuesta de Nicolás de Cusa es precisa: *visione tua sunt*. Este principio de su pensamiento plantea la cuestión de la identidad propia de lo finito en tanto que diferente del in-finito. La *coincidentia oppositorum*, que es el principio de la *docta ignorantia*, demuestra cómo la verdad de lo finito aparece determinada por el Absoluto, al mismo tiempo que nos muestra la forma en que la verdad de lo finito aparece determinada por el Infinito, a la vez que nos muestra la forma bajo la cual la verdad del Infinito nos es accesible; en definitiva, enseña aquello que es más propio del ser de lo finito: que es una expresión del Infinito que se manifiesta. Esta expresión nunca coincide con lo que es expresado, pero requiere la presencia de lo expresado en su expresión, para que esta última llegue a ser “algo”.

La finitud se presenta aquí como una limitación (*visus contractus*), en la diferencia y en la alteridad, pero a la vez fundamentada por el *visus abstractus* de la divinidad; se puede entonces decir que el ser finito es la autoexpresión del Absoluto desde la forma de la alteridad. La tesis que parece recorrer las páginas del Cusano –en lo que se refiere al estatuto ontológico de lo finito– afirma que la identificación de *videre* y *creare* en Dieu explica bien que la visión omnia-

barcante de la divinidad se manifieste ella misma como fundamento creador de todo ente finito (*esse creaturae est videre tuum et pariter videri*). De este modo el *videre* del Dios invisible se manifiesta en la finitud: lo que es creado o visto, en el sentido de la teofanía clásica, es la visibilidad de Dios (*videre tuum est creare tuum*); se trata de una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de lo finito. La creación de lo finito depende de la visión de Dios, y puede entonces recordarse que la finitud es lo que es gracias a la mirada de Dios (*in eo enim quod omnes vides, videris ab omnibus*). En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo. La criatura se presenta, desde la creación como manifestación del ver absoluto, siendo una visión creada del ver absoluto.

El monográfico, y desde este recorrido histórico, concluye con la cuestión de la inteligibilidad, posibilidad y bondad en la controversia *De amore dei possibilium* en la escolástica tardía. Autores como Cayetano, Bañez, Suárez y Gabriel Vásquez preanuncian una moderna metafísica del logos que se encontrará en la idea de los posibles en la mente divina, según la filosofía de Leibniz.

El artículo, entonces, de Agustín Echevarría viene a mostrar cómo la contención de la totalidad en el primer principio es una cuestión que llega a la modernidad. En este caso, desde la controversia esencialista en la que se invierte el planteamiento clásico de una metafísica del Logos, pero que invita a pensar cómo podría, en la actualidad, repensarse la relación entre el Logos primero y la causa emanativa.

El monográfico que acaba de presentarse, puede concluirse, esboza tanto el tema central de una metafísica del Logos, esto es la intelección divina como principio del ente, como la capacidad intelectual humana de desvelar aquello que se “oculta” en la causalidad del ser. Lo hace en autores representativos, que, además de iniciar y cerrar el período medieval del pensar, se insertan en una corriente de pensamiento de carácter neoplatonizante que incluye a su vez una metafísica creacionista.

INTELIGIBILIDAD, POSIBILIDAD Y BONDAD. IMPLICACIONES METAFÍSICAS DE LA CONTROVERSA *DE AMORE DEI POSSIBILIIUM* EN LA ESCOLÁSTICA TARDÍA

AGUSTÍN ECHAVARRÍA
Universidad de Navarra

RESUMEN

El propósito de este artículo es hacer un primer acercamiento a la polémica desarrollada en la escolástica tardía en torno al amor de Dios a las criaturas posibles. En él se expone brevemente un recorrido histórico del origen de la polémica y las principales posiciones de autores de los siglos XVI y XVII, como Cayetano, Báñez y Suárez. Se explica en detalle la postura esencialista del jesuita Gabriel Vásquez y sus seguidores, que afirmaban un amor necesario de Dios a los posibles. Se exponen además los argumentos del teólogo tomista Baltasar Navarrete contra la posición de Vásquez. Finalmente, se intenta mostrar de qué modo las distintas posiciones sobre la cuestión del amor de Dios a los posibles revelan en estos autores concepciones metafísicas diametralmente opuestas en lo que respecta al constitutivo formal del ente en cuanto tal y sus afecciones trascendentales, señalando anticipadamente una de las tendencias fundamentales del racionalismo moderno.

Palabras clave: Cayetano, Francisco Suárez, Gabriel Vásquez, Baltasar Navarrete, posibilidad, bondad.

ABSTRACT

The aim of this paper is to make a first approach to the late Scholastic debate concerning the love of God towards possible creatures. I start with a brief exposition of the historical background of the debate and the main positions of authors of the sixteenth and seventeenth centuries, such as Cajetan, Báñez and Suárez. I deal in detail with the

essentialist position of the Jesuit Gabriel Vásquez and his followers, who affirmed a necessary love of God towards possible creatures. I also present the arguments of the Thomist theologian Baltasar Navarrete against Vasquez's position. Finally, I show how the different positions concerning the love of God towards possible creatures reveal diametrically opposed metaphysical positions about the formal constitutive element of being as such and its transcendental affections, anticipating some fundamental trends of modern rationalism.

Keywords: Cajetan, Francis Suárez, Gabriel Vásquez, Baltasar Navarrete, Possibility, Goodness.

I. INTRODUCCIÓN

La formulación más radical del famoso principio de razón suficiente, núcleo de la metafísica de Leibniz, es sin duda aquella que expresa la inherente tendencia o propensión a existir contenida en las esencias posibles. Como dice el filósofo de Hannover: “Porque existe algo más bien que nada, es necesario que en la misma esencia o posibilidad se contenga algo a partir de lo cual se siga la existencia actual, y por eso la realidad o posibilidad lleva dentro cierta propensión a existir”¹.

Ahora bien, en una metafísica de corte creacionista, como es la de Leibniz, la tendencia o propensión a existir de las esencias posibles no puede ser más que una cierta metáfora del modo en que se comporta la voluntad divina en el acto creador. En efecto, Leibniz establece una gradación de voluntades divinas, proporcionadas a los grados de bondad de cada ente posible², de tal suerte que se puede decir que, al menos ‘antecedentemente’, Dios quiere *per se* todos los bienes posibles³. La voluntad antecedente de Dios es, en última instancia, el fundamento real del *conatus existendi* o exigencia de existencia de cada uno

1 G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, herausgegeben von Preussischen akademie der wissenschaften, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923 y ss., Leipzig, 1938 y ss., Berlín, 1950 y ss. (a partir de ahora citado como A, seguido del número de la serie, en romanos, del volumen y del número de página), A VI, 4B, 1363. Las traducciones de todas las fuentes del artículo son mías.

2 G. W. LEIBNIZ, *Dissertation on Predestination and Grace*, translated, edited and with an Introduction by Michael J. Murray, New Haven and London, Yale University Press, 2011·§26 (c), 90: “Sunt quidam gradus in voluntate, ut in veritate et cognitione. [...] Inclinationes sapientis sunt proportionales naturis rerum”.

3 G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, reim Hildesheim, 1965, VI, § 80, 145: “Car il suffit de considerer que Dieu, et tout autre Sage bienfaisant est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à la excellence de ce bien; et cela (prenant l’objet precisement et en soy) por une Volonté Antecedente, comme on l’appelle, mais qui n’a pas tousjours son entier effect: parceque ce Sage doit avoir encor beaucoup d’autres inclinations”.

de los posibles, en la medida en que el mismo Dios no puede no verse afectado por el grado de bondad o perfección contenido en las mismas esencias posibles: “[...] cuantos son los grados de bondad en el objeto, tantos son en el sabio los grados de voluntad seria o de inclinación hacia el objeto; [...]”⁴.

Dicho en otros términos, las criaturas posibles, aun antes de alcanzar la existencia, tienen de suyo, por su sola esencia, una bondad, un carácter apetecible, carácter que Dios no crea, sino que se encuentra ya constituido como objeto de su intelecto, y que las hace objetos apropiados de la voluntad divina, inclinándola a ejercer su acto creador⁵: “Dios es causa de la existencia de las cosas, pero no de la esencia, de tal modo que será también la causa de la existencia de los bienes, pero no de la bondad que conoce en la misma esencia por medio del pensamiento”⁶.

Estas tesis paradigmáticas de la metafísica leibniziana, representan el punto de llegada de una tradición de pensamiento que podríamos calificar de ‘esencialista’, que hunde sus raíces en la escolástica tardía, y que otorga una primacía absoluta al ser posible por sobre el ser actual. Ha sido explicado ya por muchos autores el tránsito que se produce entre la escolástica española y Leibniz, desde una concepción de la ‘posibilidad’ como una cierta potencia pasiva –con respecto a la omnipotencia divina–, que implicaba la ‘aptitud’ de las esencias para recibir la existencia, a una concepción en la que tal aptitud deviene *conatus* o inclinación positiva hacia la actualidad⁷.

No obstante, hay un paso en este tránsito, que parece no haber recibido hasta ahora la debida atención, pero que resulta esencial para entender la deriva esencialista de gran parte de la metafísica racionalista moderna. Se trata de la polémica desarrollada dentro de la escolástica española de fines del s. XVI y principios del s. XVII en torno al ‘amor de Dios a las criaturas posibles’⁸. Esta

4 G. W. LEIBNIZ, *Dissertation on Predestination and Grace*, §3 (a), 44.

5 G. W. LEIBNIZ, A II, 1, 299: “Si verò quemmadmodum mea sententia est essentiae rerum non à Dei arbitrio sed essentia eius pendent, manifestum est ipsam boni atque perfectarum creatio à Dei arbitrio sit profecta, neque enim essentiae sed res creantur. Res autem creavit Deus quas creari bonum esse vidit, quae rerum siue potius idearum bonitas non magis libertati eius obest, quam sapientia quae facit, ut nisi bene agere non possit”.

6 G. W. LEIBNIZ, A VI, 4B, 1362.

7 Acerca de esta transformación, véase V. SANZ, “La doctrina escolástica del *esse essentiae* y el principio de razón suficiente en el racionalismo”, en *Anuario Filosófico*, 19/1 (1986), 217-226; también S. FERNÁNDEZ, “La posibilidad en Suárez y Leibniz: desde la ‘aptitud para existir’ hacia la ‘pretensión de existencia’”, en Á. L. GONZÁLEZ (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 244, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, 23-37.

8 Debo enteramente al prof. Juan Cruz Cruz el haber despertado mi atención sobre esta discusión, así como la noticia de sus principales interlocutores, con excepción de Francisco Suárez y Baltasar Navarrete. Un breve resumen de la discusión con valiosas referencias bibliográficas puede encontrarse en J. CRUZ CRUZ, “Posibilidad y razón práctica”, en A. M. GONZÁLEZ – A. G., VIGO, *Practical*

polémica, que tiene su raíz en Duns Escoto, enfrentó claramente a dos facciones: los jesuitas, que, con mayor o menor énfasis y diferentes matices, afirmaban la existencia de un amor divino a las criaturas posibles, y los tomistas, que en general negaban que pudiese haber un amor tal.

El propósito de este artículo es hacer un primer acercamiento a esta polémica y señalar su importancia metafísica. Para ello se expondrá en primer lugar brevemente un recorrido histórico del origen de la polémica y las principales posiciones de autores escolásticos, mayoritariamente españoles, de los siglos XVI y XVII. En segundo lugar, se expondrá la postura más representativa del esencialismo extremo, a saber, la del jesuita Gabriel Vásquez y sus seguidores, exponiendo sus implicaciones y supuestos metafísicos. En tercer lugar se expondrán la posición y los argumentos de Baltasar Navarrete, el autor que, desde una perspectiva tomista, más férreamente combatió de modo expreso el esencialismo de Vásquez, exponiendo también las implicaciones y supuestos metafísicos de su posición. Por último, se intentará mostrar de qué modo las distintas posiciones sobre la cuestión del amor de Dios a los posibles revelan en estos autores concepciones metafísicas diametralmente opuestas en lo que respecta al constitutivo formal del ente en cuanto tal y sus afecciones trascendentales, señalando anticipadamente una de las tendencias fundamentales del racionalismo moderno.

II. HISTORIA DE LA CONTROVERSIA SOBRE EL AMOR DE DIOS A LOS POSIBLES

La cuestión del amor de Dios a las criaturas posibles tiene su origen en una interpretación de afirmaciones vertidas por Duns Escoto en varios lugares de sus obras. En un pasaje la *Ordinatio*, el Doctor Sutil se pregunta si Dios ama todas las cosas distintas de sí mismo, y responde que del mismo modo que Dios conoce todo lo inteligible, así también ama todo lo amable, lo cual incluye las cosas distintas de sí mismo⁹. Frente a esta posición se plantea la objeción siguiente: si Dios amase todas las cosas distintas de sí, amaría cosas contrarias, esto es, cosas que no pueden existir conjuntamente, lo cual es imposible. Escoto responde entonces de manera un tanto enigmática, apelando a una

Rationality. Scope and Structures of Human Agency, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2010, 75-95; 79.

9 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, dist. 32, q. unica, n. 8 (Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 2007, vol. X, 130-131): “Quod etiam alia, probatur, quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnes voluntas potest in quodlibet volibile; voluntas igitur divina potest diligere omnia diligibilia, et non potentia ante actum; ergo diligit omnia diligibilia alia a se”.

distinción entre la voluntad divina ‘eficaz’ y la voluntad divina de ‘simple complacencia’: “Algunas cosas las ama con una voluntad y volición eficaz, a saber, aquellas cosas que produce en el ser en algún momento; algunas cosas las ama con una volición de simple complacencia, no eficaz, y a estas nunca las produce en el ser, y, sin embargo, se muestran a su intelecto como posibles de tener tanta bondad cuanta tienen aquellas que ama con una volición eficaz”¹⁰.

En otros términos, Dios ama todas las cosas distintas de sí, sea las efectivamente existentes –a las que ama con voluntad ‘eficaz’–, sea las meramente posibles –a las que ama con un amor de simple ‘complacencia’–. Escoto llama voluntad ‘eficaz’ no a aquella que meramente goza frente a un objeto, sino a aquella que da efectivamente el ser y el producirse a un objeto determinado¹¹; ésta se distingue claramente de la voluntad de simple ‘complacencia’, que no es más que la tendencia de la voluntad que sigue naturalmente a la simple aprehensión de un objeto, pero sin determinarse a producirlo¹².

Ahora bien, aunque Escoto no haga referencia expresa a un amor necesario de Dios a las criaturas posibles, está sugerido aquí que el mero conocimiento que Dios tiene de la posibilidad de las criaturas, en cuanto están constituidas y representadas en su intelecto en su ‘ser objetivo’ e inteligible, es suficiente para suscitar en la voluntad divina un amor de complacencia, no por una bondad que actualmente estos posibles tengan en sí mismos, sino por la bondad que podrían tener si Dios se decidiese a crearlos. En efecto, es doctrina muy conocida de Duns Escoto la afirmación de que las criaturas posibles son constituidas en su *esse intelligibile* u objetivo en virtud de la actividad intelectual del entendimiento divino que, en un ‘primer instante’ de naturaleza, anterior a su puesta en acto por la voluntad divina, las piensa¹³.

10 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, dist. 32, q. unica, n. 10 (Ed. Vat. vol. X, 131). También *Reportatio parisiensis* (L. Vives, Bibliopolam Editorem, Paris, 1894, vol. XXII, 510a), I, dist. 47, q. unica: “Ad propositum dico, quod in Deo est *velle* complacentiae simplicis respectu possibilis, et sequitur intellectionem simplicium; efficax vero non est in Deo, nisi respectu eorum, quae vult fieri; [...]”.

11 *Ib.*: “Aliud est *velle* efficax, quo quis non solum vult aliquid, sed movet ad obtinendum volitum [...]”.

12 *Ib.*: “[...] voluntas Dei efficax semper impleatur, licet non volitio eius simplicis complacentiae, quia per illam non determinatur ad producendum aliquid sed sequitur solum simplicem apprehensionem”.

13 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 14 (Ed. Vat., vol. VI, 358-359): “[...] licet potentia Dei ad se –id est aliqua perfectio absoluta qua Deus formaliter est potens– sit in Deo in primo instanti naturae, sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter [...], tamen ipsam potentiam ‘sub ratione qua est omnipotentiam’ non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens; et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino –scilicet intelligibili– in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se [...]. Non est ergo possibilitas

Estas criaturas posibles, en tanto que preexistentes en Dios, no se identifican directamente con la misma esencia divina, sino que poseen una cierta realidad propia, un *esse deminutum*¹⁴ –a saber, aquél que les confiere la pensabilidad incontradictoria o la mera ‘no repugnancia’ de sus términos–. Así, en la medida en que estos posibles tienen un ser propio, previo a la ejecución de la potencia activa o la voluntad eficaz de Dios, no es desproporcionado concluir que la voluntad divina de complacencia, aquella que sigue a la mera aprehensión intelectual, goce en cierto modo con la contemplación de la bondad posible en ellos contenida. Como se verá, tal será la interpretación que autores posteriores harán del pensamiento de Escoto, atribuyéndole la afirmación de un amor divino a los posibles.

1. LA POSICIÓN DE CAYETANO Y LA REACCIÓN DE LOS TOMISTAS

La sugerencia de la existencia de un amor divino a los posibles alcanzó sus primeras ramificaciones insospechadas fuera de la propia escuela escotista. En efecto, quizás por un singular fenómeno de oposición-subordinación, un eco de esta tesis puede encontrarse en el comentador tomista por excelencia, el cardenal italiano Tomás de Vío Cayetano (1469-1534). En un singular pasaje, al tratar la cuestión de la generación eterna del Verbo divino, Cayetano define claramente su posición en contra de la posición de Escoto en este punto. El comentador tomista niega que, como sostiene Escoto, exista una ‘producción’ de las criaturas en su ‘ser inteligible’, como algo distinto de la misma generación del Verbo, generación por la cual Dios conoce su propia esencia; más aun, califica esta posición de quimérica, peligrosa y hasta ridícula¹⁵. En cambio, él

in objecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prior aliquo absoluto in Deo. Si tamen res intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentiam producat, illud sic est verum, sed in illa possibilitate non est simpliciter prius, sed producitur ab intellectu divino”.

14 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, dist. 36, q. unica, n. 44 (Ed. Vat., vol. VI, 288): “Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, – et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, sed secundum esse deminutum (quod est ‘esse’ verum), quod esse est esse secundum quid entis absolute, quod tamen ‘ens absolutum’ secundum istud esse deminutum concomitatur relatio rationis”.

15 TOMÁS DE VÍO CAYETANO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII M. Edita, tomus quartus, Pars Prima Summae Theologiae, a quaestione I ad quaestione XLIX, ad códices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietanii Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1888, q. 34, a. 3, 371a: “[...] productio illa creaturarum chimaerica est, et periculosam ingerens doctrinam. Sequitur enim Deum gloriosum non posse esse absque hoc, quod sint creaturae in esse diminuto: quod in philosophia ridiculum, in fide autem scandalum videtur”.*

sostiene que la esencia divina contiene en sí misma formal y objetivamente todo cuanto es inteligible, de lo cual se sigue que el Verbo divino procede del conocimiento de todo cuanto es inteligible, incluyendo las criaturas mismas, precisamente en cuanto se hayan comprendidas en la esencia divina¹⁶.

Ahora bien, la posición de Escoto, explica Cayetano, se basa en que si el Verbo procediera del conocimiento de la esencia divina y de las criaturas en cuanto contenidas en ella, del mismo modo el Espíritu Santo procedería como el amor de Dios a su misma esencia y a todas las cosas amables; ahora bien, si esto fuese así, o bien Dios amaría necesariamente a las criaturas, o bien el Espíritu Santo no procedería necesariamente, y ambas hipótesis son imposibles¹⁷. Cayetano responde a este argumento diciendo que lo mismo que se ha dicho con respecto a la presencia de las criaturas en el Verbo, puede decirse con respecto al amor de Dios a las criaturas, esto es, que así como son conocidas por estar presentes formalmente en el Verbo, son del mismo modo ‘amadas en Dios’, en virtud del Espíritu Santo¹⁸. Esta equiparación establecida por el Comentador entre el conocimiento y el amor de Dios respecto de las criaturas fue interpretada de modo casi unánime como una adhesión expresa del cardenal a la tesis del amor de Dios a los posibles.

En tal sentido, a pesar de la autoridad de Cayetano, muchos autores tomistas reaccionaron firmemente contra esa afirmación. Así, su compañero de orden, el vallisoletano Domingo Báñez (1528-1604), manifestaba su insatisfacción con la opinión del Comentador, y afirmaba que para Dios amar a las criaturas es impartirles el bien; ahora bien, Dios puede libremente querer o no querer el bien para las criaturas, ya que las crea libremente y no por necesidad¹⁹. Del mismo modo, el mercedario Francisco Zumel (1540-1607) sostuvo que Cayetano se

16 *Ib.*, 371a-b: “Nos enim essentiam divinam et formaliter et obiective omne intelligibile comprehendere tenentes, ex superius determinatis, dicimus quod, quia Verbum procedit non ex qualicumque cognitione essentiae divinae, sed ex comprehensione eiusdem, oportet ut procedat ex notitia omnium quae sciuntur comprehendendo diuinam essentiam. Sed haec sunt omnia supradicta, ut patet ex qu. XIV”.

17 *Ib.*, 371a: “Si Verbum procederet ut Verbum divinae essentiae et omnis intelligibilis, pari ratione Spiritus Sanctus spiraretur ut amor divinae essentiae et omnis amabilis intellecti: sed hoc est falsum: ergo. Probatur falsitas: quia tunc vel Deus necessario amaret creaturas, vel Spiritus Sanctus non necessario produceretur; quorum utrumque est impossibile”.

18 *Ib.*, 371b: “Ex quo ad primam obiectionem Scoti dicitur breviter quod, uniformiter loquendo, scilicet de creatura intellecta in Deo, et similiter amata in Deo, par ratio est de Verbo et Spiritu Sancto: nec aliquid sequitur inconueniens”.

19 DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Tho., Salmanticae, Typis haeredum Mathiae Gastij, 1584, q. 34, a. 3, ad 3, 1193a: “Aliter respondet Caietanus dicens, quòd Spiritus sanctus etiam procedit ex amore creaturarum, non prout in seipsis sunt, sed prout in Deo, quo pacto amor creaturarum necessarius est. Sed aliquibus non placet haec solutio: nam certè Deum diligere creaturas est impartiri illis bonum, & Deus potest velle bonum creaturis, & non velle: vnde amor creaturarum in Deo liber est”.*

expresó de modo sumamente impropio (*improprijissimus*), al afirmar que Dios tiene un amor necesario a las criaturas posibles –semejante al conocimiento necesario que tiene de estas mediante su ciencia de simple inteligencia–, ya que Dios sólo ama a las criaturas posibles “[...] según el ser que tienen en Dios, que es más amar su propia esencia, que contiene eminentemente todas las cosas. Sin embargo, no ama a las criaturas según que se distinguen de Dios [...]”²⁰. Según Zumel, amar es querer el bien para algo, por lo cual Dios sólo ama en sentido estricto aquellas cosas que ha decidido producir en el tiempo, a las cuales ha decidido hacer ‘buenas’ produciéndolas en el ser y, por tanto, no puede tener ningún amor hacia aquellas criaturas que ha decidido no producir²¹.

Así, mientras que el conocimiento que Dios tiene de las criaturas le es connatural y absolutamente necesario, el amor que tiene a las criaturas es absolutamente libre, dado que, mientras el conocimiento se refiere a la pura ‘quididad’ o esencia –haciendo abstracción de la existencia–, “[...] el amor concierne al bien según el orden a la existencia ejercida en acto. Ahora bien, la esencia de Dios tiene cierta relación necesaria con las criaturas en tanto que posibles, según sus esencias. En cambio, la bondad de Dios no tiene una relación o una conexión necesaria con las criaturas existentes. Y por eso es distinta la razón de la ciencia y del amor. Porque la esencia de Dios, en tanto que es perfectamente inteligible, tiene una conjunción necesaria con las criaturas, en cuanto son inteligibles; pero la bondad de Dios, en cuanto perfectamente amable, no tiene una conjunción necesaria con las criaturas amables, como tales”²².

Como puede verse, la tesis del amor divino a las criaturas posibles no tuvo una acogida positiva entre los seguidores de santo Tomás, por considerar que el único amor de Dios a algo distinto de sí mismo es el amor creador, es decir, aquel que produce las cosas efectivamente en el ser. Distinta será la suerte que correrá esta tesis en otras corrientes más innovadoras de la escolástica española.

2. PRIMERAS APROXIMACIONES JESUITAS: PEDRO DE FONSECA Y FRANCISCO SUÁREZ

Ciertamente, donde mayor acogida y desarrollo tuvo la tesis del amor a los posibles fue en el seno de la escolástica jesuítica post-tridentina. La tesis

20 FRANCISCO ZUMEL, *Commentaria in primam partem S. Thomae Aquinatis, tomus primus*, Salmanticae, excudebat Ioannes Ferdinandus, 1590, q. 34, a. 3, dis I, 1030a.

21 *Ib.*: “Quoniam Deum diligere rem aliquam, vel creaturam, est velle illi bonum. Vnde propriè Deus non dicitur diligere creaturas, nisi eas quas voluit ex nihilo producere in tempore, quibus voluit bona facere, & reducere de non esse ad esse. Creaturas vero quas statuit nunquam producere, non dicitur diligere propriè: quia non vult eis bonum, eas producendo de non esse ad esse”.

22 *Ib.*, 1030a.

aparece quizás por primera vez claramente delineada en el comentario del portugués Pedro de Fonseca (1528-1599) a la *Metafísica* de Aristóteles. Allí el jesuita distingue tres diferentes términos u objetos para el único y simplísimo acto de la voluntad divina. Por un lado, la voluntad divina tiene como objeto primario e inmediato la misma esencia divina, a la cual ama necesariamente²³. En segundo lugar, el amor de Dios se extiende a “[...] aquellas cosas que están virtualmente contenidas en ella [sc. la esencia divina], es decir, a todas las cosas producibles, en cuanto según sus naturalezas son ciertas participaciones o imitaciones de la esencia divina; por la misma razón, este acto es necesario, porque Dios no puede no amar con amor de complacencia todas aquellas cosas que, por la razón que fuere, son semejantes a Él, en cuanto en virtud de sus propios grados, imitan la perfección divina, [...]”²⁴.

En tercer lugar, Dios ama a aquellas criaturas a las que desde toda la eternidad ha decretado producir, comunicándoles la existencia real, con un amor que no es necesario, sino libre²⁵. Como puede verse, la distinción escotista entre amor de complacencia y amor eficaz es utilizada aquí expresamente para asignar un amor de Dios a las criaturas posibles. Más aun, yendo más allá de lo sugerido en los pasajes citados de Escoto, se afirma que tal amor es un amor necesario. A partir de entonces esta línea de interpretación será predominante entre los teólogos de la escuela jesuítica.

Una notable excepción en este sentido está representada por el Eximio Doctor Francisco Suárez (1548-1617), cuya posición en este punto es muy moderada, alejada del esencialismo extremo de muchos de sus compañeros de orden. En la disp. 30, sección 16 de sus célebres *Disputationes metaphysicae*, se pregunta si Dios ama necesariamente a las criaturas posibles. Su respuesta es la siguiente: “Si esta primera sentencia se interpreta en el sentido de que Dios, amando su propia omnipotencia, necesariamente ama y goza el que las criaturas sean posibles –porque no puede suceder que Él mismo sea omnipotente y que las criaturas no sean posibles–, y que a esto se le llame simple amor de

23 PEDRO DE FONSECA, *In libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomi quatuor*, Coloniae, Symptibus Lazari Zetzeneri Bibliopolae, 1595, lib. VII, ca VIII, q. IV, 315a: “[...] actum diuinæ voluntatis, qui in seipso vnicus, simplicissimus & inuariabilis omnino est, tribus modis terminari: vno ad ipsam diuinam essentiam, quæ est primum, & immediatum obiectum voluntatis diuinæ; quo pacto is actus est necessarius, quia Deus non potest essentiam suam non infinite amare: [...]”.

24 *Ib.*.

25 *Ib.*: “[...] tertio ad ea, quibus Deus ab aeterno decreuit aliquod esse secundum realem existentiam communicare; quo pacto is actus (*hoc est, quatenus sic terminatur*) non est necessarius, sed liber; quia Deus nihil extra se producit ex necessitate naturæ, sed omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ [...]”.

las criaturas posibles, no se dice nada improbable, sino algo en realidad sumamente verdadero”²⁶.

Nótese aquí el sutil giro que Suárez utiliza para no desautorizar por completo a quienes afirmaban tajantemente el amor divino necesario hacia los posibles. Según Suárez, que Dios ama ‘la posibilidad de los posibles’, no significa que tenga una tendencia necesaria hacia el contenido perfectivo que estos representan en el entendimiento divino de manera objetiva, sino que ama ‘el que sean posibles’, es decir, ama su propia potencia creadora. En este sentido, Suárez pretende señalar que no hay ningún amor de Dios que no tienda hacia algo efectivamente existente, por lo cual la posibilidad de las criaturas sólo puede ser amada en cuanto está conectada con la omnipotencia de Dios, que goza de existencia actual²⁷. Por eso mismo, aunque la metafísica de Suárez se caracteriza por definir al ente como aquello que tiene ‘aptitud para existir’²⁸, no por ello acepta que haya ningún amor actual de Dios a las criaturas en tanto que posibles que vaya más allá del amor que Dios tiene por su propia potencia creadora²⁹.

Por tal motivo, Suárez impugna la citada opinión de Cayetano, según la cual existe un paralelismo entre el conocimiento y el amor de Dios, tal que, si Dios tiene conocimiento necesario de los posibles, tendrá también un cierto amor necesario hacia ellos: “En esto no nos complace [su opinión], pues por medio de la ciencia se conocen verdaderamente las naturalezas creables, en tanto que son esencialmente entes distintos de Él mismo, y de este modo son conocidas en sí terminativamente, según su ser de esencia absoluto; en cambio, por medio de dicho amor no son realmente amadas en sí, sino sólo en aquél ser que tienen en la omnipotencia de Dios, a partir del cual se denominan posibles, porque no son amadas en sí a no ser en cuanto son ordenadas para que en sí y en su propio ser tengan algún bien; en cambio, son conocidas en sí también si se prescinde de todo ser actual; por consiguiente, siempre media una diferencia entre la ciencia y el amor, a causa de lo cual Dios puede amarse perfectísima-

26 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, d. XXX, sec. XVI, parág. 42 (Madrid, Grados, 1962, vol. IV, 672).

27 *Ib.*: “Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiae, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentie ipsius Dei: amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiae Dei; et ideo necessario amantur ut posibles, quia necessario amatur omnipotentia Dei”.

28 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, d. II, sec. IV, parág. 14 (Madrid, Grados, 1960, vol. I, 425): “[...] quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale”.

29 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, d. XXX, sec. XVI, parág. 42 (Madrid, Grados, 1962, vol. IV, 672): “Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiae Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo”.

mente a sí mismo sin amar a las criaturas en sí mismas”³⁰. Ningún atisbo hay aquí del amor necesario de Dios a los posibles como algo distinto de la misma potencia de Dios, e incluso podría decirse que, en este punto, Suárez se encolumna claramente detrás de los principales representantes de la escuela tomista.

III. POSIBILIDAD Y BONDAD: LA POSICIÓN ESENCIALISTA EXTREMA DE GABRIEL VÁSQUEZ Y SU ESCUELA

La controversia en torno al amor de Dios a las criaturas posibles alcanzó dimensiones más notorias en la primera mitad del s. XVII, pasando a formar parte del elenco de cuestiones habitualmente tratadas por los autores de comentarios a la *prima pars* de la *Summa Theologiae* de santo Tomás. En este contexto, la posición más extrema a favor de que Dios ama necesariamente a las criaturas posibles está representada sin duda por el gran teólogo jesuita Gabriel Vásquez (1549-1604) y sus seguidores.

Vásquez afirma, siguiendo a Duns Escoto, que Dios ama necesariamente las criaturas posibles con un amor de ‘simple complacencia’ o de ‘simple afecto’; en cambio, Dios ama libremente a los posibles con aquella voluntad o ‘amor eficaz’ con el que quiere producirlas o darles existencia³¹. La razón principal para sostener esta afirmación se encuentra en el carácter trascendental del bien, que se extiende no sólo a los entes actuales, sino también a los entes posibles, en virtud de su misma esencia: “[...] el bien, que es una pasión del ente [*passio entis*], y puede mover al afecto, sigue a la esencia de las cosas, no sólo unidas a la existencia, sino también posibles, por consiguiente, la voluntad no sólo puede querer las cosas existentes, sino también las posibles, al menos con amor de simple complacencia [...]”³².

Esta afirmación del amor divino de los posibles alcanza en este autor una dimensión más radical que en otros autores contemporáneos, por el ‘realismo’ con que Vásquez concibe tanto a los posibles, como al amor que Dios tiene hacia ellos. En efecto, para Vásquez la afirmación del amor de Dios a las criaturas posibles no debe entenderse en un sentido reducido, como el amor que

30 *Ib.*, 672-672.

31 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae, tomus primus*, ingolstadii, Excudebat Andreas Angermarius, 1609, dis 79, c. 2, 485a: “Ego vero existimo cum Scoto in 3 d. 32 q. vnica, in principio distinctione opus esse: aut enim sermo est de amore simplicis complacentiae tantum, qui dici solet simplex affectus, & hoc amore vult Deus omnes creaturas posibles non libere, sed necesario: aut loquimur de voluntate, & amore efficaci, quo vult creaturis dare existentiam, & eas producere; & hoc amore diligit creaturas posibles non necesario, sed libere [...]”.

32 *Ib.*, 485b.

Dios tiene a su propia esencia en tanto que participable, como pensaba Fonseca. En efecto, Vásquez se ocupa muy bien de aclarar precisamente en qué sentido puede decirse que las criaturas ‘existen en’ Dios. Según este autor, la preexistencia de las criaturas en Dios debe entenderse principalmente como referida al ‘ser inteligible’ que éstas tienen en la esencia divina. A su vez, el ‘ser inteligible’ que las criaturas tienen en Dios pues entenderse de un doble modo. Por un lado, tal ser inteligible corresponde al ‘concepto formal’ o a la representación subjetiva que Dios tiene de las criaturas³³. Por otro, el ser inteligible corresponde al ‘ser ideal’, es decir, a la ‘cosa misma’ representada objetivamente en la mente divina³⁴: “Así debemos filosofar en este estado de vida mortal acerca del intelecto divino, de tal forma que digamos que hay en Él no sólo su esencia –que es el conocimiento y la especie expresa de todas las cosas, y que corresponde al concepto formal en nuestra mente–, sino también todas las criaturas y las cosas conocidas objetivamente presentes; y por eso decimos que en Él hay un ser inteligible o ideal, al que ciertamente Escoto en I, d. 36, q. 1 llama cierto ser disminuido [*esse quoddam diminutum*], ser en el cual afirma que las cosas han sido producidas desde la eternidad por el mismo acto del intelecto divino [...]”³⁵.

Entendida del primer modo, es decir, como ‘concepto formal’ o ‘subjetivo’, la presencia de la criatura en su ser inteligible en Dios se identifica con la misma esencia divina; en cambio, entendida del segundo modo, la presencia de la criatura en su ser inteligible en Dios corresponde al ‘concepto objetivo’, es decir, a la criatura considerada con el ser propio que tiene en virtud de su misma razón de posible. Ahora bien, explica Vásquez: “[...] cuando decimos que la voluntad de Dios se ve atraída hacia las criaturas posibles, debe entenderse no sólo de ellas en cuanto que, al existir en Dios, se dice que son el mismo Dios (pues esto sólo sería que la voluntad se vería atraída hacia el mismo Dios) sino que debe entenderse de las criaturas según el ser formal de las mismas, en cuanto se dice que existen objetivamente en Dios [...]”³⁶.

Vásquez intenta probar esta afirmación mediante un argumento basado en el carácter inmutable tanto de la voluntad divina como de las cosas posibles. En efecto, explica, si Dios amara libremente a las criaturas posibles, podría haber-

33 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae*, dis 70, c. 2, 427b: “Illud ergo esse intelligibile creaturarum, quod in Deo res habere dicuntur, est duplex: est enim conceptus ipse formalis, & conceptus obiectiuus: formalis conceptus creaturarum in deo dicitur ipsamet essentia diuina, quatenus creaturas repraesentat, qui conceptus respondet speciei impressae, & expressae, quam in nostro intellectu de aliquo obiecto habemus: [...]”.

34 *Ib.*: “Alterum esse intelligibile, aut ideale creaturarum in Deo est esse obiectiuum [...]”.

35 *Ib.*, 428a.

36 *Ib.*, 486a.

las amado o no amado desde toda la eternidad³⁷. Ahora bien, no puede haber ninguna variación ni en Dios ni en las mismas cosas posibles, ya que estas siempre son ‘necesariamente posibles’; por lo tanto, o bien habrá que decir que estas son siempre necesariamente amadas por Dios, o bien que siempre son necesariamente ‘no amadas’ por Él; pero no pueden ser necesariamente ‘no amadas’ por Dios, ya que a ellas “les conviene alguna bondad”, en virtud de la cual pueden complacer a Dios³⁸. Por lo tanto, “[...] la voluntad de Dios es necesariamente conducida hacia ellas, tanto en cuanto a la especificación como en cuanto al ejercicio, ya porque no pueden desagradar a Dios, ya también porque no pueden no ser amadas”³⁹.

Vásquez se anticipa a una posible objeción a su planteamiento, proveniente de una comparación entre la voluntad divina y la voluntad humana. Podría objetarse, en efecto, que la voluntad humana parece ser más perfecta que la divina, puesto que la voluntad humana no es conducida con necesidad al amor de los posibles, mientras que la voluntad divina sí lo es⁴⁰. Vásquez responde que el hecho de que Dios sea conducido necesariamente al amor de los posibles no se debe a la imperfección de su voluntad sino, bien por el contrario, a su perfección⁴¹. En efecto, la razón que hace que la voluntad creada sea llevada libre y no necesariamente al amor de los posibles es que ella, en su ejercicio, puede encontrar alguna razón de mal en sus objetos⁴². En cambio, Dios, en virtud de su misma esencia, es llevado necesariamente al amor de todo lo posible, porque sólo capta lo que hay de bueno en tales objetos⁴³.

La razón de esta última afirmación estriba en que las mismas criaturas posibles tienen, en virtud de su misma posibilidad, razón de ‘bien’: “Dado, pues, que en las criaturas posibles, puesto que son buenas, no puede aparecer ninguna razón de mal, y que la bondad de éstas es necesaria según el ser posible, no pueden no ser reconducidas a la esencia de Dios como amante, puesto que por sí mismas son referidas a Dios por su propia naturaleza, y no en virtud

37 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae*, dis 79, c. 2, 485b: “[...] nulla variatio excogitari potest nec in Deo, vt manifestum est, nec in ipsis rebus possibilibus, quia eodem modo semper necessario possibiles sunt: ergo aut dicendum est, eas necessario semper diligi, aut necessario semper non diligi, sed dici non potest eas à Deo necessario non diligi, cum ipsis bonitas aliqua conveniat, vt praedictum est, qua Deo placere possunt [...]”.

38 *Ib.*

39 *Ib.*

40 *Ib.*, 486a.

41 *Ib.*

42 *Ib.*: “Voluntas enim creata idcirco libere fertur, quia in exercitio sui actus invenire potest rationem mali: [...]”.

43 *Ib.*: “[...] at vero diuina voluntas, cum non habeat actum elicitem, sed Deus seipso feratur per essentiam suam in objecta, ea parte non potest libere quoad exercitium velle; tota igitur libertas ex obiecto provenire debet”.

de la voluntad elícita de Dios”⁴⁴. En otros términos, la bondad intrínseca que las criaturas posibles poseen en su mismo ser objetivo o ideal, está de tal modo indisociablemente conectada a la bondad de la esencia divina, que Dios, al amar necesariamente su propia naturaleza, ama necesaria e indisociablemente la bondad propia de todas las criaturas posibles, con amor de complacencia. En cambio, si consideramos la ‘voluntad eficaz’ de Dios, que se dirige a otorgar el ‘ser de existencia’ o a la producción las criaturas, esta voluntad no se dirige necesariamente sino libremente a esa producción⁴⁵.

Como puede verse, el núcleo de la argumentación de Vásquez reside en la atribución de bondad, es decir, de un carácter apetecible, a las criaturas posibles. Esto supone que, al menos en algún sentido, se puede decir que las criaturas posibles son buenas en cuanto tales, es decir, que son buenas en virtud de su propia esencia⁴⁶. Esta misma tesis se puede encontrar defendida por su discípulo Pedro de Arrubal (1559-1608), y con fundamentos semejantes. Este autor sostiene que Dios, en la misma esencia de las cosas posibles, aun sin que se les añada la existencia, puede conocer alguna razón de bondad, a saber, aquella que estas tienen en virtud de su misma posibilidad, o por su carácter no contradictorio, que las hace aptas para ser producidas por Dios⁴⁷.

En efecto, así como en las cosas existentes hay alguna bondad existente, también en las cosas constituidas en su sólo ser esencial, existe una razón de bondad esencial, separada de la existencia, que puede ser objeto de la voluntad⁴⁸. Por consiguiente: “[...] hay en Dios naturalmente una voluntad que

44 *Ib.*

45 *Ib.*: “Posterior vero pars, nempe voluntate efficaci creaturas libere diligere à Deo, facile etiam probatur, quia diligere, aut velle hoc modo creaturas, nihil aliud est, quam velle eas aliquo modo producere, & esse existentiae eis tribuere; sed nulla est necessitas, quae Deum moveat, ut creaturas producat: potuit enim nihil producere, sicut omnia semel producta destruere: & hoc amore voluntas libere fertur in creaturas”.

46 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae*, q. VI, dis 24, c. 3, 137b: “Primo non solus Deus per suam essentiam absque vlllo alio à se realiter distincto est bonus bonitate, quae consequitur essentiam, sed quacunque bonitate: creaturae vero licet sint bonae per suam essentiam, hoc est, non addito aliquo, quod realiter ab ipsis distinguatur, eo genere bonitatis, quod consequitur essentiam; [...]”.

47 PEDRO DE ARRUBAL, *Commentariorum, ac disputationum in primam partem Diui Thomae, tomus primus*, Matriti apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619, q. 19, rt. 3, dis 53, 339a: “Deus autem in essentia rerum possibilium, etiam sine coniuncta illarum existentia, potest cognoscere aliquam rationem boni. Quia quòd res possibiles sint, nec implicent in se contradictionem, bonum quoddam est Deum extrinsecum, ut possit illas ad suum honorem efficere; nec enim posset, si illa contradictionem inuoluerent”.

48 *Ib.*: “[...] quemadmodum in re existenti constituta in sua existentia est bonitas existens: ita etiam in rei essentia, quatenus concipitur constituta in solo esse essentiali, est etiam ratio bonitatis secundum essentiam ab existentia separatam; quae bonitas, ut est obiectum intellectus, ut intelligatur sicut aliae essentiae: ita etiam esse potest obiectum voluntatis, ut ametur [...]”.

puede ejercer su acto con respecto a la posibilidad de las cosas y a las esencias posibles⁴⁹. Esta voluntad, según Arrubal, es una voluntad necesaria, simple y actual de complacencia, fundada en la capacidad que tiene la misma posibilidad de esas criaturas de ser ordenada a algún bien⁵⁰.

El jesuita navarro Valentín de Herice (1571-1626), también seguidor de las doctrinas de Vásquez, concluye la necesidad de un amor divino a los posibles a partir del carácter trascendental de la bondad del ente, bondad que se extiende a todo cuanto es posible o, lo que es lo mismo, inteligible: “[...] todo ente que es verdadero, es bueno; pues la verdad y la bondad son propiedades trascendentales del ente, que sólo se distinguen en cuanto a la diversa connotación. Pues la verdad del ente connota la facultad de entender, la bondad, la de apetecer. Por lo cual, si en sí son amables, no podría darse ninguna razón de por qué no sean amadas por la voluntad de Dios [...]”⁵¹. En efecto, según Herice, el ente posible, que se funda en la no repugnancia lógica, es producto de una emanación o flujo lógico necesario de la actividad intelectual y volitiva de Dios, de tal modo que no puede no venir concomitantemente unida a un afecto de complacencia, un gozo o delectación divina en tal no repugnancia⁵².

Similares consideraciones encontramos en el más destacado seguidor de las doctrinas de Vásquez, Diego de Alarcón (1585-1634). Según este autor, el ente posible, en cuanto tal, tiene razón de verdadero ente inteligible, y como tal es conocido por Dios y es apetecible para la voluntad divina⁵³. Por consiguiente: “[...] la posibilidad tiene suficiente bondad, amable por Dios”⁵⁴. Que en la misma posibilidad de las cosas hay ya cierta bondad, lo pretende probar

49 *Ib.*

50 *Ib.*, 341a: “[...] cū in rerum possibilitate Deo repraesentetur quaedam ratio bonitatis, fieri non potest, quin Dei voluntas ad illam comparetur tanquam simplex & actualis complacencia. [...] Primò quidem, per virtutem charitatis, quatenus cuiusque creaturae possibilitas ordinari potest in bonum dei extrinsecum”.

51 VALENTÍN HERICE, *Quatvor Tractatus in primam partem S. Thomae Distincta Disputationibus*, Pampilonae, Ex Officinae Caroli a Labaien Typhographi regni Navarrae, 1623, dis 18, c. 1, 333a.

52 *Ib.*, 332b-333a: “Deinde recognoscenda sunt, quae diximus ca 2 de possibilitate, seu non repugnantia creaturarum, nimirum secundum entis creati per essentialem dependentiam respicere, & exigere omnipotentiam, tamquam principium sui, atque ab ipsa manere creaturas logica emanatione, ac proinde omnipotentiam esse priorem prioritate rationis à quo, ipsis creaturis etiam possibilibus. [...] fluxus ille logicus necessarius est, atque ineuitabilis, etiam de potentia absoluta: ergo volitio de qua est disputatio est gaudium quoddam supponens non repugnantiam creaturarum, & complacens in eis, & habet se, quasi speculatiue simplici quoddam affectu, & condelectatione intelligimus afferre laetitiam Deo, ex eo, quod creaturae suae, atque participationes diuini esse, existere possint ab ipso cum physica pulchritudine, & perfectione, & cum morale honestate”.

53 DIEGO DE ALARCÓN, *Prima Pars Theologiae Scholasticae*, Lvgduni, Svumptibus Iacobi Cardon, 1633, tract. III, dis 3, c. 3, 190a: “Ens possibile vt sic est verum ens intelligibile, & vt tale cognoscitur à Deo, & vt tale est appetibile à diuina voluntate: ergo amabitur ab illa, [...]”.

54 *Ib.*

Alarcón señalando que para que Dios pueda amar a las criaturas con un amor eficaz, previamente le deben ser propuestas por el intelecto bajo su ser posible, a fin de que puedan ser reducidas de su ser posible al ser actual⁵⁵. Ahora bien, esto significa que, antes de decidir hacerlas pasar a la existencia, Dios encuentra en esas mismas criaturas posibles cierta bondad, amable como tal: “[...] en aquella posibilidad, Dios conoce alguna bondad amable, no como futura, porque todavía no ha concedido su decreto eficaz; por lo tanto, sólo como posible; por consiguiente, la bondad contenida en esa posibilidad es suficiente”⁵⁶.

IV. BONDAD, AMOR Y SER: BALTASAR NAVARRETE Y LA REFUTACIÓN DE LA TESIS VASQUECIANA

Las reacciones por parte de autores tomistas a la doctrina de Gabriel Vásquez, no se hicieron esperar. En tal sentido, el autor que con más énfasis se opuso a la doctrina del jesuita, fue sin duda el dominico Baltasar Navarrete (1560-1640), profesor de la Universidad de Valladolid. En su propio comentario a la *prima pars* de la *Summa*, este autor aborda el tema desde una perspectiva claramente tomista, similar a la de Báñez y Zumel, pero con la novedad de que responde específicamente a los argumentos vasquecianos.

Para evitar toda confusión sobre el foco de la discusión –y, quizás, para descartar de plano el sutil intento de contemporización de Suárez–, Navarrete comienza estableciendo que, cuando se habla de la cuestión del amor de Dios a las criaturas posibles, debe entenderse que no se habla de las criaturas en cuanto, al estar contenidas en la potencia creadora de Dios, se identifican con Dios mismo, pues en ese sentido es evidente que Dios las ama con el mismo amor con que se ama así mismo⁵⁷. En cambio, esta controversia trata expresamente de “[...] las criaturas posibles, según sus razones peculiares, y en cuanto el ser posible de una criatura se distingue del ser posible de otra: así como las criaturas en acto tienen sus razones peculiares, del mismo modo las criaturas en potencia tienen consideraciones especiales”⁵⁸. No se trata entonces de saber si

55 *Ib.*, 190a-b: “Quòd verò in possibilitate rerum sit aliqua bonitas, patet: quia Deus non posset res possibles amare amore efficaci: nam licet talis amor tribuat eis existentiam, vt propositam per intellectum: sed intellectio diuina non proponit res, nisi sub esse possibili: ergo vt sic amantur a Deo amore, quo tribuitur illis existentia, id est, illud esse possibile reducit ad actum”.

56 *Ib.*, 190b.

57 BALTASAR NAVARRETE, *Controversiarum in divi Thomae et eius Scholae defensionem, tomus secundus*, Vallisoleti, excudebat Christophorus Lasso Vaca, 1609, q. 19, a. 3, contr. 3, 17a: “Supponendum est non fieri sermonem de creaturis, quatenus taliter sunt in potentia Dei, quod identificentur cum ipso Deo. Nam isto modo certissimum est, Deum amare illas, eodem amore quo amat se ipsum”.

58 *Ib.*

Dios, amándose a sí mismo, ama todas las criaturas contenidas en su potencia creadora, sino de saber si Dios tiene algún amor especial a las criaturas, como completamente constituidas y discernidas *sub ratione possibilitatis*.

En tal sentido, Navarrete explica que hay dos formas de considerar a las ‘criaturas posibles’. De un modo, se habla de criaturas posibles para referirse a aquellas criaturas que tienen alguna relación a lo actualmente existente, las cuales se distinguen claramente de los entes meramente imaginarios, que no tienen ninguna relación con el ser actual⁵⁹. Tal es el caso de los entes en potencia –como la materia prima–, que, por tener una tendencia a la forma y la actualidad, se dice de algún modo que ellos mismos tienen algo de bondad y son en alguna medida apetecibles, si bien sólo por analogía y por su relación con el ente en acto, que es propia y principalmente bueno y apetecible⁶⁰. En otros términos, son ‘criaturas posibles’ todas aquellas que están en potencia de llegar a ser a partir de las criaturas que ya existen en acto. Tales criaturas posibles, en cuanto tienen alguna razón de bondad, pueden ser apetecidas por alguna voluntad –naturalmente, también por la divina–, pero Navarrete aclara que no es ese el sentido en que se toma la expresión ‘criaturas posibles’ en la discusión presente.

Un segundo modo de considerar a las criaturas posibles –y que es el sentido que se toma en la discusión–, es según aquello que estas criaturas posibles tienen ya en acto y en sí mismas consideradas⁶¹. Ahora bien, explica Navarrete, dado que sólo se puede decir que una criatura es amada por Dios en la medida en que Él le comunica alguna bondad, preguntar si Dios puede tener algún amor a las criaturas posibles es lo mismo que preguntar si las criaturas posibles tienen en sí mismas alguna bondad que les haya sido comunicada por Dios⁶²: “[...] lo mismo es preguntar si las criaturas posibles son amadas por Dios y pre-

59 *Ib.*: “Notandum est, quòd de creaturis possibilibus possumus loqui dupliciter. Primo modo, quatenus dicunt ordinem ad esse existentiae, in quo distinguuntur ab entibus imaginabilibus, quae nullum ordinem dicunt ad esse: [...]”.

60 *Ib.*, 17a-b: “[...] dictae creaturas, eo ipso quod considerantur vt possibles, etiam considerantur vt possibiliter existentes: & isto modo dicunt bonitatem. Sicut supra dicebamus de materia prima, quae dicitur bona, quatenus appetit formam & actualitatem. [...] Verum est quòd analogicè dicitur bonum, de bono quod est tale in potentia, & de bono quod est tale in actu: sicut ens dicitur analogicè de vtroque; hoc tamen non obstante, res prout in potentia habet esse, continet quaedam ordinem, sufficientem ad terminandum actum voluntatis”.

61 *Ib.*, 17b: “Secundo modo sumuntur creaturas possibles, secundum id quod habent actu & de se ipsis, & sic procedit quastio praesens de ipsis”.

62 *Ib.*: “[...] cùm res dicatur diligi à Deo, secundum bonitatem quam Deus ei communicat, implicat, actu diligi à Deo, nisi actu ei communicetur bonitas. Atque adeò idem est quaerere, vtrum Deus diligit creaturas possibles; atque quaerere, vtrum creaturae possibles habeant aliquam bonitatem communicata sibi à Deo”.

guntar si tales criaturas tienen alguna bondad participada de Dios, o alguna otra cosa participada que provenga de la virtud del amor”⁶³.

Toda la argumentación de Navarrete contra la posición de Vásquez se centrará entonces en mostrar cómo no puede decirse de ningún modo que las criaturas posibles tengan actualmente alguna perfección comunicada por Dios, que pueda ser objeto de amor por parte de Él⁶⁴. En primer lugar, explica Navarrete, porque “[...] las esencias de las cosas, en cuanto son posibles, no tienen ninguna bondad en acto”⁶⁵. En efecto, apelando a la autoridad de santo Tomás (q. 6, art. 2), se dice que una cosa es buena en la medida en que es perfecta; ahora bien, la perfección de una cosa es triple, a saber, aquella que tiene por su ser, aquella que tiene por los accidentes que se le añaden, y aquella que tiene en la medida en que alcanza su fin propio⁶⁶.

Ahora bien, según esta triple consideración de la bondad y la perfección, existen varios motivos para sostener que las criaturas posibles no tienen ninguna bondad. En primer lugar, porque estas no tienen el ser, que es la primera actualidad y perfección: “He aquí de que modo se excluye la bondad de aquellas cosas que no tienen ser, ya que la primera actualidad, en razón de la cual se dice que una cosa es buena, es el ser, y por eso, una cosa considerada como posible no se dice buena”⁶⁷. En segundo lugar, porque las criaturas posibles se consideran como tales sólo en virtud de sus formas esenciales; ahora bien, estas razones esenciales no son suficientes para considerarlas como ‘buenas’, ya que la forma esencial de una cosa, al ser abstraída de todo movimiento, es abstraída también de toda relación al fin, que es principio del movimiento⁶⁸. Por esta razón, Aristóteles —y también santo Tomás— afirmaban que no hay bien en las matemáticas, ciencias eminentemente abstractas, afirmación que, naturalmente, era negada por Vásquez⁶⁹.

63 *Ib.*

64 *Ib.*: “Nullus enim potest dicere, illas creaturas habere aliquid actualiter communicatum à Deo, & sic sumendo amorem Dei in dicta acceptione, non potest dici, eum ferri in creaturas possibili-les”.

65 *Ib.*

66 *Ib.*: “[...] vnumquodque dicitur bonum, secundum quod est perfectum: Perfectio autem (inquit) alicuius rei est triplex. Prima, secundum quod constituit rem in suo esse. Secunda, prout eidem rem superadduntur aliqua accidentia. Tertia, prout eadem res consequitur suum finem”.

67 *Ib.*, 17b-18a.

68 *Ib.*, 18: “Sentit ergo, non sufficere ad rationem boni, quod aliquid consideretur in sua forma essentiali, sicut consideratur Mathematicae. Sed creaturae posibles, solum considerantur actu in suis formis essentialibus: ergo in sententia D. Th. non sunt bonae”.

69 *Ib.*: “[...] idem D. Thom. su q. 5 a. , ad 3, explicans illud Aristot. 3 Metaph. tex. 4 quod in Mathematicis non est bonum, dicit: Quod quia Mathematicae abstrahunt à motu, abstrahunt a ratione finis qui habet ratione mouentis: et sic cum Aristotele excludit à Mathematicis rationem boni. [...] Et

En definitiva, si una cosa se dice buena y perfecta o bien por su ser, o bien por ciertos accidentes sobreañadidos o bien por alcanzar su fin, está claro que ninguna cosa puede ser buena en virtud de su sola esencia, ya que “ninguna de estas cosas conviene a una cosa creada por su esencia”⁷⁰. En efecto, la criatura posible no tiene ni la primera actualidad por la que puede ser llamada propiamente ente y buena *secundum quid* —a saber, la del ser—, ni la actualidad última por la que alcanza su propio fin y puede ser considerada *simpliciter* buena: “Mucho distan las esencias de las cosas como posibles de aquella actualidad, tanto primera como última, y por consiguiente se dice que son sólo entes en potencia y buenas en potencia”⁷¹.

Como conclusión de lo anterior, Navarrete niega categóricamente que pueda haber ningún amor de Dios a las criaturas posibles, ya que amar a una criatura es querer el bien para ella, y Dios no puede querer el bien para ninguna criatura posible⁷². En efecto, Dios no puede querer más que aquello a lo que efectivamente ha comunicado la perfección del ser —precisamente porque querer Dios a la criatura no es otra cosa que comunicarle el primer bien que consiste en la perfección del acto de ser—, lo cual claramente no conviene a las criaturas posibles: “El primer bien que puede pensarse como proviniendo de Dios hacia las criaturas es el ser (y además ninguna otra actualidad que tenga conformidad con el apetito y se sobreañada al objeto del intelecto puede anteceder al ser), por consiguiente, si Dios no quiere este ser para las criaturas posibles, tampoco quiere para ellas el bien”⁷³.

En definitiva, si Dios no puede querer a las criaturas posibles, es porque a ellas les falta aquella perfección primordial que es acto de todo acto y perfección de todas las perfecciones, aquella que formalmente constituye radicalmente al ente en cuanto tal, que es la perfección del ser. Esto es tanto como decir que las criaturas posibles no tienen siquiera razón de ente o, dicho en otros términos, que no son nada, y esto las excluye completamente de ser objeto de ninguna tendencia apetitiva: “El amor tiende a la cosa según lo que esta es en sí misma; pero las criaturas posibles no son nada en sí mismas; por consiguiente, Dios no las ama”⁷⁴.

ita Vazquez, qui tenet quòd creaturae possibles diliguntur à Deo, tenuit etiam contra D. Th. (vt supra declarauimus) quod Mathematicae sunt bonae”.

⁷⁰ *Ib.*

⁷¹ *Ib.*, 18a-b. Sobre la distinción entre lo bueno *simpliciter* y lo bueno *secundum quid*, ver TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 5.

⁷² BALTASAR NAVARRETE, *Controversiarum in divi Thomae et eius Scholae defensionem, tomus secundus*, q. 19, a. 3, contr. 3, 18b: “Deus non diligit creaturas possibles. [...] Deum amare creaturam est velle ei bonum. Sed Deus non vult bonum alicui creaturae possibili: ergo”.

⁷³ *Ib.*

⁷⁴ *Ib.*

Naturalmente, esto no quita que Dios pueda tener conocimiento de las criaturas posibles. En efecto, siguiendo la misma línea de argumentación que ya encontrábamos en Zumel, Navarrete traza una diferencia entre el modo en que el intelecto y la voluntad tienden a sus objetos: mientras que el primero conoce la cosa tal como existe en el sujeto que conoce, la voluntad tiende a la cosa tal como es en sí misma⁷⁵. Esta diferencia afecta también al conocimiento y la voluntad divinas: “[...] así como para conocer a las criaturas es suficiente la entidad que estas mismas tienen en el intelecto divino, del mismo modo se requiere, para amarlas, alguna bondad que exista fuera de Dios. Ahora bien, esto no puede verificarse más que en razón de la comunicación hacia afuera [*ad extra*], mediante la cual Dios comunica tal bondad; y por eso no puede verificarse que haya un amor de Dios respecto de las criaturas posibles, en lo cual no se encuentra absolutamente ninguna comunicación”⁷⁶.

La argumentación de Navarrete no se detiene en este punto, sino que va más lejos aun. No sólo es imposible que Dios ame a las criaturas posibles, sino que, supuesto que fuese posible, sería imposible que ese amor fuese necesario, como quieren Vásquez y sus seguidores. En efecto, decir que Dios las ama necesariamente, sería lo mismo que atribuirles a estas criaturas el ser buenas por esencia, lo cual es absurdo⁷⁷. Navarrete prueba esto señalando que el único objeto al que el amor de Dios puede dirigirse de modo necesario es el bien infinito, es decir, hacia el mismo Dios, que es bueno por esencia⁷⁸. Ahora bien, tampoco puede decirse que Dios ame necesariamente las criaturas posibles en cuanto estas están contenidas en la esencia divina, ya que, como ya había adelantado en el comienzo de la exposición del problema, “[...] aunque sea verdad que las criaturas, en cuanto están en Dios, son idénticas con Dios mismo y, por consiguiente, tienen la misma bondad que la bondad divina, sin embargo en la presente cuestión se trata acerca de las criaturas según sus razones particulares, y en cuanto se distinguen de Dios, y de este modo implica contradicción que tengan bondad por esencia; antes bien, cualquier bondad que pueda pensarse en ellas, es una bondad participada de Dios”⁷⁹.

Dicho en otros términos, las criaturas en cuanto tales, esto es, en cuanto distintas de Dios, están afectadas de finitud, por tener la perfección divina

75 *Ib.*: “Itaque illa generalis differentia in modo quo voluntas & intellectus tendunt in sua obiecta, trahendo intellectus rem ad se, & tendendo voluntas in rem prout est in se”.

76 *Ib.*, 19a.

77 *Ib.*: “Nam implicat, assignare in creaturis à Deo dilectis, bonitatem per essentiam; ergo implicat ex parte Dei statuere amorem necessarium”.

78 *Ib.*: “[...] amor necessarius Dei fertur in bonum infinitum, & equale ipsi Deo, quod est bonum per essentiam”.

79 *Ib.*, 19a-b.

por participación, por lo tanto, es imposible que ellas constituyan un término apropiado para el amor infinito y necesario de Dios⁸⁰. En definitiva, constituye una pura ficción poner un amor de Dios necesario hacia las cosas distintas de él mismo, ya que la razón del amor, por parte de la cosa amada es siempre la bondad que esta cosa amada posee, y las esencias de las criaturas posibles, consideradas como distintas de Dios, carecen por sí mismas de la bondad que las podría constituir en término necesario de ese amor⁸¹.

Navarrete impugna también la opinión ya antes expuesta de Vásquez, según la cual la razón por la cual puede decirse que Dios ama necesariamente a las criaturas posibles, es que, a diferencia de lo que pasa en las criaturas, cuya voluntad puede encontrar alguna razón de mal en el ejercicio de su acto, en la voluntad divina no hay ninguna imperfección, de tal suerte que no puede encontrar razón de mal en las criaturas posibles y, por tanto, no puede verse movido a amarlas, ya que la bondad de estas es necesaria⁸². Navarrete considera que esta opinión de Vásquez demuestra que cuando éste se refiere al amor de Dios a las criaturas posibles, se refiere a estas en tanto que son finitas y distintas de Dios, y subraya el absurdo que implica considerar que algo finito pueda ser objeto necesario de la voluntad divina⁸³.

Para demostrarlo, Navarrete explica que para que Dios ame algo necesariamente, debe encontrarse en el objeto amado por Él una razón de bondad absoluta u omnimoda, lo cual no conviene a ninguna criatura⁸⁴. Más aun, aunque la voluntad no encontrase ninguna razón de mal en una criatura posible, por el mero hecho de que esta no es el bien absoluto siempre se conserva la libertad de ejercicio de amarla o no, y en esto no hay diferencia entre la voluntad divina y la humana: “[...] aunque las criaturas posibles no incluyan en sí ninguna

80 *Ib.*, 19b: “Creaturae vt distinctae à Deo dicunt rationem finitam: ergo impossibile est ipsas terminare amorem infinitum & necessarium Dei”.

81 *Ib.*, 20a: “Itaque videtur merum figmentum, ponere in Deo amorem necessarium respectu alicuius rei distinctae ab ipso Deo. Nam ratio huius amoris ex parte rei amatae, debet esse bonitas talis rei: implicat autem, quod bonitas distincta à Deo, sit ratio amoris necessarii (vt probatum est) imò implicat, quòd ex parte rei dilectae, quae sit distincta à Deo, detur ratio amoris necessarii, vel quòd desumatur aliqua ratio necessitatis in amore divino, ex creaturis quantumcumque possibilibus & consideratis solum secundum suas essentias”.

82 *Ib.*, 20b: “Nihil esse imperfectionis diuinae voluntati, quòd in creaturas dicto modo necessarium feratur, imò ex maxima eius perfectione prouenire. Voluntas enim creata iccirco liberè fertur, quia in exercicio sui actus inuenire potest rationem mali: [...] Tota igitur libertas ex obiecto debet prouenire. Cumque in creaturis possibilibus, quae bonae sunt, non possit ratio mali apparere, & earum bonitas secundum esse possibile necessaria sit, non possunt non ad essentiam Dei vt amantem referri”.

83 *Ib.*: “[...] ex ea colligitur quod loquatur ille autor de creaturis, quatenus sunt aliquid distinctum à Deo, & quid finitum [...]. Ponere autem in Deo amorem necessarium, qui terminetur ad aliquid finitum, est absurdum & omni probabilitate carens (vt declaratum est)”.

84 *Ib.*, 21a: “Id igitur quod substantialiter intuendum est, ad constituendum in Deo amorem necessarium, est omnimoda ratio boni in obiecto quod amatur; quae ratio non habet locum in creaturis”.

razón de mal, no se sigue de ahí que sean necesariamente amadas por nosotros, por la misma causa”⁸⁵. En definitiva, la bondad de la misma esencia divina, al ser infinita, es de por sí un objeto suficiente del amor infinito de Dios, y vuelve completamente innecesario todo amor a cualquier objeto finito, como sería el amor a las criaturas posibles⁸⁶.

Las críticas de Navarrete señalarán el camino para otras impugnaciones posteriores de la posición de Vásquez. El propio filósofo portugués Juan Poinset (Juan de Santo Tomás, 1589-1644), sin duda el más destacado autor tomista del s. XVII, parece seguir en su refutación del amor divino a los posibles el hilo de la exposición de Navarrete. Por una parte, señala también que no puede haber ninguna bondad en las esencias posibles, ya que no tienen ninguna relación con la existencia⁸⁷. Por otro, al igual que Navarrete, Poinset señala que las esencias posibles, al ser finitas, no pueden constituir un objeto adecuado del amor necesario de Dios⁸⁸. No obstante, la argumentación de Navarrete destaca por la singular centralidad que concede al ser, entendido como acto o perfección, al momento de fundamentar la bondad o el carácter apetecible del ente.

V. CONCLUSIÓN

El recorrido por las diferentes posiciones de los autores escolásticos sobre la cuestión del amor divino a las criaturas posibles se presenta como la punta del *iceberg* por la que asoman dos posiciones metafísicas diametralmente opuestas. Por un lado, una posición para la cual el ente en cuanto tal está constituido formalmente por la posibilidad, entendida como la inteligibilidad o la pensabilidad in contradictoria de la esencia. Según esta posición, el carácter

⁸⁵ *Ib.*, 21a.

⁸⁶ *Ib.*, 22a: “Caeterum ad amandum obiectum infinitum, non est necessarium amare obiectum finitum, quin potius praescindendo ab hoc secundo amore, & merè negatiue se habendo Deus ad creaturam possibilem, habet in sua essentia omnimodam & infinitam bonitatem sufficientem ad terminandum amorem infinitum”.

⁸⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologici, tomus tertius*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Parisiis-Tornaci-Romae, 1937, in quaestionem XIX primae partis, a. VI, 108a: “Quia quidditates rerum, sub illo statu purae possibilitatis, nullam rationem bonitatis habent qua possint actu simplicem complacentiam terminare in voluntate divina. [...] Quia in objecto quod placet, nihil aliud considerari potest quod voluntate objiciatur, nisi vel exsistentia seu ordo ad exsistentiam, vel connexio necessaria et intrinseca praedicatorum, quae sola remanet remotâ omni exsistentiâ et ordine ad exsistentiam”.

⁸⁸ *Ib.*, 110b: “[...] quia illud bonum quidditatum possibilium est finitum et limitatum, nec majus aut excellentius quam ipsae res existentes quae reducuntur ad esse extra causas; ergo non possunt illae quidditates sub illo statu necessitare voluntatem divinam ut amentur, cum nec ipsa exsistentia et positio extra causas, quae tantum bonum est, non necessitet voluntatem Dei: nec enim voluntas necessitari potest a bono finito et limitato, quia non adaequat totam ejus potestatem”.

apetecible del ente, es decir, el *bonum*, entendido como un trascendental o una *passio entis*, está determinado por la aptitud misma que hay en la posibilidad para ser ordenada o conducida por la potencia de Dios hacia un fin propuesto por la voluntad divina. En ese sentido, es natural que para esta posición la voluntad de Dios deba verse necesariamente atraída por esa bondad contenida en la misma posibilidad presente al intelecto divino y que, por consiguiente, haya un amor necesario de Dios a las criaturas posibles. Se trata de una posición metafísica en la cual la posibilidad y la idealidad tienen una clara primacía ontológica sobre la actualidad y lo realmente existente. Es perfectamente natural que a partir de este tipo de metafísica haya aflorado en el racionalismo moderno la afirmación de la tendencia necesaria de los posibles a la existencia, como sucede en Leibniz.

Por otro lado, encontramos una posición para la cual el constitutivo formal del ente en cuanto tal es la perfección del ser, concebido como acto de todo acto y perfección de toda perfección. Esta posición niega todo estatuto ontológico a las esencias posibles, afirmando que son por sí mismas una ‘pura nada’⁸⁹. Dado que todo lo que hay en Dios se identifica con la misma esencia creadora divina, la presencia de las cosas creables en Dios no es ‘formal’, sino ‘eminente’ o ‘virtual’⁹⁰, es decir, se identifica con la misma esencia infinita de Dios considerada en tanto que participable, y no es un conjunto de posibilidades ya constituidas en su propia finitud, con independencia de su existencia fáctica. En esta concepción, la posibilidad de las cosas no preexiste sino que es co-creada con la misma participación del acto de ser, como principio receptor que limita al mismo acto⁹¹.

En consecuencia, el carácter apetecible del ente se funda directamente no en la esencia, considerada en su posibilidad abstracta, sino en el ser, que es la primera y más radical perfección. Para esta concepción, las criaturas posibles, al no tener un acto de ser propio, recibido y participado, no pueden ser objeto de apetición por parte de la voluntad divina, a no ser en cuanto se las considere como virtual y eminentemente contenidas en la perfección infinita de Dios, acto puro de ser. No hay entonces propiamente ningún amor de Dios a las criaturas posibles, y mucho menos puede tal amor ser necesario. El único amor que

89 TOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2: “Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”.

90 TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 75, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia prae-habens, ut dicit Dionysius”.

91 TOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 17: “Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti”.

Dios puede tener hacia las criaturas es precisamente aquel mediante el cual les comunica el acto de ser y, al hacerlo, las constituye como buenas y apetecibles. En esta posición metafísica, hay una absoluta primacía del acto y de lo concreto existente por sobre la potencia y la posibilidad. Las consecuencias del apartamiento general de la filosofía moderna respecto de esta concepción metafísica de lo real es un asunto que todavía merece ser elucidado en profundidad.

**«DEUS COGNOSCENDO SEIPSUM, OMNIA COGNOSCIT».
A PROPÓSITO DE LA RECEPCIÓN TOMASIANA
DE METAPHYSICA XII, 9**

JUAN JOSÉ HERRERA

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

RESUMEN

Al hablar de Dios, Tomás de Aquino sigue la tradición de los Padres, quienes incorporaron a la doctrina de la fe los datos filosóficos sobre el absoluto —no sin antes cribarlos a la luz de la revelación— alejados de toda presunción de reducir la fe a la razón o de comprender exhaustivamente los misterios revelados. Una lectura atenta de las cuestiones *De Deo* de las obras tomasianas permite admirar la cuidadosa purificación a la que se han visto sometidas las concepciones de lo divino provenientes del mundo filosófico. Nuestro trabajo se detiene en el punto culminante de ese proceso y muestra, principalmente a partir de la *Summa Theologiae*, cómo Tomás adopta la doctrina aristotélica de la ciencia divina asimilada a la concepción bíblica de un Dios creador y providente que conoce todas las creaturas. El legado dionisiano juega en este asunto un papel significativo y la teoría de la causalidad eficiente le confiere una profunda inteligibilidad teológica.

Palabras clave: atributos divinos, ciencia divina, *Metaphysica*, *Summa Theologiae*, Aristóteles, Dionisio, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

Speaking of God, Thomas Aquinas follows the tradition of the Fathers, who incorporated philosophical divinity data to the doctrine of faith, but not before sifting them with the light of revelation, far from any presumption of reducing faith to reason or fully understand the mysteries revealed. A close reading of the questions about God from the works of St. Thomas allows us to admire the careful purification which have undergone

the conceptions of the divine belonging to the philosophical world. Our work stops at the highest point of this process and shows, especially from the *Summa Theologiae*, how Thomas adopts the Aristotelian doctrine of the divine knowledge likened to the biblical conception of God, creator and provident, who knows every creature in its uniqueness. The Dionysian legacy on this issue plays a significant role and the theory of efficient causality gives a profound theological intelligibility.

Keywords: Divine Attributes, Divine Knowledge, Metaphysics, Summa Theologiae, Aristotle, Dionysius, Thomas Aquinas.

I. INTRODUCCIÓN

El saber más sublime que el hombre pueda concebir es, en realidad, imperfecto si se lo compara con la ciencia divina. En esta sentencia coinciden el pensamiento cristiano y la tradición aristotélica que inspiró el siglo XIII. Incluso parecen estar de acuerdo cuando, en virtud de la trascendencia y la perfección de Dios, establecen que el único objeto de ese conocimiento es la esencia del primer principio; una opinión que podría ser refrendada por san Agustín, al decir que Dios no intuye nada fuera de sí mismo¹. Sin embargo, desde una perspectiva cristiana es indispensable sostener que Dios no solamente se conoce a sí mismo, sino que también conoce las cosas que él creó y las contingencias que suceden en el tiempo.

Los autores bíblicos enseñaron a lo largo de toda la Sagrada Escritura que Dios conoce el mundo y particularmente las acciones de los hombres. Los Padres de la Iglesia y los escritores cristianos, aportando razonamientos más sistemáticos, insistieron en la relación entre ciencia y causalidad divinas. Este vínculo se cristalizó en el campo filosófico cuando Temistio aseguró que, en razón de la naturaleza causal de la esencia divina, el mundo está contenido en ella bajo formas de arquetipos, de modo que al conocerse a sí mismo Dios conoce todas las cosas². La comprensión de Dios como máximo productor inteligente se convirtió, así, en la raíz del concepto de ciencia divina del universo³.

1 AGUSTÍN DE HIPONA, *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*, liber I, q. 46, n. 2 (PL 40, col. 30): “Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegium est”. En realidad, Agustín quiere mostrar que las ideas de las que Dios se sirve como modelos al momento de crear, preexisten en el intelecto divino. Más adelante veremos la interpretación tomasiana de este pasaje.

2 Cf. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: Un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, 111-113; S. PINÈS, “Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy”, en J. WIESNER (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung* (vol. 2), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1987, 177-204; R. BRAGUE, *Thémistius, Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, 92.

3 Para ampliar estos datos, véanse los trabajos de A. MICHEL, voz “Science de Dieu” *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (1941) col. 1598-1620; A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*,

Prácticamente todos los medievales consintieron estas ideas, pero no siempre las estudiaron desde su especificidad metafísica. Los escritos del siglo XII, por ejemplo, revelan un interés que se limita a dilucidar el modo en que Dios conoce ciertos objetos que plantean dificultades (el futuro, el mal, etc.). La siguiente centuria, en cambio, fue testigo de una fuerte especulación sobre la existencia y la naturaleza de la inteligencia divina de los entes finitos provocada principalmente por la segunda entrada de Aristóteles en el mundo latino. Los textos aristotélicos transmitían una teoría del conocimiento bastante coherente que decantaba en la ignorancia divina del mundo. De allí se puede entender la razón de ser del tercer ítem de la condena de Étienne de París en 1277: “Quod deus non cognoscit alia a se”⁴, dirigida contra algunos maestros de la Facultad de Artes. A estos datos se suma el influjo de los principales representantes de la filosofía árabe, quienes no negaban la ciencia divina de las cosas, pero la atenuaban considerablemente obedeciendo a la limitación con que concebían la causalidad eficiente de Dios. De acuerdo con estos autores, Dios no conoce los entes en todos los aspectos que hacen a su composición y singularidad, por ende, su providencia es genérica.

Santo Tomás, que estuvo envuelto directamente en el debate, llevó a cabo una lectura de Aristóteles asistido por fundamentos del neoplatonismo cristiano, sobre todo de Dionisio, según la cual Dios conoce las cosas porque son sus efectos. El recurso a la *via causalitatis*, más precisamente a las implicancias de la causalidad eficiente de un agente inteligente, resulta indispensable para comprender esta tesis. Asimismo, Tomás aprovechó las enseñanzas de Aristóteles para ir al fondo de la cuestión: cómo conoce Dios todas las cosas⁵.

En este trabajo buscamos, en primer término, precisar los motivos que llevaron al Aquinate a interpretar positivamente el conocimiento del Dios aristotélico con respecto al universo, para ello realizamos una aproximación a la exégesis tomasiana de *Metaphysica* XII, 9. En segundo lugar, mostramos la articulación de las nociones puestas de relieve en la sección anterior en una

Madrid, Rialp, 1984, 138-150; J. SCHMUTZ, voz “Science divine”, en C. GAUVARD – A. DE LIBERA – M. ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 1294-1297; J. C. BARDOUT – O. BOULNOIS “L’invention du monde”, en ID. (dirs.), *Sur la science divine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 9-56; V. CARRAUD – J.-Y. LACOSTE, voz “Ciencia divina”, en J.-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Madrid, Akal, 2007, 253-258. Resultará igualmente provechoso consultar la obra de M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1993.

4 Cf. *La condamnation parisienne de 1277*, Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, 80-81.

5 El libro de S.-TH. BONINO, *Thomas d’Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Introduction, traduction et commentaire. Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, 1996, constituye una obra de referencia indispensable para cualquier indagación sobre la teoría tomasiana de la ciencia divina.

obra sistemática de Tomás. Con este fin, analizamos el a. 5: *Utrum Deus cognoscat alia a se*, de la *Summa Theologiae*, I, q. 14. Pensamos que este texto contiene la reflexión tomasiana más acabada sobre nuestro tema⁶. En esta oportunidad, no abordamos las cuestiones que tienen que ver con la dimensión causativa o la extensión de la ciencia divina.

II. EL CONOCIMIENTO DE LA SUSTANCIA PRIMERA ARISTOTÉLICA

El principal tratamiento sobre la ciencia divina que Aristóteles lleva a cabo se encuentra en el libro XII de la *Metaphysica*, especialmente en los capítulos 7 y 9. Luego de haber establecido en los cinco primeros apartados cuáles y cuántos son los principios de las cosas sensibles y en qué se identifican o distinguen, el Filósofo inicia el capítulo sexto afirmando que el movimiento, al igual que el tiempo, ha existido y existirá siempre. La continuidad tanto del movimiento como del tiempo lleva a plantear un movimiento eterno que es circular, pues cualquier otro se da entre contrarios y no puede ser continuo. Consiguientemente, debe existir -y ha existido siempre- como motor, una sustancia inmóvil. En la inmaterialidad de esa sustancia, el Estagirita ve la garantía de la eternidad del movimiento cósmico, y en su total actualidad, la de su causación permanente, que asegura la continuidad de ese movimiento. La vía *ex motu* permite concebir algo que sin moverse mueve, que es eterno, sustancia y acto⁷.

Seguidamente, el capítulo 7 proporciona algunos rasgos esenciales del primer motor inmóvil, que no solamente es descripto como acto puro, sino también como vida suprema e intelecto, propiedades coincidentes en razón de la incorporeidad divina. La actividad del entendimiento es vida y la sustancia primera es esa actividad⁸. La vida del primer principio es, entonces, excelente y perfecta, ya que es la vida del pensamiento puro. Con esta descripción se logra

6 Nos servimos de la *Summa Theologiae* publicada por Marietti, t. 1, 1963. Entre los textos paralelos se encuentran: *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, t. 1, 1929); *De Veritate*, q. 2, a. 3 (ed. Leonina, t. 22/1.2, 1970); *Summa contra Gentiles*, I, c. 49 (ed. Marietti, t. 2, 1961); *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11 (ed. Marietti, 1977); *De Substantiis Separatis*, c. 14 (ed. Leonina, t. 40, pars D-E, 1968).

7 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7 (ed. G. Vuillemin-Diem, 1995, 256, ll. 243-244; Bk 1072 a 25-26): “Igitur est aliquid quod non motum mouet, sempiternum et substantia et actus ens”.

8 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7 (259, ll. 285-287; Bk 1072 b 25-27): “Et uita autem utique existit; etenim intellectus actus vita, illud autem ipse actus; actus autem que secundum se illius uita optima et sempiterna”. W. K. C. Guthrie considera esta idea como una confesión espléndida de la fe de Aristóteles, cf. *A History of Greek Philosophy. Vol. 6: Aristotle an Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 273, nota 57. Hay, por otro parte, quienes piensan que el Estagirita no tuvo la intención de definir cuestiones de teología especulativa, cf. R. BODÉUS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Québec – Paris, Bellarmin – Les Belles Lettres, 1992.

visualizar uno de las notas fundamentales del aristotelismo: la identificación de la primera sustancia con el pensamiento (*noûs*)⁹.

La atribución del saber al primer principio debe, no obstante, sortear un problema bastante serio, ya que el conocimiento es potencial con respecto al cognoscible y el acto de conocer consiste en un movimiento cuyo término supone un paso de la potencia al acto. Por eso el capítulo 9 de *Metaphysica* XII, que puede ser leído inmediatamente después del capítulo 7, aborda una serie de dificultades generadas por aquella identificación. En su comentario, Tomás de Aquino las agrupa siguiendo dos criterios: 1) la relación entre el intelecto divino y su acto de entender; 2) la relación del intelecto divino con aquello que conoce¹⁰.

En cuanto al primer planteo, Aristóteles establece que el intelecto divino se identifica con su acto, de ahí que se puede concebir a Dios como acto puro de pensar. Pero con respecto al segundo, hay que tener en cuenta que el pensamiento se especifica por su objeto, por tanto el objeto de la contemplación divina debe ser lo más perfecto, más digno e inmutable, es decir, Dios mismo. De acuerdo con su naturaleza, es imposible que el pensamiento divino dependa de un objeto exterior, pues eso introduciría pasividad en el acto puro, volviendo fatigosa la continuidad del pensar, y al mismo tiempo le haría perder su condición de sustancia suprema, ya que lo inteligible, que pone en acto al intelecto, sería más digno¹¹. Dios, empero, es intelecto que se entiende a sí mismo porque es lo más excelso y su intelección es intelección de intelección¹². Esta identidad

9 Por el conocimiento, el Dios de Aristóteles se distingue del Uno de la tradición platónica que no piensa, pues dicha operación implica una dualidad cognoscente-conocido, intelecto-inteligible, incompatible con su simplicidad. La tarea de contemplar al Uno recae sobre la siguiente hipóstasis, que es entender primero (cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 9, 6; V, 6, 1-2). Existen, sin embargo, obras de tradición neoplatónica que conciben una noción de ciencia divina en sentido activo. Ejemplos elocuentes son el *corpus* dionisiano, el *Liber de causis*, etc. Al respecto, cf. el interesante estudio de C. D'ANCONA COSTA, "Proclus, Denys, le *Liber de causis* et la science divine", en O. BOULNOIS – J. SCHMUTZ – J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, 19-44 (21-32).

10 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2601.

11 ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica* XII, 9 (265, ll. 426-430; Bk 1074 b 18-21): "Sive intelligat, huius uero aliud principale, non enim est hoc quod est sua substantia intelligentia, sed potentia: non utique erit optima substantia; per intelligere enim honorabile ei inest"; y más adelante (265, ll. 438-441; Bk 1074 b 28-30): "si non est intelligentia sed potentia [...]. Deinde palam quia aliud aliquid erit dignius quam intellectus, scilicet intellectum".

12 ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica* XII, 9 (265, ll. 444-446; Bk 1074 b 33-35): "Se ipsum ergo intelligit, siquidem est potentissimum, et est intelligentia intelligentie intelligentia". Según la objeción que el mismo Aristóteles formula contra esta afirmación, se podría pensar que el entender de la primera sustancia no es un acto principalísimo sino accesorio, ya que parece referirse más a una reflexión sobre su propio pensamiento que al conocimiento de sí mismo en cuanto máximo objeto inteligible. La solución de santo Tomás insiste en la total identidad entre el entender y lo entendido en Dios en razón de su inmaterialidad, para luego mostrar que la inteligencia de lo entendido no es relegada por la inteli-

de la inteligencia divina con el objeto de su entender es para Dios fuente de gozo eterno.

La pregunta que se puede formular al cabo de estas consideraciones es la siguiente: ¿afirmar que Dios sólo conoce su esencia incluye negar que conoce el universo? La cuestión no es abordada directamente en el capítulo 9, pero su discurso parece concluir lógicamente en la ignorancia divina del universo¹³. Es difícil, sin embargo, dilucidar este asunto; los mismos estudiosos de Aristóteles no se ponen de acuerdo. Algunos, como Reale, consideran que según los principios de la filosofía aristotélica es posible admitir que Dios conoce el mundo al menos en sus principios supremos¹⁴. Mientras tanto, se advierte que aún en los autores favorables a la inteligencia del universo de la primera sustancia, permanece abierto el interrogante sobre cómo se da ese saber, ya que el primer motor inmóvil no capta las cosas en sí mismas, ni se intuye a sí mismo como modelo a imitar.

Mostramos a continuación la forma en que Tomás de Aquino asumió la enseñanza del filósofo griego.

gencia de la inteligencia (cf. *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, nn. 2617-2620). Según L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden (etc.), E. J. Brill, 1990, 225, el Aquinate habría tenido ciertas reservas con respecto a aquella sentencia por lo cual no la menciona en la *Summa contra Gentiles*, I, cc. 45-48, ni en la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2.

13 Buenaventura lo confirma de manera contundente, *Collationes in Hexaëmeron*, 6, 2 (ed. Collegii a S. Bonaventura, t. 5, 1891, 360-361): “Nam aliqui negaverunt, in ipsa [prima causa] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut *desideratum* et *amatum*. Ex hoc ponunt, quod *nihil*, vel *nullum particulare cognoscat*”.

14 Cf. G. REALE, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2003², 183. Entre los que sostienen que el Dios de Aristóteles conoce el universo, se encuentran L. ELDERS, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Assen, Van Gorkum & Com, 1972, 257-258; M. E. SACCHI, “*Utrum Deus cognoscat alia a se*: la teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de S. Tomás de Aquino”, en *Divinitas*, 26 (1982), 123-161; T. DE KONINCK, “La «pensée de la pensée» chez Aristote”, en T. DE KONINCK – G. PLANTY-BONJOUR (dirs.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 69-151; ID., “Aristotle on God as Thought Thinking Itself”, en *The Review of Metaphysics*, 47 (1994), 471-515; ID., *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 39-64. Hay, sin embargo, quienes opinan distinto, cf. J. OWENS, “The Relation of God to World in the *Metaphysics*”, en AUBENQUE (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, 207-222 (219-220); R. BRAGUE, “Le destin de la «Pensée de la Pensée» des origines au début du Moyen Âge”, en T. DE KONINCK – G. PLANTY-BONJOUR (dirs.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, 153-186 (172).

III. EL COMENTARIO DE TOMÁS A *METAPHYSICA* XII, 9

Tanto en su comentario al libro XII de la *Metaphysica* (posterior a la primera mitad de 1271), como en el resto de su obra, el Aquinate adhiere a la tesis aristotélica de la identidad real entre Dios y su acto de pensar, aunque -como veremos seguidamente- por su concepción metafísica del sujeto esencial y del acto de ser, llevó esa identidad más lejos.

El problema que presenta mayor dificultad es el de la determinación del objeto de la intelección divina¹⁵. Al abordar el pasaje en que Aristóteles afirma que Dios se piensa a sí mismo dado que no puede pensar sino el mejor objeto, Tomás interrumpe el comentario literal para una consideración que busca precisar la verdadera intención del Filósofo.

“Hay que considerar, sin embargo, que el Filósofo intenta mostrar que Dios no entiende otra cosa sino a sí mismo en cuanto lo entendido es la perfección del que entiende y de eso que es el entender. Es manifiesto que ningún otro puede ser entendido de esta manera por Dios, que es la perfección de su intelecto. Sin embargo, no se sigue que todas las otras cosas distintas de él le sean desconocidas, pues entendiéndose a sí mismo entiende todo lo demás”¹⁶.

El teólogo dominico mantiene esta posición en el resto de sus obras¹⁷: afirmar que Dios solo se conoce a sí mismo no equivale a negar su percepción del mundo, puesto que efectivamente lo conoce, pero sin ser informado por las especies inteligibles de las cosas. Ningún ente finito es la perfección del intelecto divino, sino únicamente su propia substancia, de modo que a las cosas no las ve fuera de sí mismo, por la ciencia que les es propia, sino en sí mismo al conocer su esencia divina. Tomás piensa que en todo esto existe una coincidencia entre Dionisio y Aristóteles¹⁸.

15 Cf. G. DUCOIN, “Saint Thomas commentateur d’Aristote. Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des Métaphysiques d’Aristote”, en *Archives de Philosophie*, 20 (1957), 400-445; S.-Th. BONINO, *Thomas d’Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 201-206.

16 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2614: “Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere, Deus non intelligit aliud, sed seipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia”. Cf. L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 228-230. Para un estudio comprensivo sobre la práctica hermenéutica de fray Tomás desde la perspectiva de la *intentio auctoris*, cf. M. R. NARVÁEZ, *Thomas d’Aquin Lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie – Éditions Peeters, 2012.

17 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2 (814-815); *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 5 (53, II. 388-400); *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 23 (ed. Marietti, 1965); *In De Causis*, pro 13 (ed. H.-D. Saffrey, 2002, 83, II. 12-15); *De Substantiis Separatis*, c. 14 (67, II. 198-204).

18 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 5 (53, I. 397).

El Estagirita también había señalado que Dios no puede preocuparse de los existentes inferiores, con sus limitaciones, deficiencias y pobreza, pues eso acarrearía una disminución de la dignidad de su intelecto¹⁹. Frente a este argumento, el comentario tomasiano aclara que eso sucedería si el intelecto se detuviera en lo que es vil, retrayéndose de entender cosas más dignas. Según esta perspectiva, entender cosas distintas a lo máximamente perfecto no comporta bajo ningún aspecto una disminución de la perfección o nobleza del entender divino y, en consecuencia, de la perfección de su esencia, ya que lo imperfecto es entendido al entenderse lo máximamente perfecto²⁰.

En su *Comentario a la Metafísica*, el Aquinate expone la razón por la que debe admitirse el conocimiento divino de las cosas.

“Puesto que [Dios] es su mismo entender, y dado que es dignísimo y muy poderoso, es necesario que su entender sea perfectísimo. Luego, se entiende perfectísimamente a sí mismo. Pero en la medida en que un principio se entiende más perfectamente, tanto más entiende en él su efecto, pues lo principiado está contenido en la virtud del principio. Luego, como del primer principio que es Dios depende el cielo y toda la naturaleza, [...], es evidente que Dios conociéndose a sí mismo conoce todas las cosas”²¹.

En este pasaje, Tomás hace una breve referencia al capítulo 7, en el que Aristóteles enuncia que “el cielo y la naturaleza dependen” del primer principio²². La dependencia de la que allí se habla es la contracara de un influjo causativo en el orden de la finalidad²³. Ella revela la atracción ejercida por el primer motor sobre todos los entes. Dios causa como objeto de amor, es decir,

19 Cf. G. REALE, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, 183-184.

20 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2616. “Nec vilitas alicuius rei intellectae derogat dignitati. Non enim intelligere actu aliquod indignissimum est fugiendum, nisi inquantum intellectus in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit”. Cf. *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2, ad 2 (815); *Summa contra Gentiles*, I, c. 70.

21 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2615: “Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere, ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum: perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principjata continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, [...], patet, quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit”.

22 ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica* XII, 7 (258, l. 271; Bk 1072 b 14): “Ex tali igitur principio dependet celum et natura”.

23 Cf. J. OWENS, “The Relation of God to World in the *Metaphysics*”, 215-219; M. BASTIT, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2002, 372-376; G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Bari, Editori Laterza, 1977, 66-67; Id., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, 179-180.

como fin, y su atracción es la que explica el movimiento de los entes. Al respecto, Tomás escribe lo siguiente.

“De este principio, que es lo primero que mueve como fin, depende el cielo, tanto según la perpetuidad de su sustancia, como según la perpetuidad de su movimiento. En consecuencia, toda la naturaleza depende de este principio, porque todas las cosas naturales dependen del cielo y de este movimiento del cielo”²⁴.

Pero al explicar el porqué del conocimiento divino de las cosas, Tomás interpreta la dependencia en clave de causalidad eficiente²⁵. Es cierto que al conocer las cosas el intelecto divino se asemeja a una virtud activa, pues no las conoce porque recibe de ellas sus especies, sino más bien por su influjo eficiente y ejemplar sobre ellas. Este influjo se aprecia como similar al que ejerce un artesano respecto de su obra, lo cual también indica que las creaturas están en Dios como en la virtud de la causa agente o como en el cognoscente, ya que todo eficiente produce algo semejante a sí mismo.

Las razones que santo Tomás proporciona a lo largo de su carrera no siempre coinciden. En el *In Sententiarum* y en *De Veritate* prueba que Dios conoce las cosas puesto que ordena todo a su fin, que es él mismo²⁶. Para ello es necesario que, como máximo cognoscente y ordenador, conozca cada una de las realidades, sus operaciones y los fines a los que se ordenan. Estos razonamientos están más en la óptica de la providencia divina y sirven de base para la discusión con algunos representantes de la *falsafa*.

La *Summa contra Gentiles* cambia notablemente la base argumental. Dios es por su esencia o según su naturaleza la causa del ser de todas las cosas, por consiguiente, al conocer plenamente su esencia o al conocerse perfectamente a sí mismo, intuye su condición causal y simultáneamente todo lo que puede ser causado por él. De hecho, no es posible saber que algo es principio causal sin captar aquello de lo que es principio. Los términos relativos, como los de causa

24 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 7, n. 2534: “Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius”; cf. lec. 12, n. 2629.

25 É. Gilson, siguiendo las investigaciones de Mandonnet, advierte que la exclusiva acentuación sobre la concepción de Dios como causa final del universo llevó a Siger de Brabante y a sus seguidores a negar la causalidad divina eficiente, el conocimiento de los singulares y el ejercicio de la providencia divina sobre ellos; cf. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, 133.

26 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a 2 (814-815); *De Veritate*, q. 2, a. 3 (50, l. 214 - 51, l. 261). Los razonamientos de estos pasajes se asemejan bastante a la quinta vía de la *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

y efecto, se comprenden al mismo tiempo, pues cada uno se define por relación al otro²⁷.

Sin detenernos en el pasaje de la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, que es estudiado en detalle más adelante, culminamos este breve recorrido de las soluciones aportadas por Tomás transcribiendo unas líneas del opúsculo *De Substantiis Separatis*, que dicen así: “[Dios] Entiende todas las cosas al entenderse a sí mismo, en cuanto su ser es el principio universal y fontal de todo ser, y su entender es una cierta raíz universal del entender que comprende toda inteligencia”²⁸.

Como vemos, el Aquinate no explica el conocimiento divino del mundo sin recurrir a la causalidad que Dios ejerce sobre él. Por este motivo su ciencia es causal, no en el sentido de que sea causa productora de las cosas en el tiempo, sino en el sentido de que Dios conoce las cosas porque es causa de ellas. Todo principio activo inmaterial conoce sus efectos; pero la cuestión de que ellos existan realmente en el tiempo por el influjo del intelecto exige un tratamiento posterior.

En relación con lo que venimos diciendo, resulta oportuno señalar que algunos estudiosos contemporáneos de Aristóteles tomaron distancia de la interpretación tradicional y aseguraron que el Dios de *Metaphysica* XII mueve de forma activa, como causa eficiente, asemejándose al Demiurgo de Platón, con la diferencia de ser verdaderamente soberano al no tener las ideas por encima de él²⁹. Nuestro propósito no es ahondar en la polémica, pero nos atrevemos a afirmar con Ross que “Dios es la causa eficiente por ser la causa final, y no de otra manera”³⁰, puesto que la motricidad del universo sempiterno aristotélico se debe a la atracción que como fin ejerce lo divino. Sin duda la dependencia de los entes en el pensamiento del Estagirita no se da, como en la doctrina tomasiana, a nivel del *actus essendi*; el Filósofo no trató la cuestión de la *creatio ex nihilo* por la causa primera cuyo efecto más formal es el *esse* (aunque, según algunos autores, los principios de su filosofía primera no se oponen a dicha cuestión).

27 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, nn. 412, 414

28 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis*, c. 14 (67, ll. 204-209): “Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, in quantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi omnem intelligentiam comprehendens”.

29 Cf. E. BERTI, “La causalità del Motore immobile secondo Aristotele”, en ID., *Nuovi studi aristotelici*. Vol. II: *Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia, Morcelliana, 2005, 453-469; ID., “Ancora sulla causalità del Motore immobile”, en *Méthexis*, 20 (2007), 7-28; T. DE KONINCK, “La causalité divine”, en ID., *Aristote, l'intelligence et Dieu*, 65-94.

30 W. D. ROSS, *Aristóteles*. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1981², 259.

De todas maneras es muy difícil imaginarse en el pensador griego la unificación de las causalidades final y eficiente (no simplemente motora) en un solo principio universal. Esta es una exigencia de la teoría creacionista que se beneficia del neoplatonismo para explicarse filosóficamente. Fue, en efecto, la corriente neoplatónica (Proclo) la que unificó de manera definitiva los dos influjos causativos, al entender que si la sustancia primera es causa final, debe asumir necesariamente la causalidad eficiente, de forma que también es causa eficiente del universo.

IV. ALGUNAS RAZONES DE LA INTERPRETACIÓN TOMASIANA

Además de los motivos fundados en la revelación bíblica, se pueden mencionar dos razones de la afirmación tomasiana del conocimiento divino de las creaturas.

Una es intrínseca al texto aristotélico. Para apoyar su interpretación benevolente del Estagirita, Tomás evoca un breve pasaje de *Metaphysica* III, que rechaza la doctrina de Empédocles. Según este autor, lo semejante es conocido por lo semejante, por ejemplo para conocer el odio, que es un principio constitutivo de lo real, el cognoscente debe tenerlo de alguna manera en sí mismo. Pero como en Dios no hay odio, el ser más feliz termina siendo menos sabio que los demás entes inteligentes, puesto que hay al menos una cosa del mundo que él desconoce³¹. Para Tomás, este pasaje proporciona un verdadero indicio de que, según el Filósofo, Dios tiene conocimiento del universo. El Dios de Aristóteles no puede ignorar algo que nosotros conozcamos.

Sin embargo, la razón metafísica más profunda Tomás la asume de Dionisio, al incorporar su doctrina sobre la relación entre ciencia y causalidad divinas. Interesa recordar que la primera noticia sobre la explícita asimilación filosófica de la ciencia divina aristotélica a un pensamiento compatible con un Dios creador y providente procede de Temistio. Es probable que, con anterioridad a él, se haya producido una aproximación entre el conocimiento que de sí misma posee la primera sustancia aristotélica y el conocimiento de la segunda hipóstasis plotiniana, con el añadido de que ésta al conocerse a sí misma conoce todos los inteligibles considerados como modelos eternos de los entes inferiores.

31 ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica* III, 4 (60, ll. 356-358; Bk 1000 b 3-6): "Propter quod et accidit ipsi felicissimum deum minus prudentem esse aliis; non enim cognoscit elementa omnia; nam odium non habet, notitia uero similis simili"; cf. *De Anima* I, 2 (Bk 410 b 4-7). Véase el empleo de esta idea por parte de Tomás en *De Veritate*, q. 2, a. 4, s.c. 3 (56, ll. 110-115); a. 5 (65, ll. 208-215); *Summa contra Gentiles*, I, c. 50, n. 427; c. 65, n. 538; *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 11; q. 57, a. 2; *In Metaphysicorum*, III, lec. 11, n. 476; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (65, ll. 54-56).

Temistio aprovechó estos acercamientos para subrayar que el conocimiento de todas las cosas acontece porque lo divino se conoce como el principio y la causa supereminente de ellas. Luego, la relación entre ciencia y causalidad divinas se consolidó con Proclo, quien aplicó a las enéadas el principio porfiriano según el cual una cosa que se encuentra en otra lo hace respetando el modo de ser del continente³². De esta manera confirmó que las enéadas conocen en sí mismas las realidades inferiores a ellas. Todas estas teorías fueron asumidas y afinadas por Dionisio³³.

En el capítulo séptimo del famoso texto *De Divinis Nominibus*, Dionisio enseña que Dios conoce todas las cosas antes de que sean porque es la causa del ser de todos los existentes³⁴. Por su condición de principio fundante del ente finito, Dios contiene todas las perfecciones que constituyen el universo, no según la manera como se encuentran en el mundo (material, temporal, compleja), sino conforme al modo del ser divino (inmaterial, intemporal, simple). Las consecuencias de esta radical desemejanza entre el modo divino de conocer y el modo de ser de las cosas conocidas deben ser bien advertidas si se quiere evitar graves errores tanto sobre lo divino como sobre lo creado.

Dios conoce, por cierto, todas las cosas que pueden derivarse de él porque las precontiene en su virtud causativa, es decir, en su intelecto. No conoce las creaturas porque las vea existiendo en el mundo, sino que al conocerse a sí mismo conoce en su esencia, término único y último de su inteligencia, todas las cosas. Esto explica que el conocimiento divino de las cosas no dependa de ellas y no traiga aparejado ningún rastro de potencialidad o de cambio en la esencia de Dios.

El pasaje es un poco extenso, pero vale la pena meditarlo directamente.

“Separada de todo, la mente divina contiene todas las cosas por el conocimiento, en cuanto que la causa de todo contiene de antemano en sí misma la ciencia de todas las cosas [...], y las conoce interiormente y desde sí misma, [...], en cuanto principio que conoce y produce la sustancia. [...] En efecto, la mente divina no conoce lo existente aprendiendo de los existentes, sino de sí misma y, en cuanto causa de todas las cosas, contiene y concibe de antemano en sí misma la ciencia, el conocimiento y la sustancia, no según una mirada que penetra cada

32 Es muy probable que santo Tomás haya tomado conocimiento de este principio a través del *Liber de causis*, pro 9 et 11 (ed. A. Fidora, A. Niederberger, 2001, 72, 76).

33 Cf. J. C. BARDOUT – O. BOULNOIS, “L’invention du monde”, 20-26.

34 Cf. C. D’ANCONA COSTA, “Proclus, Denys, le *Liber de causis* et la science divina”, 32-37. Hay que recordar que la teología de Dionisio sería impensable sin la filosofía de Proclo, cf. W. BEIERWALTES, “Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?”, en ID., *Platonismo nel Cristianesimo*. Milano, Vita e Pensiero, 2000, 49-97; sobre la relación entre ambos neoplatónicos, véase la bibliografía indicada en el trabajo antes citado de D’Ancona Costa, 36, nota 1.

cosa, sino por la comprensión de la causa que conoce y contiene todas las cosas [...].

La sabiduría divina conociéndose a sí misma conoce todas las cosas, conoce inmaterialmente las cosas materiales, indivisiblemente las divisibles, unitivamente las múltiples, en el mismo uno que conoce y produce todo. Porque si según una causa Dios confiere el ser a todos los existentes, según la misma causa conoce todas las cosas, pues existen por él y preexisten en él. Y no asume el conocimiento desde los mismos existentes, sino que da a cada uno el poder de conocerse a sí mismo y de conocer a los demás.

Dios no tiene un conocimiento propio para sí mismo y otro común que comprenda todo lo existente. En efecto, la causa de todas las cosas conociéndose a sí misma estaría ausente de algún lugar si ignorase las cosas que dependen de ella misma y de las que es causa. Luego, Dios conoce los existentes no por la ciencia que procede de los existentes sino por la ciencia de sí mismo”³⁵.

Este modelo de la ciencia divina del universo, denominado de “precontinenencia causal”, fue legado a los autores del siglo XIII no solamente por Dionisio³⁶, sino también por los filósofos árabes, quienes a su vez recogieron los aportes de los comentaristas griegos e introdujeron a Aristóteles en el mundo latino³⁷. Tomás de Aquino se mostró permeable a estas enseñanzas desde sus primeras obras³⁸.

35 DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, c. 7 (seguimos el texto dionisiano presente en Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, ed. Coloniensis, t. 37/1, 1972, 346, ll. 70-76; 350, ll. 76-82): “Quare divina mens omnia continet ab omnibus segregata cognitione, secundum omnium causam in seipso omnium scientiam praeaccipiens [...], et cuncta alia intus et ab ipso, [...], principio sciens et ad substantiam agens. [...] Non enim ex existentibus existentia discens novit divina mens, sed ex ipsa et in ipsa secundum causam omnium scientiam et cognitionem et substantiam prae habet et praecepit, non secundum visionem singulis se immittens, sed secundum unam causae continentiam omnia sciens et continens [...]. - Igitur seipsam divina sapientia cognoscens cognoscet omnia, immaterialiter materialia et indivisibiliter divisibilia et multa unitive, in ipso uno omnia et cognoscens et producus. Etenim si secundum unam causam deus omnibus existentibus esse tradit, secundum eandem causam sciet omnia, sicut ex ipso existentia et quae in ipso praeextiterunt; et non ex existentibus sumet ipsorum cognitionem, sed et ipsis singulis eorum et aliis aliorum cognitionis erit largitor. - Non igitur deus propriam habet sui ipsius cognitionem, aliam autem communem existentia omnia comprehendentem. Ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa et quorum est causa, ignoraverit. Ita igitur deus existentia cognoscit non scientia, quae sit existentium, sed quae est sui ipsius”. Para el comentario tomasiano de este pasaje, cf. *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 3, nn. 722-726 (ed. Marietti, 1950).

36 Véase el fuerte influjo de Dionisio en la *Summa fratris Alexandri*, I, n. 163, res 1 (ed. Collegii S. Bonaventurae, t. 1, 1924, 246 a); n. 164, res (247 b); n. 165, res (248 a); n. 166, contra b (249 a).

37 Cf. J. C. BARDOUT – O. BOULNOIS, “L’invention du monde”, 27-30. En este sentido, Tomás también podría haberse visto confirmado por la doctrina aviceniana del *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VIII, 6 (ed. S. Van Riet, vol. 2, 1980, 417, ll. 61-68).

38 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 1 (831-832).

V. LA CIENCIA DIVINA DE LAS COSAS EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*

El reflexión sobre Dios “en la unidad de su esencia” de la *Summa Theologiae* consta de tres momentos bien diferenciados: la q. 2 pregunta si Dios es; las qq. 3-11 analizan cómo es Dios o mejor cómo no es; las qq. 14-26 abordan los atributos operativos relacionados con la ciencia, la voluntad y el poder divinos³⁹. Así, la consideración de la ciencia divina, comprendida en la q. 14, inaugura la tercera sección.

La cuestión *De scientia Dei* de la *prima pars* es, en cuanto a su contenido, el texto más representativo del siglo XIII, pues reúne de manera orgánica problemáticas esenciales suscitadas en torno a la ciencia divina. En ella también se distinguen tres partes⁴⁰. La primera consta de un solo artículo (a. 1), que responde al interrogante sobre la existencia de la ciencia divina. La segunda, notablemente más amplia, trata acerca de lo que Dios conoce. Santo Tomás habla del conocimiento que Dios tiene de sí mismo (a. 2); luego, de la comprensión intelectual que alcanza de su naturaleza (a. 3) y de la identidad entre esencia y entender divinos (a. 4). Posteriormente, los artículos 5-14 están consagrados al conocimiento que Dios posee de las cosas en general (aa. 5-8) y a la extensión de su ciencia sobre casos particulares como el mal, los singulares, etc. (aa. 9-14). Finalmente, en la tercera parte, Tomás pone de relieve las propiedades del saber divino: la variabilidad o no de la ciencia de Dios (a. 15) y su carácter especulativo (a. 16).

Al igual que sus predecesores, santo Tomás no podía afirmar una ciencia divina que implicara una determinación en Dios por algo exterior a él. Como vimos en el epígrafe anterior, la solución era concebir una cierta preexistencia de las cosas *in divinis*, de forma que, conociéndose a sí mismo, y sin salir de sí mismo, Dios las conociera simultáneamente a ellas. Pero explicar el modo en

39 Tomás no distingue los atributos divinos desde una perspectiva gnoseológica (negativos y positivos), sino metafísica (entitativos y operativos). Así lo indica la *Summa Theologiae*, I, q. 14, prol.: “Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius”. Las qq. 12 y 13 constituyen, por su lado, una profunda reflexión acerca del conocimiento y el lenguaje teológico.

40 Para una información de conjunto sobre esta cuestión, cf. A. D. SERTILLANGES, “Appendice II: De la connaissance en Dieu. Les idées. La vérité”, en SAINT THOMAS D’AQUIN, *Somme Théologique: Dieu*, 1^a, Quaestions 12-17, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1926, 388-406; F. MUÑIZ, “De la ciencia de Dios”, en *Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, t. 1. Madrid, BAC, 1964³, 570-579; G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, 59-65. También pueden apreciarse los aportes de A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, Pamplona, Eunsa, 1995³, 242-254; L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 222-242. Recordemos que la *prima pars* de la *Summa Theologiae* habría estado terminada para septiembre de 1268, es decir, con anterioridad al comentario tomasiano de la *Metaphysica*.

que el universo con todas sus determinaciones está contenido en Dios representaba una dificultad que no había sido totalmente zanjada.

La *Summa Theologiae* propone una argumentación que explica satisfactoriamente la presencia del universo en Dios según su naturaleza inteligible, al tiempo que recurre a la causalidad para fundamentar dicha presencia. Todo lo que es distinto de Dios no puede entenderse sin una relación de dependencia respecto del mismo Dios, que es causa de todos los entes. Ahora bien, asentar la teología de la ciencia divina de las cosas sobre la tesis de una primera causa eficiente de todo lo que existe (verdad alcanzada a través de la segunda vía de la *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3), exige tener en cuenta aspectos vinculados con la absoluta perfección de Dios y con la identidad real entre su ser y su entender. Estas propiedades no pueden ser eludidas, sin ellas resulta inalcanzable el entramado especulativo de Tomás. A continuación presentamos un breve resumen de estas verdades para luego abordar la cuestión de la inteligencia divina de las cosas.

1. LA ABSOLUTA PERFECCIÓN DE DIOS

Para Tomás, Dios es indudablemente el primer principio de todo lo que existe, principio activo en el orden de la causa eficiente, esto lleva enseguida a reconocer su máxima actualidad y, por ende, su máxima perfección⁴¹. Esta condición requiere que en Dios estén contenidas las perfecciones de todas las cosas, por eso recibe el apelativo *universaliter perfectus*, porque no carece de ninguna nobleza que se halla en un género⁴². El cimiento de esta aserción es doble: por un lado, el principio de que toda perfección del efecto está incluida en su causa, puesto que el efecto preexiste por su forma o razón en la virtud de la causa agente, según el modo de ser de ésta, es decir, según la perfección de la causa (esta existencia se distingue bastante de la que tiene un efecto en su causa material, pues en ella está de forma totalmente indeterminada, en pura potencia material). Luego, al ser Dios la primera causa eficiente de todo lo que existe, contiene necesariamente en su *virtus* todos sus efectos.

En segundo lugar, Tomás sostiene que las perfecciones de todos los entes atañen a la perfección de ser (*perfectio essendi*), al punto de que no pueden

41 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1; *Summa contra Gentiles*, I, c. 28. Para una noción precisa de perfección, cf. *In Metaphysicorum*, V, lec. 19, n. 1044.

42 Tomás sigue ciertamente a Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 5, pero también se interesa por la noción de *perfectum* atribuido a Dios por Averroes, cf. A. GARCÍA MARQUÉS, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Pamplona, Euns, 1989, 127-130.

existir –ni ser perfectos– si no tienen el acto de ser⁴³. Anteriormente, el a. 4, de la q. 3 había mostrado que Dios es el mismo ser subsistente, condición que comporta la posesión de toda la perfección de ser. En consecuencia, si Dios es *ipsum esse subsistens* concentra en su naturaleza todas las perfecciones⁴⁴.

Conviene aclarar que las perfecciones, siendo diversas y opuestas, pre-existen en Dios de modo indiviso “ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius”⁴⁵. No se trata solamente de las perfecciones comunes entre las cosas, sino también de aquellas que las distinguen⁴⁶.

2. LA IDENTIDAD ENTRE SER Y ENTENDER DIVINOS

Luego de haber expuesto el grado supremo de conocimiento del que Dios goza en razón de su absoluta inmaterialidad⁴⁷, Tomás prueba que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo. El argumento se apoya básicamente en la purísima actualidad divina, que funda la identidad real entre el intelecto y lo entendido. Esto explica que Dios nunca carezca de especie inteligible (nunca esté en potencia para entender), y que ella sea idéntica a la sustancia del intelecto divino⁴⁸. Es claro que si Dios no fuera el objeto de su inteligencia, habría que distinguir en él potencia y acto. Pero para Dios conocer es conocerse, conocer su misma esencia, ya que él mismo es su inteligible⁴⁹.

Además, el Aquinate sostiene que el acto de entender de Dios se identifica con la sustancia divina; insinuar lo contrario implicaría que algo distinto se constituya en acto y perfección de su esencia, tornándose ésta en potencia a dicho acto. En Dios no hay forma distinta de su ser, pues es absolutamente simple, *esse purum*. Si a esto se suma que su esencia es su forma inteligible, se puede afirmar que su entender es su esencia y su ser⁵⁰. De allí que el maestro dominico establezca firmemente la identidad real en Dios entre el intelecto, lo

43 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

44 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2.

45 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 1.

46 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6.

47 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1. Para una presentación de los aa. 1-4, cf. L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 222-228.

48 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2; *De Veritate*, q. 2, a. 2; *Summa contra Gentiles*, I, c. 47.

49 Cuando Tomás habla de la especie inteligible que Dios conoce en sentido primario, no apunta a la semejanza de la esencia divina entendida sino a la misma esencia divina; de otra manera, la esencia divina no sería inteligible por sí misma, sino que aquella especie la haría inteligible, cf. *Summa contra Gentiles*, I, c. 46, n. 393.

50 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4: “Ipsum eius intelligere [est] eius essentia et eius esse”; cf. *De substantiis separatis*, c. 14 (65, ll. 15-20).

entendido, la especie inteligible y el mismo entender⁵¹. Por todo esto, Dios no es inteligente en potencia, ni comienza a entender algo que desconocía, ni experimenta cambio o composición al entender.

3. *UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE*

El a. 5 de la q. 14 de la *prima pars* analiza el problema del conocimiento divino del universo⁵². El texto busca probar que dicho saber existe en Dios y establecer el medio por el que Dios conoce las cosas finitas. Los artículos que le siguen inmediatamente evidencian la perfección de la ciencia divina de las cosas y llegan a establecer que dicho saber es causa de las mismas (aa. 6-8).

El *sed contra* del a. 5 consta de un breve texto de la *Carta a los Hebreos* 4,13, que dice así: “omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius”⁵³. Con esta idea santo Tomás destaca que Dios conoce intelectualmente cada una de las cosas de manera profunda, puesto que nada hay en el universo que limite el conocimiento divino o que escape a la mirada de Dios⁵⁴.

a) *Dios conoce los entes finitos*

La *Summa* brinda un argumento fundamental para probar que Dios conoce las cosas creadas. En primer lugar, pone en juego la perfección divina, particularmente en lo que hace al conocimiento que Dios tiene de sí mismo, saber fundado en la identidad real entre su ser y su entender⁵⁵. Una ciencia imperfecta *in divinis* revelaría un ser divino imperfecto, algo bajo todo concepto imposible. Ahora bien, la perfección de este conocimiento requiere que Dios intuya plenamente su propia potencia operativa (*virtus*)⁵⁶ y esto se da al captar todos los

51 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4; *Summa contra Gentiles*, I, c. 45; *Compendium Theologiae*, I, c. 31 (ed. Leonina, t. 42, 1979).

52 Para las connotaciones del a. 5, cf. el amplio comentario que ofrece Cayetano en *In Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5 (ed. Leonina, 1888, t. 4, 173-175). También pueden ser de utilidad algunos comentarios contemporáneos como el de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*. Torino – Paris, Lega Italiana Cattolica Editrice, 1938, 336-340. Véase, asimismo, L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 228-231, y téngase en cuenta las notas explicativas del texto *De Veritate*, q. 2, a. 3, elaboradas por S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 397-426.

53 Santo Tomás cita también este texto en *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2, s.c. (814); *De Veritate*, q. 2, a. 3, s.c. 1 (50, ll. 160-161); *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 3, n. 719.

54 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ad Hebraeos*, c. 4, lec. 2, n. 229 (ed. Marietti, 1953).

55 La tesis “esse Dei est eius intelligere”, asumida en ambas partes del argumento, puede ser interpretada *formaliter* o *identice*, cf. Cayetano, *In Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, § III-V (173).

56 Toda causa eficiente se determina por tres principios: la condición de acto por parte del agente, la potencia operativa (*id quo mediante exit operatio ab agente*), y la especificación operativa

operables a los que se extiende su poder, es decir, todos sus posibles efectos⁵⁷. La capacidad de la que Tomás habla no es la de una causa participada, sino la que pertenece a la primera causa eficiente, una *virtus* absolutamente perfecta. Su causalidad se extiende a todas las cosas⁵⁸.

Seguidamente, el Aquinate confirma su argumento e intenta hacerlo más evidente (“Et hoc etiam evidentius fit”) al añadir que el ser de la primera causa eficiente es su mismo entender. Como todo efecto preexiste en la causa según el modo de ser de la causa, cualquier efecto que preexista en Dios como en su primera causa es necesario que sea en él su entender y esté en él según el modo inteligible, lo cual implica que sea conocido por la causa⁵⁹. De allí que Dios conozca todas las cosas (y todo lo que les puede advenir una vez producidas) en sí mismo, es decir, en su propia sustancia, pues en ella están contenidas las razones de todas las cosas de manera eminente como en la propia causa eficiente y ejemplar.

En este contexto quizás convenga remontar nuestra atención a un juvenil pasaje del *In Sententiarum* en el que santo Tomás expone lo que hay que entender por las expresiones “estar en la ciencia de Dios”, “estar en la esencia de Dios” y “estar en Dios”⁶⁰. “Estar en la ciencia” equivale a ser conocido por

que depende de la naturaleza del agente. Al mencionar el conocimiento que Dios tiene de su capacidad operativa (*virtus*), la *Summa Theologiae* resalta el influjo causativo del eficiente absolutamente primero y brinda una precisión que no se encuentra en la *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, la cual se limita a señalar que Dios conoce las cosas porque se intuye como causa de las mismas.

57 Más adelante, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6, Tomás expresa una idea similar en términos de participación: “Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio”.

58 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5; *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, n. 414; III, c. 56, n. 2327; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (65, ll. 61-73). Hay quienes no han comprendido correctamente la naturaleza causal del conocimiento que Dios tiene de las cosas y su conexión con los contenidos de los otros artículos de la q. 14, incurriendo por ello en graves errores interpretativos. Esto ocurre, por ejemplo, con E. Stump cuando limita la extensión de la ciencia divina del universo tanto en su aspecto eficiente como formal, cf. el capítulo 5, “God’s Knowledge”, de su *Aquinas*. London – New York, Routledge, 2005, 159-187 (161-163; 178-182). Esas páginas reproducen con algunas modificaciones el trabajo de E. STUMP – N. KRETZMANN, “God’s Knowledge and Its Causal Efficacy”, en TH. D. SENOR (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of W. Alston*. Ithaca – London, Cornell University Press, 1995, 94-124. Para la discusión en el ámbito del tomismo norteamericano, puede verse B. J. SHANLEY, “Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), 197-224; ELEONORE STUMP – NORMAN KRETZMANN, “Eternity and God’s Knowledge: A Reply to Shanley”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 439-445; B. J. SHANLEY, “Divine Causation and human Freedom in Aquinas”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 99-122; ID., “Aquinas on God’s Causal Knowledge: A Replay to Stump and Kretzmann”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 447-457.

59 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5; *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, n. 413; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (65, ll. 74-86).

60 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 3 (836-837).

ella, por eso todas las cosas que Dios conoce, tanto los bienes como los males, están en su ciencia. “Estar en la esencia divina” equivale a subsistir en la naturaleza divina o identificarse con ella. Por consiguiente, no se puede afirmar que las creaturas están en la esencia divina, pues en ella están las personas divinas y los atributos. Por último, “estar en Dios” puede entenderse como estar en su ser –esta acepción excluye a las creaturas–, o como sometido a su operación, al modo como están en el artífice las obras que produce, y así están en Dios los contenidos inteligibles de todas las cosas que derivan de él. Estos casos guardan un cierto orden: lo que está en la esencia divina está en Dios según su ser, pero no en cuanto a su operar. Las cosas que están en Dios de acuerdo a su operar no están en su esencia. Por otro lado, todo lo que está en Dios en cuanto a su operación está en su ciencia, pero no todo lo que está en su ciencia está en Dios según su operación, como sucede con los males.

En resumen, todos los entes finitos están en Dios no porque se identifiquen con su Creador o porque estén esencialmente en él, sino porque están siempre en su ciencia, por eso están en Dios como en su principio operativo y conservador. Dios los conoce *in sua essentia, ut causa* eficiente y ejemplar de ellos⁶¹. Se trata, evidentemente, de una forma superior de conocimiento.

b) *El medium del conocimiento divino de las cosas*

La segunda parte del *corpus* del a. 5 precisa cuál es el medio por el que Dios conoce todas las cosas. Santo Tomás explica que algo puede ser conocido en sí mismo o en otro. Es conocido en sí mismo (*immediate*) cuando se lo conoce por la especie propia y adecuada al cognoscible (*ut per medium quo*); en cambio, algo es conocido en otro (*mediate*) cuando se lo percibe por la especie del continente (*ut per medium quod*). Dios se conoce en sí mismo puesto que se conoce por su esencia, pero a las criaturas no las conoce en ellas mismas, sino en sí mismo, al contener su esencia las semejanzas (*ut representationes*) de los entes (efectos) distintos de él (causa)⁶². Por tanto, el medio por el que Dios

61 Estas afirmaciones trascienden los límites de la q. 14 y llevan al lector a considerar detenidamente los pasajes consagrados a las ideas, la verdad y la vida divinas (cf. *Summa Theologiae*, I, qq. 15, 16 y 18, respectivamente). La comprensión de estas doctrinas capacita, entre otras cosas, para una idónea inteligencia de los presupuestos metafísicos que juegan en la teología *De Verbo*, temática que pertenece a la teología trinitaria y que moviliza la ciencia de la fe a dar cuenta de una de las más finas betas de la revelación bíblica (cf. *Juan* 1, 1-3). En ese contexto, Tomás trata sobre la fundamentación de las cosas en el Verbo divino que las contiene inteligiblemente y por medio del cual se expresan. El Verbo es, desde la perspectiva trinitaria, origen ejemplar de todos los entes finitos. Cf. M. J. SOTO BRUNA, “Introducción”, en *Tomás de Aquino, De veritate, 4. Acerca del Verbo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 127. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, 7-32.

62 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5; véase también *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 5 (53, ll. 388-392); *In De Trinitate*, q. 1, a. 2 (ed. Leonina, t. 50, 1992, 84, ll. 47-52).

conoce todas las cosas es la única esencia divina. Así, el conocimiento divino es medida de las cosas, Dios las conoce hasta en sus principios más elementales y según todos los modos en que son cognoscibles.

Podría pensarse, sin embargo, que si Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas por un único medio, debería conocerlas tal como se conoce a sí mismo, es decir, inmediatamente. Pero Tomás distingue los enfoques. Si la razón del conocimiento se toma por parte del cognoscente, Dios por idéntica razón se conoce a sí mismo y a las cosas, puesto que el cognoscente, el acto de conocer y el medio por el que conoce coinciden realmente. En cambio, si el planteo se hace desde la cosa conocida, se constata que no es idéntica la razón por la que Dios se conoce a sí mismo y aquella por la que conoce las cosas, puesto que no es idéntica su relación y la de las otras cosas con el medio por el que conoce. En efecto, Dios se identifica esencialmente con ese medio, mientras que las cosas son idénticas sólo por asimilación. Por eso Dios se conoce a sí mismo por esencia, esto es, inmediatamente en sí mismo, pero a las cosas las conoce por semejanza, o sea, mediatamente, en la esencia divina, en cuanto ella es semejanza de las creaturas⁶³.

Además, la esencia divina no puede ser considerada como un medio por el que se representan inmediatamente las cosas creadas, pues dicha representación tiene lugar por la especie propia y adecuada al inteligible, mientras que la esencia divina excede infinitamente toda creatura⁶⁴. Esta cualidad de la esencia divina no debe hacer pensar que ella no sea la *ratio propria* de cada una de las cosas, pues Dios conoce los diversos modos en que su esencia es participable o imitable por las creaturas⁶⁵.

Finalmente, se puede plantear que el conocimiento de la cosa en sí misma es más perfecto que su conocimiento en otro *ut suam causam*, por lo que habría que admitir este modo divino de conocer la creatura, dado que hay que conceder a Dios el conocimiento más noble. Este argumento sería válido sólo si lo conocido estuviera contenido en otro de modo imperfecto, como sucede con las causas segundas. La causa segunda, que es causa particular de alguna formalidad del efecto, no contiene virtualmente todos los grados entitativos que se encuentran en el efecto. Pero la causa absolutamente primera de los entes finitos, de la que procede el ser de todo lo que es, contiene cada uno de sus efectos según todos sus grados y diferencias entitativas. En consecuencia, las cosas están contenidas más perfectamente en Dios que lo que están en las cau-

63 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 6 (53, ll. 401–413).

64 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 4 (52, l. 359–53, l. 387).

65 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6, ad 3.

sas segundas, por eso son más claramente conocidas en la causa absolutamente primera que en las causas segundas.

c) *Precisiones acerca de la ciencia divina del universo*

A partir de lo expuesto, Tomás interpreta la sentencia agustiniana planteada al principio de este trabajo, y que constituye el fundamento de la primera objeción del a. 5, de la siguiente manera: el Hiponense no quiere decir que Dios no intuya lo que está fuera de él, sino que todo lo que conoce distinto de él lo ve en sí mismo⁶⁶.

Las otras dos objeciones del a. 5 asumen en gran medida las dificultades que habían llevado a Aristóteles a negar que Dios conoce otro objeto aparte de su propia esencia. El Aquinate aprovecha sus respuestas para advertir que con el intelecto divino no sucede lo mismo que con el humano, puesto que aquel no se perfecciona ni se determina por algo extrínseco, eso lo volvería dependiente de otro en su conocer y no podría ser considerado acto puro ni primer determinante.

La segunda dificultad sostiene que lo entendido comporta una perfección en el cognoscente; luego, si Dios entiende las cosas creadas, habría que apreciarlas como más perfectas y nobles que él. Santo Tomás, al replicar esta objeción, reconoce que lo entendido perfecciona al que entiende, pero no a nivel sustancial sino en su conocimiento, ya que lo hace por la especie inteligible (semejanza representativa de la realidad), que se une al intelecto como forma. Pero en el conocer divino, sucede algo muy particular, pues Dios contiene las especies de las cosas en su misma esencia, de modo que las ve en sí mismo. No hay, por consiguiente, algo diferente a la esencia divina que perfeccione el entendimiento de Dios⁶⁷.

El tercer y último reparo del a. 5 indica inicialmente que el acto de una potencia se especifica por su objeto. Por tanto, si Dios, que es su mismo entender, conociera algo distinto de él, debería ser especificado desde fuera y así dejaría de ser lo que es. La solución pasa, entonces, por negar que Dios tenga noticia de las cosas. Tomás responde diciendo que el conocer no se especifica por lo que se entiende en otro, sino por lo conocido de modo principal y en el cual se entienden todas las otras cosas. En realidad, toda operación se especifica por una forma; el entender, por ejemplo, se especifica por la forma inteligible

66 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, ad 1; *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 10 (53, l. 449 – 54, l. 453); a. 12, ad 10 (86, ll. 426-430).

67 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, ad 2; *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2, ad 1 (815); *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 1 (51, l. 262 – 52, l. 302); *Summa contra Gentiles*, I, c. 48, n. 408.

que pone en acto al intelecto, y esa es su especie principal. En Dios, la especie principal de su intelecto es su propia esencia en la que, según los argumentos aducidos, están comprendidas las especies de todas las cosas. No corresponde, entonces, que el mismo entender divino, o más bien el mismo Dios, se especifique por algo distinto de la esencia divina⁶⁸.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con la exégesis tomasiana de *Metaphysica* XII, 9, hay *in divinis* un estrecho vínculo entre ciencia y causalidad eficiente. Dios, al conocerse perfectamente a sí mismo, se conoce como primer principio eficiente del mundo, contiene virtualmente las semejanzas de todos sus efectos, e intuye en su esencia todo lo que es producible por él. La sentencia de Tomás es contundente: Dios conoce las cosas por su esencia porque están en él como en su causa⁶⁹.

¿Estamos frente a un logrado esfuerzo de Tomás de Aquino por compatibilizar al Estagirita con la fe cristiana? ¿Fue el Aquinate quien sustituyó el primer motor aristotélico por el Dios creador de la revelación bíblica? ¿Se lo puede considerar un intérprete autorizado, fiel, de Aristóteles?

En general se suele responder afirmando las dos primeras cuestiones y negando la tercera, sin embargo una mirada atenta al contexto histórico y al cuidado con que Tomás desempeñó el oficio de comentador puede dar lugar a soluciones diferentes o al menos con acentuados matices. R.-A. Gauthier, por ejemplo, sostiene que Tomás no recibió un Aristóteles pagano, al que debía corregir, sino uno que ya había sido asimilado al cristianismo; aun más, el Aristóteles de los maestros de la Facultad de Artes no era solamente cristiano sino también platónico. Por tanto, el bautismo del Estagirita no fue obra principal ni exclusiva del teólogo dominico. La tarea de Tomás consistió más bien en devolver a la filosofía aristotélica su pureza (neutralizando la influencia nefasta de los comentarios de Averroes en temáticas cruciales⁷⁰) y sobre todo de asumirla

68 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, ad 3; *Summa contra Gentiles*, I, c. 48, n. 410. En *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 24, el Aquinate apunta: “essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas”.

69 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 3, n. 723.

70 J. A. Weisheipl, en su libro *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1983², 280-281, 284, sostiene que Tomás no comentó a Aristóteles para su propio provecho, sino motivado por un apostolado académico. Su intención era proporcionar a los jóvenes filósofos de la Facultad de Artes, expuestos a caer en la herejía, especialmente por el influjo de Averroes, textos confiables que les ayudaran a comprender correctamente el pensamiento aristotélico. En cambio, J.-P. Torrell, postergando la intención apostólica a un segundo momento y matizando un interés meramente instrumental por los comentarios aristotélicos, piensa que

como instrumento de la reflexión teológica, objetivos que pudo alcanzar gracias a los aportes de una generación de destacados maestros que le precedió⁷¹.

Por otra parte, el discernimiento acerca de la fidelidad doctrinal de la interpretación tomasiana de Aristóteles exige un examen detallado de los textos que comparezcan en cada caso. Pero este arduo proceso no puede desconocer lo que el comentario, en cuanto género, significaba en el siglo XIII. La libertad que animaba la especulación medieval se traducía en la forma de trabajo de los autores de aquella época. Por eso el comentario, que comprendía una lectura integral, metódica e inteligente, fue el medio para aprovechar los grandes textos redescubiertos y traducidos, y el mejor modo de asegurar el progreso del pensamiento, pues ese género no impedía expresar las propias ideas ni realizar una obra personal. A pesar de la seriedad con la que trabajaban, la reconstrucción históricamente exacta del pensamiento de un autor no constituía el interés principal de los comentadores. Eludir estos aspectos puede desembocar en una actitud anacrónica que plantee a Tomás exigencias vigentes en nuestro siglo que él no puede satisfacer.

En su oficio de comentador, el Aquinate mantiene una fidelidad objetiva de base, pero hay puntos decisivos en los que va más allá del texto. Son numerosas las ocasiones en las que intenta precisar, a partir de la letra, la *intentio Philosophi*, esto es, descifrar lo que Aristóteles quiso decir. En algunas temáticas, sin embargo, ejercitando todo su talento hermenéutico, expone su propia tesis y la hace aparecer como si perteneciera verdaderamente al pensamiento del Estagirita. Como señala Torrell, santo Tomás desliza su propia posición al buscar la *intentio auctoris* y lleva a su término la intuición que cree que era la de Aristóteles, quien no la habría podido expresar de esa manera por carecer de la revelación cristiana y sus consecuencias⁷².

Estas razones explican por qué, imaginado dentro del contexto doctrinal más auténtico de Tomás de Aquino sobre la ciencia divina, su comentario provoca cierta perplejidad, pues a menos que Aristóteles haya concebido la noción de creación, verdad accesible a la razón, pero que en opinión del mismo Tomás

ellos tienen como finalidad inmediata contribuir a los propósitos de la sabiduría teológica (proclamar la verdad y refutar el error) a la que Tomás consagró toda su vida, cf. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*. Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, 2002², 349; véase también la opinión de P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Roma, Carocci Editore, 2012, 402-403.

71 Cf. R.-A. GAUTHIER, "Introduction", en *Anonymi, Magistri Artium (c.1245-1250), Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V.E. 828). Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1985, 1*-24* (22*); Idem, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*. Paris, Editions Universitaires, 1993, 92-100 (95).

72 Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, 345-350.

los antiguos filósofos jamás alcanzaron⁷³, resulta imposible que el Dios de la *Metaphysica* conozca las creaturas. La única forma de admitir la interpretación tomasiana es reconociéndole al primer motor aristotélico una eficiencia causal con respecto al ser de las cosas⁷⁴. Pero ¿cómo hacerlo si el universo del Filósofo existe desde siempre y la causalidad de lo divino no explica sino el movimiento eterno que anima el mundo?

Como hemos podido ver, la lectura tomasiana de *Metaphysica* XII, 9 asume los resultados neoplatónicos que arribaron al siglo XIII a través de Dionisio y de la filosofía greco-árabe y que llevó al teólogo dominico a percibir la relación que existe entre Dios y el mundo de una manera diferente a como la entendía Aristóteles. Dios conoce el mundo porque es su causa creadora. El recurso a la causalidad (eficiente y ejemplar) es lo que confiere una profunda inteligibilidad teológica a la afirmación cristiana del conocimiento divino de las cosas.

Si bien Tomás señaló la coincidencia entre Aristóteles y Dionisio, no lo hizo en cuanto a los fundamentos del conocimiento que Dios tiene de los entes, sino en cuanto al modo de dicho saber, pues Dios no los conoce según el sistema participativo de los platónicos, para quienes el intelecto entiende en acto por participar de lo inteligible que preexiste, sino en conformidad con el perfecto entendimiento que tiene de sí mismo y por tanto de la naturaleza causal de su esencia. Dios no conoce las cosas existiendo en su propia naturaleza, sino por la única ciencia que posee al intuir su esencia con la que se identifica su operación intelectual.

Con estas precisiones podemos afirmar que la interpretación tomasiana de *Metaphysica* XII, 9, no es original ni totalmente fiel a la letra. En efecto, Tomás no fue el único en su siglo en atribuir a Aristóteles el conocimiento divino del universo⁷⁵ y al buscar explicitar la intención del Filósofo⁷⁶ fue más allá de lo que el texto decía. Llama la atención, sin embargo, que su interpretación coincida con la opinión de algunos especialistas contemporáneos de Aristóteles.

73 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, II, d. 1, q. 1, a. 2 (17); *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2.

74 Algunos autores sostienen que Tomás adjudicó a Aristóteles la idea de creación, cf. M. F. JOHNSON, "Did Saint Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?", en *The New Scholasticism*, 63 (1989), 129-155; L. DEWAN, "St. Thomas, Aristotle, and Creation", en *Dionysius*, 15 (1991), 81-90; ID., "Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians", en *Laval Théologique et Philosophique*, 50 (1994), 363-387; M. E. SACCHI, "La causalidad eficiente del Dios de Aristóteles según santo Tomás de Aquino", en *Doctor Communis*, 50 (1997), 168-182.

75 Cf. S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 206-207.

76 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2614: "Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere"; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (67, II. 198-199): "Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius [...]".

Las ideas que Tomás fue asimilando a lo largo de su carrera sobre el conocimiento divino del universo se articulan magistralmente en la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5. Este texto presenta una concepción de ciencia divina que: 1) responde a las exigencias de la fe, 2) asume la teoría aristotélica del saber divino principalmente en cuanto a la perfección del conocimiento y a la determinación del único *medium* de dicha ciencia, 3) aprovecha los principales aportes del modelo de precontinencia causal de origen neoplatónico, 4) se beneficia de la metafísica de la causa eficiente enriquecida por los filósofos árabes. Al mismo tiempo, descarta toda posición que, basada en la enseñanza del Filósofo, sostenga la imposibilidad de la ciencia divina de las cosas por no poder concebir un modo adecuado para ese conocimiento.

El a. 5 apoya su razonamiento en el perfecto conocimiento que Dios tiene de sí mismo (por la identidad entre *esse* e *intelligere*) y en su carácter de primera causa eficiente. Al conocerse perfectamente, Dios conoce ante todo las propiedades esenciales (entitativas y operativas) y las personas divinas. Entre los atributos se encuentra el de ser causa, condición que incluye la *virtus*. La intuición que Dios tiene de su capacidad operativa comporta necesariamente la de todos sus posibles efectos. El intelecto divino capta los creables en sí mismo, esto es, por el único *medium* para la ciencia divina. Así quedan armónicamente vinculados el conocimiento de la propia esencia con la inteligencia de los creables y de todas sus características.

Junto a estas conclusiones se advierte que la cuestión de la presencia del mundo en Dios estuvo ligada desde los inicios al problema de la ciencia divina. En efecto, las cosas preexisten en la *virtus* operativa del agente que, por ser inteligente, es su sabiduría. Por tanto el mundo está en Dios según el modo de ser divino, es decir, inteligiblemente.

A lo largo de estas páginas hemos podido mostrar que la causalidad es la razón de ser del conocimiento divino del universo. Por cierto, hay que entender bien esta aserción, pues Dios no conoce las cosas porque las cause en sus naturalezas finitas, sino que las causa porque previamente las conoce en sí mismo. Que Dios conozca los entes de esta manera evidencia que los conoce en su causa originante, sin depender de ellos en nada. Así la misma semejanza de la cosa que está en Dios es, en realidad, causa de la cosa. Todo lo que está en Dios según su semejanza está en él como en su principio operante y conservador. Por eso reflexionar sobre la inteligencia divina de las cosas es considerar lo que Dios puede causar, lo que él puede crear.

Si Dios conoce “todas” las cosas es precisamente porque a todas se extiende su causalidad. Es imposible que exista un ente que no sea causado por Dios, de modo que también es imposible que haya algo que él ignore. Dios conoce todas las cosas porque se sabe causa de todas ellas. Obviamente esto no

significa que cause o produzca todas las cosas que conoce mediante su esencia. No hay que confundir el conocimiento *per causam* que Dios tiene de las cosas (a. 5), con la consideración del conocimiento divino como causa de las cosas que Dios, por la determinación de su voluntad, decide efectivamente crear (a. 8). Ambos planteos están indudablemente unidos, pero en el segundo se ve con mayor claridad que el entender funda la virtud activa de la causa intelectual en cuanto tal. Así sucede en todo artífice y, analógicamente, en grado eminente, sucede también en Dios.

En fin, Tomás de Aquino no solamente nos trasmite una síntesis doctrinal que explica el conocimiento divino del universo desde la perspectiva de la ciencia teológica, sino que también proporciona al hombre que cree en un Dios creador y providente elementos preciosos para comprender mejor su experiencia religiosa.

CONOCIMIENTO E IGNORANCIA EN EVAGRIO PÓNTICO

RUBÉN PERETÓ RIVAS
UNCuyo - Conicet

RESUMEN

El artículo analiza cómo para Evagrio Póntico la *ignorancia* es el resultado del movimiento del *nous* que provocó su caída de la Unidad originaria, estado en el que gozaba del *conocimiento* de Dios. La propuesta en este trabajo es mostrar el lugar que ocupa el conocimiento en la teología evagriana y, por contraste, delinear lo que él entiendo por ignorancia.

Palabras clave: Evagrio Póntico, Nous, Ignorancia, Conocimiento, Unidad

ABSTRACT

This article analyzes how for Evagrio Póntico ignorance is the result of the movement of *nous* which is caused by its fall from the original Unity, state in which it delighted in the *knowledge* of God. The intention of this article is to show the place that knowledge occupies in the theology of Evagrio and, by contrast, to delineate what he understands by ignorance.

Keywords: Evagrius Ponticus, Nous, Ignorance, Knowledge, Unity.

La *Kephalaia gnóstica* de Evagrio Póntico es la última obra de su trilogía dedicada a describir los estadios de la vida espiritual o camino de retorno hacia la Unidad y, también, la más enigmática de ella. En el primer libro, aparece un *kephalaion* que afirma: “No es la Unidad la que, en sí misma, se pone en movimiento, sino que ella es puesta en movimiento por la receptividad del *nous* (ⲁⲟⲩ – *hawnea*), el cual, por su negligencia, apartó su mirada de ella y, por el

hecho de estar privado de ella, engendró la ignorancia (יָד'אָטָא – *yad'āta*)¹. Para Evagrio Pónico la *ignorancia* es el resultado del movimiento del *nous* que provocó su caída de la Unidad originaria, estado en el que gozaba del *conocimiento* de Dios. Son estos los dos extremos entre los que se mueve el intelecto en el pensamiento de Evagrio: el *conocimiento*, como el estado original, y la *ignorancia* como resultado de la caída.

La propuesta en este trabajo es mostrar el lugar que ocupa el conocimiento en la teología evagriana y, por contraste, delinear lo que él entendió por *ignorancia*. Se trata de una tarea que acarrea cierta complejidad debido a que el tema del *conocimiento* impregna toda la metafísica de Evagrio, de modo tal que, un estudio preciso y completo de éste en su obra implicaría una síntesis de ella. Es por eso que me limitaré a precisar aquellas aristas del tema que permitan perfilar el concepto opuesto de *ignorancia*. En definitiva, la tesis que pretendo probar es que, para Evagrio Pónico, la *ignorancia* no es solamente ausencia de conocimiento sino que es *conocimiento de una realidad falsa*, presentada como tal por los *logismoi* o espíritus malignos, y partir de la cual el hombre ignorante emite sus juicios y modela su conducta.

La cosmología de Evagrio sostiene que Dios es la Unidad Primitiva. En el comienzo, creó un reino de espíritus puros e incorpóreos. Estos espíritus –debido a la saciedad, según Orígenes, o a la negligencia, según Evagrio–, se apartaron en grados diversos de Dios y “cayeron de la Unidad”. Este alejamiento fue ocasión para la creación del cosmos o del mundo de los cuerpos, el que, como tal, no es malo, aunque en él cada espíritu posee un cuerpo-prisión correspondiente a su grado de defección. El objetivo de la divina providencia, como así también de la ascesis del hombre, es quebrar el envoltorio de lo corporal y retornar a la unidad que está más allá de la multiplicidad². Este camino de retorno, para el hombre, se cumple a través de tres etapas que Evagrio nombra como la *práctica* (πρακτικῆς), la *física* (φυσικῆς) y la *teología* (θεολογικῆς), términos que, en la terminología evagriana, no poseen el sentido que se les da

1 EVAGRIO PÓNICO, *Les six centuries des “Kephalai gnostica” d’Évagre le Pontique*, A. GUILLAUMONT (editor crítico y traductor), Patrologia Orientalis, Turnhout, Brepols, 1985; I, 49. Sobre el concepto y la traducción de *nous* puede verse D. BERTRAND “Traduction De Nous/Mens Dans Les Écrits Patristique”, en F. M. YOUNG – M. J. EDWARDS – P. M. PARVIS (eds.), *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Liturgia et Cultus, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries*, Studia Patristica 40, Leuven – Paris – Dudley, MA, Peeters, 2006, 177-181.

2 H. U. von BALTHASAR, “Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14 (1939), 31-47. En este artículo, von Balthasar realiza una apretada pero completa síntesis del sistema evagriano aunque, a mi criterio, con una crítica exagerada e injustamente negativa hacia el pensamiento del Pónico.

habitualmente³. A la etapa *práctica* la define el mismo Evagrio como “el método espiritual que purifica la parte pasional del alma”⁴. Es decir, se ordena a la adquisición y a la práctica de las virtudes a fin de alcanzar la *apátheia* o impassibilidad que le habilita el acceso a la próxima etapa⁵. La *física* es la “ciencia natural” o la contemplación de las naturalezas creadas, mientras que la *teología* no es la ciencia discursiva sino la ciencia unitiva de Dios. A las dos últimas etapas en conjunto, Evagrio las denomina *gnostiqué* (γνωστικῇ).) Son tres pasos de progreso en la vida espiritual y también tres pasos de adquisición del *conocimiento* y, consecuentemente, de huida de la *ignorancia*. Si la separación del *nous* de la Unidad implicó la caída en la ignorancia, el remontar de aquel hacia el punto de partida implicará, necesariamente, un apartarse progresivo del estado de ignorancia en el cual había caído.

I. EL CONOCIMIENTO EN LA ETAPA PRÁCTICA Y EN LA GNÓSTICA

Si bien Evagrio ha heredado de las tradiciones platónicas y estoicas, y luego del pensamiento cristiano de los Capadocios y de Orígenes el concepto de *praktiké*, él le confiere un significado diverso, pues lo refiere al monje que se ha retirado del mundo y de todas sus tareas y ocupaciones para dedicarse a la *hesychia*. La *praktiké* consiste fundamentalmente en dos *actividades* –de allí que sea *práctica*–: el ejercicio de las virtudes y la lucha contra los pensamientos o *logismoi*.

Las virtudes evagrianas en las que se debe ejercitar el anacoreta son cuatro: fe (πίστις), temor de Dios (φόβος), abstinencia (ἐγκράτεια), perseverancia (υπομονή)) y esperanza (ἐλπίς). Una vez adquiridas darán como fruto la impassibilidad, de la cual nace la caridad que es la puerta a la *gnosis* o conocimiento de las cosas naturales. La práctica de la vida virtuosa, por tanto, se estructura en tensión al *conocimiento* aunque en principio la vida virtuosa no sea en sí misma una vida gnóstica. Para Evagrio, como para Clemente de Alejandría, el cristianismo consiste en un proceso primariamente de *conocimiento* en el que las virtudes son un requisito necesario pero sobre entendido. El *Tratado Práctico* se inaugura con estas palabras: “El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la práctica, de la física y de la teología”⁶. Son los tres elementos constitutivos del δόγμα cristiano que, en última instancia, se

3 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, A. GUILLAUMONT y C. GUILLAUMONT (eds.), Paris, Cerf, 1971, 498.

4 *Ib.*, 78.

5 Cf. la introducción a EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 38-63.

6 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 498.

reduce al conocimiento de Dios y a la práctica virtuosa necesaria para su adquisición.

La *praktiké* consiste también, y de modo principal en opinión de Guillaumont, en la lucha contra los pensamientos malvados que, en el lenguaje de Evagrio, son llamados *logismoi*⁷. Se trata de un término utilizado en sentido peyorativo pues la referencia es a los pensamientos sugeridos por los demonios y definidos como: "...la representación de un objeto sensible que pone en movimiento a la irascibilidad o a la concupiscencia en un sentido contrario a la naturaleza"⁸. Es a través de estos λογισμοί δαιμονιώδεις que el diablo hace la guerra al monje, una lucha que es más sutil que aquella que deben librar los que viven en cenobios o en el mundo, cuando el combate se presenta a través de las cosas materiales o de las personas: "Con aquellos que viven en el mundo, los demonio luchan utilizando preferentemente los objetos, pero con los monjes, lo más frecuente es que utilicen los pensamientos"⁹. Y, más claramente aún escribe al monje Eulogio: "A aquellos que no están en la *hesychia*, la guerra en su alma es a causa de las sensaciones visuales, pero aquellos que aman la *hesychia*, guardan sus sentidos, y la guerra es con sus pensamientos"¹⁰. De esta manera, los demonios utilizan a los pensamientos para impedir que el monje alcance la *apátheia* y se vea así imposibilitado de acceder al conocimiento y, en última instancia, de retornar a la Unidad originaria.

Es en esta cosmología en la que Evagrio ubica su teoría del conocimiento que hace reposar, al menos durante la etapa práctica, en el conocimiento sensorial y en la producción intelectual de éste a la que denomina *noêmata* o representaciones. Estas "unidades de conocimiento" son básicas para la antropología evagriana y poseen una importancia fundamental dentro de su sistema ya que no solamente se ubican en el tejido del conocimiento humano sino también de la ignorancia.

Evagrio explica la percepción sensible, comienzo del proceso de conocimiento, de este modo:

"Hay que comenzar por decir cómo el intelecto recibe por naturaleza las representaciones de todos los objetos sensibles y una impresión conforme a ellos a través del instrumento de nuestro cuerpo. Tal como sea la imagen del objeto, así será necesariamente también la imagen que recibe el intelecto, y de aquí viene que las representaciones de los objetos sean llamadas copias, porque conservan

7 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 55.

8 EVAGRIO PÓNTICO, *Reflexions*, en J. MUYLDERMANS (ed.), *Evagriana Syriaca: Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Bibliothèque du Muséon, Louvain, Université de Louvain, 1952, 37, núm. 48.

9 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 48, 1-3.

10 EVAGRIO PÓNTICO, *Tractatus ad Eulogium monachum*, 12 (PG 79, 1109B).

la misma forma que ellos. Y así como el intelecto recibe las representaciones de todos los objetos sensibles, así recibe también las de su propio organismo [...], a excepción, por supuesto, de su propio rostro, que es imposible que lo forme en sí ya que nunca lo ha visto”¹¹.

Para Evagrio, el funcionamiento normal del proceso de conocimiento del hombre implica la recepción de las imágenes sensibles en la mente a través de los sentidos y su impresión en ella, la que deja una huella o un vestigio al que llama *ὁμοιώματα*, es decir, “semejanza”. Ésta posee una gran importancia ya que si la mente no conservara las formas o conceptos estaría privada de movimiento. Su capacidad y calidad de razonamiento se funda, justamente, en las representaciones o *noêmata*: “Él (el intelecto) hace y dice todo lo que quiere, gracias a la velocidad de las representaciones...”¹². Así como el cuerpo se mueve gracias a sus miembros, así el intelecto funciona desplazando, combinando y analizando los conceptos. Este modo, entonces, acorde a la naturaleza que posee el intelecto de conocer es, también, el modo que naturalmente lo acerca y lo habilita para el progreso espiritual.

Evagrio propone cuidadosas distinciones en las *representaciones*. El capítulo 25 del tratado *Sobre los pensamientos* incluye los términos de *eikones*, *noêmata*, *homoiômata*, *logismoi* y *fantasiai*. *Noêmata* y *eikones* son los términos que utiliza para referirse a imágenes constructivas o positivas, mientras que *logismoi* y *fantasiai* están reservados para las demoníacas y dañinas. *Homoiômata* o *semejanzas*, son una especie de *noêmata*, ya que refieren solamente a las representaciones de los objetos materiales, mientras que los *noêmata* aluden a todo tipo de representaciones, materiales, inmateriales e, incluso, divinas¹³.

Estas distinciones de Evagrio con respecto al proceso del conocimiento sensible poseen una indiscutible raíz aristotélica, recibida a través de Clemente¹⁴. El Estagirita, en *De interpretatione*, distingue entre las sensaciones del alma, las palabras orales y las palabras escritas, por una parte, y los objetos materiales por la otra. Lo escrito refleja lo hablado y esto, a su vez, expresa las sensaciones del alma. La relación del lenguaje, sea escrito u oral, con las inclinaciones del alma es arbitraria, puesto que las palabras no son las mismas entre los hombres. Por el contrario, las sensaciones del alma y los objetos materiales que forman esas sensaciones son idénticas para todos. Así entonces, las sensa-

11 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT y A. GUILLAUMONT (eds.) Paris, Cerf, 1998, 25, 8-18.

12 *Ib.*, 25, 21-22.

13 Cf. J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham, Ashgate, 2009, 35.

14 Cf. . CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VIII, MARCELO MERINO (ed.) Madrid, Ciudad Nueva, 2005; 23, 1.

ciones o afecciones del alma son *semejanzas* (ομοιώματα) de las cosas y, en cuanto tales, indispensables para el conocimiento del mundo.

Los νοήματα se presentan al intelecto entonces, por intermedio de los sentidos corporales. Sin embargo, Evagrio señala que otros *noêmata* pueden ser aportados por la memoria que “guarda” las imágenes recibidas por los sentidos y, también otros que provienen de los demonios o de los ángeles¹⁵. Aquellos *noêmata* que el intelecto recibe de los sentidos no siempre dejan una impresión o huella. Ciertamente, eso ocurre cuando la sensación proviene de la vista pero, cuando proviene del oído, provocan una noción abstracta o una idea:

“Entre los *noêmata*, algunos provocan una impresión y una forma en nuestro intelecto; otros proporcionan solamente un conocimiento, sin imponer en el intelecto ni una impresión ni una forma. Así, “en el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios” (Jn. 1,1) introduce un νοήμα en el corazón, pero no le proporciona una impresión o una forma. “Habiendo tomado el pan”, provoca una forma en el intelecto, “y lo partió” (Mt. 26,26) nuevamente otorga una impresión al intelecto [...] Pero “Yo he visto al Señor sentado en un alto trono y elevado” (Is. 6,1), da una impresión al intelecto”¹⁶.

Estos pensamientos originados por los *noêmata* adquieren también una valencia moral según la influencia –angélica, demoníaca o simplemente humana– que posean. Escribe:

“Luego de una larga observación, hemos aprendido a conocer la diferencia que existe entre los pensamientos angélicos, los pensamientos humanos y los que provienen de los demonios. Los de los ángeles, para empezar, analizan la naturaleza de las cosas y buscan las razones espirituales. Por ejemplo, con qué fin ha sido creado el oro, por qué es arenoso y está disperso en las profundidades de la tierra y es descubierto solamente con muchos esfuerzo y trabajo, y cómo, una vez descubierto, es lavado con agua, arrojado al fuego, y luego entregado a manos de los artesanos que hacen los candeleros de la Tienda, los perfumeros, los incensarios y los cálices en los que, por gracia de nuestro Salvador, ya no es el rey de Babilonia el que bebe, sino Cleofás, quien posee un corazón ardiente de estos misterios. El pensamiento demoníaco, no sabe ni conoce todo esto, sino que sugiere sin ningún tipo de vergüenza la adquisición del oro sensible y predice el gozo y la gloria que se seguiría de ello. En cuanto al pensamiento humano, no mira la adquisición ni tampoco analiza el simbolismo del oro, sino que introduce simplemente en el espíritu la forma simple del oro, más allá de toda pasión de deseo”¹⁷.

15 Cf. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2009, 284.

16 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, 41, 1-9.

17 *Ib.*, 8.

La preocupación de Evagrio por determinar cuidadosamente el origen y los posibles decursos de los pensamientos o *noêmata*, pone en claro por una parte la importancia que les otorga dentro de su psicología y, por otra, la complejidad del conocimiento humano, el que no se reduce a un simple mecanismo natural de captación de objetos sensibles sino que también se juegan en él influencias angélicas o diabólicas.

Cuando, luego de la etapa práctica, el monje alcanza la impasibilidad, la modalidad del conocimiento cambia, ya que la posesión de la *apátheia* implica que los *noêmata* ya no sean “manipulados” por los demonios a través de las pasiones. Siguiendo con el ejemplo del oro que proponía el mismo Evagrio, este metal será visto por lo que es y, en todo caso, por su simbología, pero el monje no será arrastrado por la pasión de la *φιλαργία* o amor desmedido por las riquezas a fin de que considere al oro como un objeto de deseo.

Evagrio no considera que la perfección cristiana sea una cuestión moral, sino de conocimiento, y por eso, aun cuando el monje ha alcanzado la *apátheia*, ésta es solamente una condición previa y necesaria para progresar en el conocimiento de Dios: “Considera también que se los ha declarado bienaventurados no a causa de la pureza sino a causa de la visión de Dios, porque la pureza es la impasibilidad del alma racional, mientras que la visión de Dios es la ciencia verdadera de la Trinidad adorable y santa”¹⁸. Lo que define la santidad o la perfección es la *visión* de Dios, la cual es *gnosis*, es decir, conocimiento de la Trinidad. Es este el motivo por el cual el monje, durante su etapa ascética, es un *praktikós*, pero en la próxima etapa es un *gnostikós*. La vía práctica y la vía gnóstica son indisociables, en tanto que aquella no es más que la puerta de acceso a ésta.

Evagrio define al gnóstico como aquel “que ha sido juzgado digno de la ciencia”¹⁹, indicando de ese modo que la ciencia o conocimiento no se recibe como término obligado de una primera etapa de la vida espiritual sino que es otorgada si el monje es encontrado merecedor de ella. Por eso mismo, se trata de una ciencia que *se recibe*, a diferencia de la ciencia de los hombres: “La ciencia que proviene de los hombres es afianzada por el estudio y el ejercicio asiduo, pero la que viene a nosotros por la gracia de Dios lo es por la justicia, el dominio de la cólera y la misericordia. La primera, la reciben aún aquellos que están sujetos a las pasiones; pero de la segunda solamente son capaces los

18 EVAGRIO PÓNTICO, *Carta 56*, en P. GÉHIN, “Nouveaux fragments grecs des Lettres d’Evagre”, en *Revue d’Histoire des textes*, 24 (1994), 139-141.

19 Ese es, en efecto, el título de uno de sus libros. Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique ou A celui que est devenu digne de la science*, A. GUILLAUMONT y C. GUILLAUMONT (eds.), Paris, Cerf, 2008.

impasibles”²⁰. La ciencia se clasifica de acuerdo a su origen. Una es la ciencia de los hombres que se adquiere a través del estudio y del esfuerzo, y cuyo sujeto receptor no necesita características morales particulares. La otra es la ciencia de Dios, que es dada, y exige que el recipiente haya alcanzado la *apá-theia*, es decir, el dominio de las pasiones.

En las *Kephalaia gnóstica*, Evagrio es aún más explícito en la caracterización de la “ciencia exterior”²¹. Allí afirma: “La ciencia de Cristo no tiene necesidad de un alma dialéctica, sino de un alma que ve. La dialéctica, en efecto, se encuentra incluso en las almas impuras, pero la visión solamente en aquellas que son puras”²². La primera ciencia, aquella que viene del exterior y es humana, es la *dialéctica*, que Evagrio también llama en otro lugar, “la ciencia de los griegos”²³, e incluye no solamente al *Organon* aristotélico sino también a la sabiduría estoica y a la tradición platónica. Él mismo ha sido un hábil dialéctico durante su periodo en Constantinopla como ayudante cercano del obispo Gregorio Nacianceno en medio de las disputas trinitarias con los arrianos y los apolinaristas, pero su periodo de vida eremítica en Nitria y Kellia le ha permitido acceder a un nuevo tipo de conocimiento que no se adquiere sino que se ve.

Son dos ciencias que, a la vez, están señalando una gradación en la vida espiritual que tendrá eco en toda la espiritualidad cristiana posterior. Evagrio presenta un esquema distribuido en cuatro etapas espirituales: la primera está determinada por el paso de la maldad a la virtud, es decir, se trata de la vía práctica; la segunda, de la impasibilidad a la contemplación de las naturalezas segundas; la tercera de las naturalezas segundas a la contemplación de los intelectos y, la última, de la contemplación de los intelectos a la ciencia de la Trinidad²⁴. Este esquema puede ser reducido a las dos grandes fases que ya vimos, la vía práctica y la vía gnóstica. La *ciencia espiritual* o etapa gnóstica, a su vez, puede ser desagregada en tres momentos: la ciencia de las naturalezas creadas o contemplación de las *naturalezas segundas*, o naturalezas corporales; la contemplación de las *naturalezas primeras* o de los seres racionales e inmateriales, y la γνῶσις Θεοῦ o ciencia de Dios²⁵.

20 EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique*, 45.

21 La expresión “ciencia exterior” pertenece a A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 282.

22 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, IV, 90.

23 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrhétikos*, VII, 37. El texto de esta obra evagriana se conserva solamente en siríaco. Para este trabajo, se utilizará la traducción inglesa de D. BRAKKE, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville, Liturgical Press, 2009, 155.

24 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, II, 4.

25 La sistematización de la doctrina evagriana de la contemplación no es empresa fácil por varios motivos. En primer lugar, es tratada en diferentes partes del *corpus* y, por tanto, es necesario “reconstruirla” a partir de cada uno de esos aportes. Además, el estilo de escritura que emplea el autor –frases breves, muchas veces ininteligibles en apariencia– provoca que deba ser leído en un contexto

II. LA CONTEMPLACIÓN DE LAS NATURALEZAS SEGUNDAS

Este segundo grado de conocimiento, que se apoya en los *noêmata* adquiridos a través del conocimiento sensible, consiste en ir más allá de la simple percepción de las naturalezas corporales y alcanzar la consideración de sus *razones* o *logoi*, es decir, sus principios inteligibles. Se trata de *contemplar*, o considerar teóricamente –θεώρημα– las representaciones de los objetos sensibles²⁶. El monje, que conoce a través de los sentidos los objetos materiales, en algún momento abandona la materialidad de sus formas externas y sus conceptos a fin de alcanzar una visión más espiritual que consiste en la aprehensión de los *logoi*.

El *Tratado Práctico* reporta un texto de San Antonio Abad, el padre de los monjes egipcios, que sugiere una de las fuentes de la teoría evagriana de los *logoi*: “Uno de los sabios de entonces se encontró con el justo Antonio y le dijo: ‘¿Padre, cómo puedes sostenerte sin el consuelo de los libros?’ Y él le respondió: ‘Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres, y está allí cuando quiero leer las palabras de Dios’”²⁷. Evagrio ha aprendido de Antonio que, para conocer a Dios, no son necesarios libros –¡ni siquiera la Biblia!– ya que es posible conocerlo a través de la contemplación de la “naturaleza de los seres” (ἡ φύσις τῶν γεγονότων),) lo que él llama “contemplación de las segundas naturalezas”, y que se presenta como una suerte de penetración de la mirada del monje en el “interior” de las cosas corporales que le permite asir su razón de ser. Se trata, según puede apreciarse por las palabras de Antonio, de un conocimiento espiritual y superior al que proveen los sentidos, aunque parta y se apoye en ellos²⁸.

Julia Konstantinovsky, siguiendo el trabajo de Spanneut, ha señalado también la incidencia que han tenido las fuentes estoicas en este punto de la

que es tan complejo como las afirmaciones que se analizan. Esto ocasiona, entre otras cosas, que los estudiosos de la obra de Evagrio no siempre coincidan en las clasificaciones. En este caso, por ejemplo, Konstantinovsky llama δευτέρα a la contemplación de las naturalezas segundas, y πρώτα a la contemplación de las naturalezas primeras. Cf. J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 49.

26 Escribe: “El intelecto, o bien se encuentra en las representaciones de los objetos del mundo, o bien en su contemplación”. EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des Disciples d'Evagre*, P. GÉHIN (ed.), Paris, Cerf, 2007, 123.

27 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 92.

28 Sobre la influencia de Antonio sobre Evagrio puede consultarse M. O'LAUGHLIN, “Closing the Gap between Antony and Evagrius” en W. BIENERT y U. KÜHNEWEG (eds.), *Origeniana Septima: Origenes in Den Auseinandersetzungen Des 4. Jahrhunderts*, Leuven, Leuven University Press, 1999, 345-354.

doctrina de Evagrio²⁹. En el estoicismo, el *logos* en muchos casos se identificaba con la *physis* como expresión de la realidad interior de las cosas. Si el hombre debe vivir de acuerdo al *logos*, significa que debe vivir de acuerdo a su propia naturaleza, *ομολογουμένως ζῆν*. Si las pasiones provocan la perversión de la propia naturaleza, actuar de acuerdo a ellas es actuar contrariamente a la naturaleza y, por el contrario, vivir desapasionadamente es vivir de acuerdo al *logos*. Entendido de esta manera, el *logos* es la *razón* de ser y el principio a la vez ontológico y explicativo de cada cosa.

III. LA CONTEMPLACIÓN DE LAS PRIMERAS NATURALEZAS

Esta segunda y más elevada contemplación que propone Evagrio consiste en el descubrimiento del mundo interior, ya que el objeto de esta contemplación son los *τὰ ασώματα* (incorporales) o los *τὰ νοητά* (inteligibles) que han sido creados en una primera creación³⁰. En este caso también debe distinguirse entre la contemplación de las naturalezas en sí misma y la contemplación de sus *logoi* o razones a partir de las cuales fueron creadas, y el instrumento apropiado para este tipo de conocimiento es el intelecto. Afirma Evagrio que “del mismo modo que no es posible percibir las cosas sensibles sin el cuerpo, tampoco es posible ver lo incorporal sin un intelecto incorporal”³¹. Y también: “Los sentidos y el intelecto comparten los objetos sensibles, pero a los inteligibles solamente el intelecto (los conoce) porque él mismo se convierte en vidente de los objetos y de sus razones”³². Ciertamente, por tratarse de objetos distintos –no ya corporales sino incorporales–, el intelecto no recibe una impresión a partir de los *νοήματα* o representaciones, sino que en este caso se trata de *θεωρήματα* o contemplaciones que poseen un carácter abstracto y, por tanto, no dejan impresiones en el intelecto³³.

El conocimiento que aporta la segunda contemplación es, de algún modo, un “conocimiento por connaturalidad”, puesto que el intelecto se encuentra con aquellos objetos que comparten su misma naturaleza y encuentra en ellos su semejanza: “El intelecto se admira cuando ve los objetos [...] y corre (hacia ellos) como hacia sus familiares o amigos”³⁴. Esta familiaridad produce en el

29 J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 51-52. Y también M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

30 Cf. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 291.

31 EVAGRIO PÓNTICO, *Carta 56*, 139-140.

32 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, II, 45.

33 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des Disciples*, 78 y *Sur Les Pensées*, 41.

34 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, V, 73.

intelecto un fuerte “deseo espiritual” que se transforma en admiración³⁵. Se devela frente al intelecto un nuevo panorama, hasta ese momento desconocido para él: “El intelecto que se ha despojado de las pasiones y ve las razones de los seres ya no recibe las imágenes que le llegan por los sentidos, sino que es como si otro mundo se hubiese creado por su ciencia, que atrae su pensamiento y rechaza lejos de sí al mundo sensible”³⁶. Se trata del descubrimiento de un universo que se encuentra en el interior de la persona y que no guarda relación con el universo físico que es captado por los sentidos corporales y por eso surge la necesidad de proponer la existencia de los “sentidos espirituales”, tal como lo hiciera Orígenes³⁷. Evagrio habla de un “ojo intelectual” (νοερός ὀφθαλμός)³⁸ y de la existencia de los cinco sentidos espirituales:

“También el intelecto posee cinco sentidos espirituales por los que recibe la materia que le es familiar. La vista le muestra los objetos inteligibles al desnudo; el oído recibe las razones que le conciernen; el olfato se deleita en el buen aroma libre de todo engaño y la boca recibe una parte del placer que proviene de él. Por el tacto se llena de certeza al recibir la exacta demostración de los objetos”³⁹.

Estos dos tipos de contemplaciones –de las naturalezas primeras y de las naturalezas segundas– son también oportunidad para que Evagrio, en dos *kephalaia*, señale un aspecto importante de su cosmología. En una de ellas escribe: “El conocimiento de la primera naturaleza es la contemplación espiritual que el Creador empleó para formar los intelectos puros que son receptáculos de su naturaleza”⁴⁰. En el otro *kephalaion* (III, 26) dice: “El conocimiento que concierne a la segunda naturaleza es la contemplación espiritual que empleó Cristo para crear la naturaleza de los cuerpos y a los mundos a partir de ellos”. La primera observación acerca de ambos textos es que el autor está distinguiendo dos tipos diversos de creaciones: la de los intelectos o seres incorpó-

35 Cf. *Ib.*, 29.

36 *Ib.*, 12.

37 “Hay diferentes especies de sentidos: una vista para contemplar los objetos supracorporales, como es el caso de los querubines y los serafines; un oído capaz de distinguir las voces que no resuenan en el aire; un gusto para saborear el pan vivo bajado del cielo a fin de darle vida al mundo; también un olfato que percibe las realidades que llevaron a Pablo a hablar del buen olor de Cristo; un tacto, como el que poseía Juan cuando nos dice que tocó con sus manos al Verbo de vida”. ORÍGENES, *De principiis* I, 1, 9, H. CROUZEL y M. SIMONETTI (eds.), Paris, Cerf, 2008, 109-110. Sobre el tema de los sentidos espirituales en Orígenes puede consultarse el aún vigente trabajo de K. RAHNER “Le Début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, en *Revue d’ascétique et de mystique*, 13/50 (1932), 113-145 y R. M. PARRINELLO, “Da Origine a Simeone Il Nuovo Teologo: La dottrina dei sensi spirituali”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO y D. MARCHINI (eds.), *Origeniana Octava*, Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2003, 1123-1130.

38 EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione*, 27 (PG 79, 1173).

39 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, II, 35.

40 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, III, 24.

reos y la de los cuerpos. En segundo lugar, aparece una analogía entre el conocimiento de las primeras y segundas naturalezas por parte de la mente humana y las dos creaciones primordiales. Dios crea a través de la primera contemplación y Cristo crea a través de la segunda. Como sugiere Konstantinovsky, las realidades que son pensadas por Dios y por Cristo se convierten en creaturas⁴¹. Finalmente, aparece un Creador en el primer texto contrapuesto a Cristo en el segundo. Y mientras Cristo es el responsable de la creación de los seres corpóreos, el Creador –que no es Cristo–, lo es de los incorpóreos. Este Creador es Dios que posee poderes diversos –¿y superiores?– a los de Cristo⁴².

IV. LA IGNORANCIA

Evagrio aborda el tema de la ignorancia, como es habitual en él, en varias partes de su extensa obra. En el *Tratado práctico* le dedica un breve capítulo en el que señala una división fundamental.

“El que progresa en la práctica disminuye sus pasiones; el que progresa en la contemplación disminuye su ignorancia. Porque las pasiones serán un día destruidas completamente, pero en cuanto a la ignorancia, hay una que tiene un término, pero hay otra que no lo tiene”⁴³.

Evagrio señala aquí una correspondencia entre el doble tipo de conocimiento con un doble tipo de ignorancia. Para la θεωρία φυσική o contemplación de las naturalezas, la αγνωσία o ignorancia tendrá un término o en algún momento finalizará ya que es condición de ella alcanzar la impasibilidad, y las pasiones “serán un día destruidas”, es decir, las almas poseerán la ἀπάθεια completa y, de ese modo, podrán conocer también completamente a las naturalezas. Sin embargo, la γνώσις Θεοῦ o Θεολογία jamás podrá ser alcanzada en su totalidad puesto que Dios es un objeto ilimitado y, en cuanto tal, inabarcable para el conocimiento. El conocimiento, enfrentado a la infinitud de Dios, se enfrenta también y consecuentemente con una *ignorancia infinita*. Es esto lo que dice la *Kephalaia gnostica*:

41 J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 51.

42 Evagrio habla también en varias partes de su obra (*Gnosticos*, A. GUILLAUMONT Y C. GUILLAUMONT (eds.) Paris, Cerf, 2008; *Scholia in Proverbios*, P. GÉHIN (ed.) Paris, Cerf, 1987; *Kephalaia gnostica*) de los *logoi* de la “providencia y del juicio” que integran también algunos aspectos de su teoría del conocimiento. Al respecto pueden verse los libros citados de J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 55-56, de A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 292-294 y L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 176-184.

43 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 87.

“Aquel en el que la ciencia es limitada, su ignorancia es limitada; y aquel en el que la ignorancia es ilimitada, su ciencia es también ilimitada”⁴⁴.

Este concepto de *ignorancia infinita* ha provocado diversas interpretaciones entre los estudiosos de Evagrio. Uno de los más reconocidos, I. Hausherr, sostiene que la *ἀπέραντος ἀγνώσις* evagriana no guarda relación con la idea de la oscuridad mística que rodea el rostro de Dios e impide su visión, lo cual es propio de los sostenedores más relevantes de la teología apofática tales como Dionisio Areopagita o Gregorio de Nisa⁴⁵. Aunque con algunos reparos, Lars Thunberg es de la misma opinión⁴⁶. Konstantinovsky, por el contrario, afirma que la concepción evagriana de conocimiento infinito y de ignorancia infinita en relación a Dios, son modos de afirmar la trascendencia e infinitud de Dios y que, sin negar la diferencia ontológica entre un Dios increado y un mundo creado, no implicaría necesariamente el concepto de teología apofática⁴⁷.

Sin embargo, el concepto de ignorancia al que Evagrio alude en el texto de la *Kephalaia gnostica* con el que iniciamos este trabajo, aquella que surge como consecuencia del apartamiento del *nous* de la Unidad original, ¿es solamente una *a-gnosis*? Considero que es posible admitir otro tipo de ignorancia consistente, fundamentalmente, en un conocimiento errado o, más exactamente, en el conocimiento de una realidad ficticia producto de la acción en el alma de los *logismoi*. Hago referencia aquí a lo que en otro trabajo he llamado “la creación de mundos por parte de los demonios”⁴⁸. Los demonios “crean” en el hombre un mundo paralelo, o una *metarealidad*, de la cual ellos son dueños y, de ese modo, dominan el alma.

Más arriba se mencionó que los *logismoi* eran pensamientos malignos, es decir, representaciones detrás de las cuales se esconde un demonio que busca impedir, a través del uso desordenado de las pasiones, que las almas retornen a la Unidad. Esta idea aparece ya en Orígenes para quien cada vicio o mal

44 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, III, 63.

45 I. HAUSHERR, “Ignorance infinie”, en *Orientalia Christiana Periodica*, 2 (1932), 351-362. Este artículo es respuesta a uno anterior que aborda el mismo tema de M. VILLIERS, “Aux sources de la spiritualité de saint Maxim. Les oeuvres d’Évagre le Pontique” en *Revue d’ascétique et de mystique*, 11 (1930), 156-184.

46 L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, CWK Glerup, 1965, 382-384.

47 J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 64-65. Sobre el tema puede verse también Y. DE ANDIA, “Inconnaissance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l’Aréopagite,” en F. M. YOUNG – M. J. EDWARDS – P. M. PARVIS (eds.), *Papers presented*, 97-106.

48 Cf. R. PERETÓ RIVAS, “Evagrio Póntico y la acedia. Entre ángeles y demonios”, en M. VINZENT (ed.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Cappadocian Writers; The Second Half of the Fourth Century*, Studia Patristica 67, Leuven, Peeters, 2013.

pensamiento era presidido por un demonio. Sostienen algunos que esta doctrina tiene su antecedente en la enseñanza judía de los malos *yésér*, es decir, la *inclinación malvada* existente en el hombre y de la que se habla muchas veces como si fuera el mismo Satanás. Daniélou considera que se trata de un antecedente directo⁴⁹. Guillaumont, en cambio, habla de un antecedente lejano⁵⁰. En un trabajo más reciente, Monika Pesthy sostiene que ni los *dialogismoi* de Orígenes ni los *logismoi* de Evagrio derivan del *yésér* hebreo sino de un modo muy lejano⁵¹. Más allá de una mayor o menor cercanía del concepto hebreo, ciertamente no puede soslayarse el hecho de similitudes notables y de cercanías de fuentes por lo que, sin duda, el concepto hebreo se encuentra en el origen, aunque lejano, de la teoría evagriana de los *logismoi*.

Evagrio elabora una lista de ocho *logismoi*: gula (γαστριμαργία), fornicación (πορνεία), avaricia (φιλαργυρία), tristeza (λύπη), cólera (ὄργη), acedia (ακηδία), vanagloria (κενοδοξία) y orgullo (ὑπερηφάνια)⁵². No es este el lugar para discutir acerca de las fuentes y de la originalidad de Evagrio al proponer este listado pero ciertamente la disposición, el número y la descripción que hace de cada uno de los pensamientos malvados a lo largo de toda su obra es absolutamente novedosa y su influencia se extenderá a toda la teología cristiana, tanto Oriental como Occidental⁵³.

Sin embargo, la “fuente” más relevante de Evagrio en su teoría de los ocho *logismoi* no es necesario buscarla en autores anteriores ya que no se trata de conclusiones teóricas conseguidas luego de un proceso deductivo y a partir de antecedentes literarios sino más bien de la sistematización de la observación psicológica y de la propia experiencia conseguidas en sus años de vida monástica en el desierto egipcio como monje y como maestro de monjes. Las visitas que los eremitas se permitían con cierta frecuencia a la celda de algún *abbas* y las reuniones semanales de toda la comunidad en torno a la iglesia posibilitaban un importante conocimiento de los vaivenes de la psicología de los monjes. Los días sábados, los pobladores de las celdas construidas en el yermo, a veces

49 Cf. J. DANIÉLOU, *Démon*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957, 187.

50 A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 212-213.

51 M. PESTHY, “Logismoi Origéniens - Logismoi Évagriens”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO y D. MARCHINI (eds.), *Origeniana Octava*, Leuven, Leuven University Press / Peeters, 2003, 1017-1022. En este trabajo, sin embargo, a partir de una lectura demasiado literal de la obra de Evagrio la autora considera, erróneamente desde mi punto de vista, que la teoría de los *logismoi* es aplicable solamente a los monjes.

52 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 6.

53 Sobre el origen de los ocho *logismoi* puede verse: M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Studies in Language and Literature, Michigan, Michigan State College Press, 1952; y la síntesis que elabora A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 213-217.

en cuevas o, incluso, en agujeros practicados en el suelo, dejaban sus moradas y se congregaban en el único templo del “monasterio” a fin de participar de la *synaxis* o liturgia comunitaria que tenía lugar el domingo por la mañana. La noche del sábado se pasaba en oración y reunidos en torno a los ancianos con quienes compartían sus experiencias espirituales y psicológicas⁵⁴. En estos encuentros Evagrio y otros Padres del Desierto utilizaban una técnica de diálogo y confidencia que permitía a los monjes “decirse” a fin de recibir sentido a partir de la réplica especular que recibían del *abbas* y de los otros miembros de la comunidad⁵⁵.

El monje debía decir al *abbas* todo lo que ocurría en su interior. “Si es posible, el monje debe confiar a los ancianos el número de pasos y el número de gotas de agua que ha bebido en su celda para saber si se equivoca”, prescribe el abad Antonio⁵⁶. La referencia es a aquellos pensamientos que son como una *picazón en la conciencia*⁵⁷, y podía tratarse de emociones, necesidades, actos, impulsos o representaciones. Casiano, que había pasado largos años como monje en Egipto, relata en sus *Instituciones*:

“Los Padres de Egipto exponían todo públicamente y sin guardarse nada, a fin de que, al relatarlo como si aún lo soportaran, les permitiera mostrar y develar los ataques de los vicios que sufren los jóvenes o que tendrán que sufrir. De esta manera, así como exponían las ilusiones de las pasiones, las que son propias de los que se inician y las que lo son de los avanzados, los jóvenes se instruyan en los secretos de sus combates que ven como en un espejo, conociendo las causas y los remedios de los vicios”⁵⁸.

La acumulación durante semanas, meses y años de estos relatos y confidencias constituía para un espíritu agudo y formado como el de Evagrio, una cantera de información acerca del desarrollo espiritual y psicológico de los monjes y acerca de sus luchas, triunfos y fracasos. Los *logismoí*, personifica-

54 Sobre las costumbres de los Padres del Desierto puede verse L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990 y G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

55 Sobre las aristas psicológicas de estas prácticas monásticas, puede verse A. GIANFRANCESCO, “Monachisme Ancien Et Psychopathologie”, en *L'évolution psychiatrique*, 73/1 (2008), 105-126.

56 J. C. GUY (ed.), *Les Apophtegmes Des Pères. Collection Systématique*, vol. 2, Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 2003 (citamos indicando el número de página de esta edición entre paréntesis). XI, 2 (136).

57 JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, J. C. GUY (ed.), Paris, Cerf, 1965, IV, 9.

58 JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, XI, 17. Sobre las descripciones de Casiano de los usos y costumbres del monacato egipcio puede verse J. C. GUY, “Jean Cassien, Historien du monachisme égyptien?”, en F. L. CROSS (ed.), *Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1963. Patres Apostolici, Historica, Liturgica, Ascetica et Monastica*, Studia Patristica 8, Part II, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 363-372.

ción de los oponentes contra los que debe combatir el monje a lo largo de su vida, surgen y toman forma a partir de esta colección de dichos y narraciones⁵⁹.

Guillaumont acota que, del mismo modo que para Evagrio existe una cadena de virtudes, así también existe una cadena de vicios, que se relacionan unos con otros de un modo “natural”. Los pensamientos contra los cuales deberá luchar el monje en un primer momento son los de gula y fornicación, “A la cabeza de las naciones está Amalec, y a la cabeza de las pasiones la gula”⁶⁰ y, una vez que estos han sido vencidos, el monje es ya un gnóstico y, en cuanto tal, deberá enfrentar a los *logismoi* de la vanagloria y el orgullo. Los cuatro pensamientos malvados restantes harán su ataque ocasionalmente, en aquellos momentos en que el monje se encuentre más debilitado en cada uno de los flancos.

Estos ocho *logismoi* se comportan con respecto al resto de los *noêmata*, a cuya misma especie pertenecen, como lobos con respecto a ovejas. Es decir, están siempre rondando en busca de una presa que les permita desviar al alma de su camino de retorno. Evagrio posee un texto memorable al respecto:

“El Señor ha confiado las representaciones (νοήματα) de este siglo al hombre como ovejas a un buen pastor [...] Para ayudarlo, le ha dado la parte irascible y la parte concupiscible, a fin de que la primera ponga en fuga a las representaciones que son lobos, y por la segunda cuide a las ovejas. [...] Es necesario entonces, que el anacoreta vigile noche y día a este pequeño rebaño y tema de que alguna de las representaciones sea presa de las bestias salvajes o caiga en manos de malhechores”⁶¹.

El pasaje evangélico de *Juan* (10, 11-18), que describe al buen pastor, se adivina detrás del texto evagriano. Es función del hombre saber discernir entre las ovejas y los lobos, es decir, entre los *noêmata* y los *logismoi*, y proteger a aquellas de estos, para lo cual cuenta con la *ἐπιθυμία* o apetito concupiscible, y el *θυμός*, o apetito irascible.

Pero, ¿qué ocurre si una manada de lobos se hace del rebaño de ovejas? Es decir, ¿qué ocurre si los pensamientos malvados se hacen de las representaciones que habitan en el alma del hombre? Son los *noêmata* los que sirven de vehículos del pensamiento por lo que, si en vez de ellos, el tejido de los pensamientos del hombre, o su mundo interior, se encuentra sostenido por los *logismoi*, serán éstos los que “representen” de un modo diverso, y falso, la rea-

59 El origen empírico de los ocho *logismoi* evagrianos es defendido por A. VÖGTLE, “Woher Stammt das Schema der Heuptsünden” en *Theologische Quartalschrift*, 122 (1941), 217-237, y por A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 216-217.

60 EVAGRIO PÓNTICO, *De octo spiritibus malitiae* 1 (PG 79, 1145A).

61 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, 17.

lidad. Los juicios ya no serán formulados a partir de datos reales aportados por los *noêmata*, u ovejas, sino por aquellos falseados y acercados por los *logismoi*, o lobos. En estos casos, las pasiones –concupiscencia e irascibilidad– ya no actuarán de acuerdo a la naturaleza, es decir, obedeciendo a la razón, sino que serán ellas las que forzarán la realidad ficticia presentada por los *logismoi*.

De acuerdo a Evagrio Póntico, toda la actividad y el poder de los demonios se reduce a las representaciones que surgen del mundo sensible⁶². Los demonios no conocen, ni pueden hacerlo, la intimidad del corazón del hombre. En todo caso, pueden sospecharla a través de lo que hace o de lo que dice. Por tanto, si ellos no son capaces de actuar más allá de las representaciones de los objetos materiales, el único modo de influencia que tendrán en la mente humana será a través *imprimir* en ella representaciones que no se ajusten a esos objetos. Evagrio describe estas conductas en los capítulos del *Praktikós* dedicados a tratar acerca de cada uno de los pensamientos malvados. Así, el *logismoi* de la lujuria *representará* mujeres seductoras y lascivas, y el *logismoi* de la ira *representará* situaciones del pasado y deseos de venganza. Y el hombre regirá su conducta por esas representaciones *contaminadas* por las pasiones que falsean o desdibujan la realidad.

Es este el modo que tienen los *logismoi* de cumplir su cometido ya que el accionar de los demonios se ubica en el ámbito del conocimiento. Dice por ejemplo la *Képhalaia gnostica*: “Acerca de la contemplación de los seres y de la ciencia de la Trinidad, los demonios y nosotros sostenemos un gran combate; ellos queriendo impedirnos conocer y nosotros buscando aprender”⁶³. Y el *De oratione*: “Toda la guerra entablada entre nosotros y los espíritus impuros no tiene otro objeto sino la contemplación espiritual; para ellos es hostil e insoporable; para nosotros salutífera y muy favorable”⁶⁴. El objetivo de los demonios es impedir que el hombre alcance la “ciencia de Dios”, es decir, el estadio más alto de perfección. Por eso, la estrategia para impedir esa *scientia Dei* pertenece a la misma especie de la que quiere combatir y consiste en “crear” en el hombre otro tipo de conocimiento, o bien, construir en él una realidad imaginaria que los mismos demonios puedan dominar. Se trata de interponer entre el hombre y Dios, a quien debe conocer, “otro mundo” que le impida la visión o conocimiento: “(cuando los ángeles se acercan a nosotros) nos llenan de contemplación espiritual; cuando ellos se acercan (los demonios) arrojan al alma

62 “Todos los pensamientos del demonio introducen en el alma conceptos de imágenes sensibles. El intelecto es impreso con ellas...”. EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, 2.

63 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, III, 41, 115.

64 EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione* 49 (PG 79, 1178).

en imaginaciones vergonzosas”⁶⁵. El modo de actuar de los demonios que está indicando Evagrio consiste en someter al monje a una suerte de irrupción de imágenes o a una efervescencia de la imaginación que adquiere características totalizantes, puesto que el alma es “arrojada” a ese mundo de imaginaciones.

Cuando en el *Tratado práctico* describe a la acedia, destaca como uno de sus síntomas que al monje “le parece que el sol se mueve lentamente, o está inmóvil, y que el día parece tener cincuenta horas”⁶⁶. Si bien este pasaje se ha interpretado frecuentemente como expresión del aburrimiento y del hastío propio de la acedia, considero que también podría ser interpretado en el sentido de que el demonio está creando fantasías, o bien, realidades falsa, *metarealidades*, que atormentan el alma del monje. En este caso, se trata de inducir en él una percepción equívoca del tiempo, lenta y fangosa, que lo predispone al tedio y a otras manifestaciones típicas de la acedia.

En definitiva, se trata de pensamientos que pueden ser considerados *obsesivos* en tanto irrumpen de un modo descontrolado y con una persistencia difícilmente superable en la mente del monje. De ese modo, quiebran su paz y el alma ya no es un lugar de tranquilas “pasturas donde puede pacer a sus ovejas, un lugar de verdor y aguas de reposo, (con) un arpa y una cítara, un cayado y un bastón, a fin de que de su rebaño consiga comida y vestido”⁶⁷.

V. CONCLUSIÓN

El movimiento original del *nous* causado por la negligencia provocó que engendrara la ignorancia y es en la que se mueven las almas que han recibido un cuerpo. Consiste, fundamentalmente, en una *agnosia* o des-conocimiento de Dios, es decir, en la imposibilidad de alcanzar el fin para el cual fueron creadas. O bien, en la imposibilidad de alcanzar su perfección, o el reino de Dios que radica en el *conocimiento* de la Trinidad: “Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ τῆς γνῶσις τῆς αἰτίας Τριᾶδος”⁶⁸.

Sin embargo, en este trabajo he procurado responder a la pregunta si esta *αγνώσις* es meramente una *ausencia* de conocimiento, o bien, si esa *ausencia* de conocimiento en el *nous* es equivalente a un *vacío* de conocimiento. ¿Qué es, en efecto, lo que ocupa el lugar del conocimiento divino que ha desapare-

65 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 76, 665 (queda ambigua la distinción del libro y la página).

66 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 12, 522 (queda ambigua la distinción del libro y la página).

67 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur Les Pensées*, 17.

68 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol II, 3.

cido? Como resulta claro luego de recorrer las diversas etapas del conocimiento tal como lo entiende Evagrio, para alcanzar la *ciencia de la Trinidad*, es preciso recorrer un camino que nace y se fundamenta inexcusablemente, en el conocimiento de las realidades materiales, el que se produce a través de los *noêmata*. Es en el mundo de las representaciones que habitan la mente del hombre, y que le han sido dadas como “ovejas de un rebaño”, donde se juega la posibilidad del conocimiento, y es allí donde intervienen los *logismoí* a fin de impedirle alcanzarlo. Su artimaña consiste en presentarle una realidad falsa, lo cual logra a través de las pasiones, a fin de que sus juicios y conducta sean reglados por esta *metarealidad* que lo abruma y lo pierde en las oscuridades de la ignorancia⁶⁹.

“La ignorancia es la sombra del mal donde, aquellos que caminan, como en la noche, son iluminados por el aceite de Cristo y ven las estrellas, según la ciencia que son dignos de recibir de Él”, dice Evagrio⁷⁰. En ese mundo sombrío, el alma ya no podrá gozar de las pasturas donde Dios la había ubicado, ni tampoco podrá tañer allí la cítara y el harpa. Sin embargo, Evagrio le presenta a través de su *Praktiké*, su *Physiké* y su *Theologia* el modo de vencer a los *logismoí* y remontar de ese modo el camino de la caída; le presenta el modo de conseguir el aceite y, de esa manera, la posibilidad de ver las estrellas. Entonces, “un estado de paz y de gozo inefable le sobrevendrá al alma después de su lucha”⁷¹.

69 Sobre la idea de *metarealidad* en el juego de los *logismoí* evagrianos, puede verse F. PALLESCHI, “L’acédie dans l’oeuvre d’un prémontré devenu chartreux au XII^e siècle. Adam Scot et le *Liber De quadripartito exercitio cellae*”, en N. NABERT, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne. Anthologie de textes rares et inédits (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Beauchesne, 2005, 65.

70 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, IV, 29.

71 “εἰρηνικὴ δὲ τις κατάστασις καὶ χαρὰ ἀεκκλήλῃτος μετὰ τὸν ἀγῶνα τὴν ψυχὴν διαδέχεται”. EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. II, 12.

A METAPHYSICS OF THE *LOGOS* IN ST. THOMAS AQUINAS: CREATION AND KNOWLEDGE

ALICE RAMOS
St. John's University

RESUMEN

En este artículo intento mostrar cómo en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino la creación expresa o manifiesta a la divinidad, posibilitando así nuestro conocimiento de Dios sin recurrir a la fe. El Aquinate insiste en que la creación de todas las cosas es por el Verbo o el *Logos*, cuyo ser luminoso hace que todo sea inteligible y participe en la luz del Verbo. Esta luz divina es además la fuente de la luz del conocimiento natural –luz en la que participan todos los hombres–. Dada esta participación en el hombre, la razón natural no sólo es *capax entis*, sino también *capax Dei*.

Palabras clave: Creación, expresión, Verbo o Logos, inteligibilidad, participación, conocimiento natural.

ABSTRACT

In this article I seek to show how in the thought of St. Thomas Aquinas creation expresses or manifests the divine, making possible our knowledge of God without recourse to faith. Aquinas insists that the creation of all things is through the Word or *Logos*, whose luminous being makes everything intelligible and renders all a participant in the light of the Word. This divine light is also the source of the light of natural knowledge participated in by all men. Given this participation in man, natural reason is not only *capax entis* but also *capax Dei*.

Keywords: Creation, expression, Word or Logos, intelligibility, participation, natural knowledge.

I. INTRODUCTION

St. Thomas's *Commentary on the Gospel of St. John* represents the mature thought of a master theologian, written from 1269 to 1272, prior to his composing the third part of the *Summa Theologiae*¹. While the style of the *quaestio* is characteristic of St. Thomas's mature theological works, in this biblical commentary the literary form of the *expositio* is used, that is, St. Thomas follows the order of the subject matters presented in the biblical text². The use of this literary genre makes the text somewhat easier to read than the *Summa* but no less rigorous due to the lofty subject matter of the Gospel, for St. John's principal intention was to show the divinity of the Incarnate Word, an intention which will also constitute the object of St. Thomas's *Commentary*³. This work not only reveals a mind at its intellectual peak but also attests to a saintly man of faith; what St. Thomas says regarding the fullness of John's contemplation which was able to consider "all the effects of a cause in the cause itself"⁴, knowing both the essence and the power of the cause as it extends to many things, may also be applied to St. Thomas himself. Like the apostle John who was especially loved by the Incarnate Word and to whom the Word confided his secrets, St. Thomas, too, was loved by the Word for having spoken well of Him. St. Thomas explains why John is symbolized by an eagle, a description which is also applicable to the saint who is the commentator of the beloved apostle: "John flies like an eagle above the cloud of human weakness and looks upon the light of unchanging truth with the most lofty and firm eyes of the heart [...] 'His eyes look far away,' because the Word of God is seen in the bosom of the Father by the eye of the mind"⁵. The secrets of the Word are revealed, accor-

1 See J. L. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, R. Royal (trans.), Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996, 339, 333. See also the introduction by J. A. WEISHEIPL O. P in THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, Part I: Chapters 1-7, J. A. WEISHEIPL (trans.), Albany, Magi Books, s. d., where Weisheipl reminds us that this commentary is a *reportatio* by Reginald of Piperno, St. Thomas's "constant companion" for the last fifteen years of his life. A *reportatio* is similar to a student's notes of what was said, which in this case was corrected by St. Thomas himself. According to one of the early biographers of the saint, Thomas fully wrote out the commentary on the first five chapters of John.

2 See P. VALKENBERG, "Aquinas and Christ's Resurrection: The Influence of the *Lectura super Ioannem* 20-21 on the *Summa Theologiae*," in M. DAUPHINAIS and M. LEVERING (eds.) *Reading John with St. Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2005, 281. See also B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1983³, 301, cited by Valkenberg.

3 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 1, n. 23. See also P. J. BOYLE, "Authorial Intention and the *Divisio Textus*," in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, 1-8.

4 THOMAS AQUINAS, "Prologue" to the *Commentary on the Gospel of St. John*, n. 7.

5 *Ibid.*, n. 11.

ding to what we read in the prologue, to the humble and to friends⁶, and both St. Thomas and John were that. In commenting on a relevant text from Aristotle, St. Thomas says, “Though the eyes of the bat do not avail to behold the sun, it is seen by the eye of the eagle”⁷.

In this paper I will be particularly interested in pointing out, even if briefly, the expressive or manifestative character of creation—how creation expresses or manifests the divine, much as words express conceptions in our mind—such expression making possible our knowledge of God without recourse to faith. In order to show this, insistence will be placed on the creation of all things through the Word or *Logos*, through whose luminous being everything is intelligible and participates in the light of the Word. This divine light also enlightens men who come into the world since it is the source of the light of natural knowledge which is participated in by men⁸. It would seem then that given this participation in man, natural reason is not only *capax entis* but also *capax dei*. We will see, however, why natural reason does not always attain to knowledge of God and what remedy is supplied for this lack of knowledge. The remedy, so to speak, presented will lead us to think of the Word not only as the beginning of all things but also as their end. By presenting the Word as the beginning of all things, it will be clear that things were made not by a necessity of God’s nature, but rather by his intellect and will, and that he also governs the things he made by acting in all things from within and constantly sustaining them. Of course, it may be objected that the *Commentary* deals with the divinity of the Incarnate Word, the second person of the Trinity, and thus with a Triune God that far exceeds reason and is only known by faith in what God has revealed to us of himself⁹. Nevertheless, reference to the Word or *Logos* is of special interest to the theologian whose faith seeks understanding and also to the philosopher who seeks to understand the reason of the intelligibility of things and their expressive character¹⁰.

6 *Ibid.*

7 THOMAS AQUINAS, *Commentary in Metaphysicam Aristotelis*, II, I, n. 286, quoted in J. PIEPER, “The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas”, *The Silence of St. Thomas: three essays*, J. Murray S.J. and D. O’Connor (trans.), Chicago, Henry Regnery Co., 1965, 70-71.

8 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 129.

9 See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* I, q. 32, a. 1, s. c. and resp., where St. Thomas tells us that the “trinity of persons cannot be known by reason.”

10 The importance of insisting on the *Logos* and of developing a metaphysics of the *Logos* is evident in the “Regensburg Lecture” of Pope Benedict XVI delivered on September 12, 2006, where we are told that it is contrary to God’s nature to act unreasonably, that is, to act without *logos*. God’s acting through the Word or the *Logos* is of importance as well to J. PIEPER in his essay, translated into Spanish, entitled: “¿Qué quiere decir ‘Dios habla’? Consideraciones previas a una discusión teológica,” in J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, J. J. Gil Cremades (trans.), Madrid, Rialp, 1980, 115-143.

II. *IN PRINCIPIO ERAT VERBUM*, OR, IN THE BEGINNING WAS THE WORD...

In order to understand the opening words of the Gospel of John, St. Thomas will inquire as to the existence and the nature of the Word. In this inquiry St. Thomas seeks first to understand the name Word itself; as he does in writings prior to this *Commentary*¹¹, he will say that the exterior word or the vocal sound is made to express what exists interiorly in the soul, that is, the conception in our mind which is termed the interior word. Now in every being that understands, a word is formed; the word formed in the soul is the interior word, which St. Thomas describes “as that in which [the intellect] understands”¹². It is in the interior word, which is expressed and formed by the operation of the intellect, that the intellect sees the nature of the thing understood¹³. The exterior word, on the other hand, signifies the interior word. According to St. Thomas a word always proceeds from an intellect in act and is always “a notion (*ratio*) and likeness of the thing understood”¹⁴. While the human intellect in understanding something other than itself forms a word which is a notion and likeness of the thing understood, it is also true that the mind understands itself. St. Thomas says, “If the one understanding and the thing understood are the same, then the word is a notion and likeness of the intellect from which it proceeds”¹⁵. Insofar as the human mind understands itself, St. Augustine is cited as seeing in this self-understanding of the mind a likeness of the Trinity in the soul¹⁶.

St. Thomas further distinguishes between the human word and the divine word by referring to the different kinds of intellectual natures: the word of a man, as that of an angel, cannot exist before human and angelic beings do as both their existence and operation are caused, whereas the divine word was not made but rather all things were made by it¹⁷. In addition, St. Thomas gives three ways in which the Word differs from our own word. First, we arrive at the notion of a thing by reasoning and so our word, according to St. Thomas, before being formed is formable and before being in act is in potency; the Word of God, on the contrary, is “always in act”¹⁸. Second, it follows from this

11 See for example THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 4, a. 1. See also my article “The Divine Ideas and the Intelligibility of Creation: A Way Toward Universal Signification in Aquinas”, *Doctor Communis*, 46/3 (1991), 250-65.

12 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 1, n. 25.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, n. 26.

that the divine Word is “most perfect,” but that the human word is imperfect¹⁹. While we can only express all that we know in many words, the Word of God is only one; as St. Thomas puts it: “For since [God] understands both himself and everything else through his essence, by one act, *the single divine Word is expressive of all that is in God, not only of the Persons but also of creatures*”²⁰. Third, since the human soul is not its own operation, it cannot be said that in the human soul to understand is the same as the nature of the soul; therefore, the word formed by our intellect is an accident of the essence of our soul and not of its very essence, whereas to understand and to be are the same in God, and so the Word of the divine intellect cannot be termed an accident, as is the case of the word formed by the human intellect, but is of the very same nature as God and the Word thus “subsists in the divine nature”²¹.

St. Thomas is quick to state that properly speaking in God the Word is “always understood as a Person,” and that the divine Word is co-eternal, co-essential, and consubstantial with the Father²². Since the Word is begotten from all eternity from the Father in a likeness and identity to the nature of the Father, St. Thomas says that the Word is also called the Son. John does not however begin his Gospel making reference to the Son but rather to the Word. It was certainly more fitting that reference be made to the Word as a procession of an intellectual nature so as not to confuse the generation of the Son with a changeable and material generation²³. Furthermore, since John wanted to consider that knowledge of the Father is made possible through the Son, that is, that the Father is manifested through the Son, the Evangelist chose to use the name Word because as St. Thomas says, “the idea of manifesting is implied better in the name ‘Word’ than in the name ‘Son’”²⁴. It is interesting to note here that it is important to St. Thomas to show why the name Word is preferred by the Evangelist. He refers to St. Augustine who also raised the question as to the Latin translation of the Greek *Logos*, since the Latin language can use both *ratio* (notion) and *verbum* (word) for *Logos*. St. Thomas provides a concise explanation that is especially important by saying that “‘notion’ [*ratio*], properly speaking, names a conception of the mind as precisely in the mind, even if through it nothing exterior comes to be; but ‘word’ signifies a reference to something

19 *Ibid.*, n. 27.

20 *Ibid.* Emphasis is mine. In lect. 1, n. 29 of the *Commentary* St. Thomas will say that “[the Word] is equal to the Father, since it is perfect and *expressive* of the whole being of the Father.” Emphasis is again mine.

21 *Ibid.*, n. 28.

22 *Ibid.*, n. 29.

23 *Ibid.*, n. 31.

24 *Ibid.*, nn. 30-31. That the Word manifest the Father should also remind us that according to St. Thomas the Word expresses all that is in God. See note 18.

exterior”²⁵. It is then particularly fitting from what has been said here that the term “Word” be used, since unlike the term “notion,” “Word” refers not only to a conception of the mind insofar as it is in the mind or to a likeness from which it proceeds, but also refers to something external to the mind, as when we speak of the Word and its relation to external things. According to St. Thomas, “When [the Evangelist] said ‘*Logos*,’ [he] intended to signify not only a reference to the Son’s existence in the Father, but also the operative power of the Son, by which, through him, all things were made”²⁶.

But lest anyone think that creatures are co-eternal with the *Logos*, St. Thomas makes it clear that the Word is separate and elevated above all things, that it is the “one absolute Truth” the essence of which is the divine *esse*, the “one absolute Wisdom” in which all who are wise participate²⁷. St. Thomas further explicates the phrase “in the beginning,” seeking to understand the meaning of *principium*, since the Evangelist wrote “In the beginning was the Word,” or, “*In principio erat verbum*.” By making reference to the Church Fathers²⁸, with whose thought St. Thomas was so well acquainted, he explains the word “*principium*” in such a way as to show the divinity and the eternity of the Word and also the originative principle of all that comes to be, for the Word, that is, the Son who was in the Father from all eternity, having the same essence as the Father, is the beginning and principle of all creatures, determining all

25 *Ibid.*, n. 32.

26 *Ibid.* On this text D. B. BURRELL, C. S. C., says, “By highlighting the phrase subsequently incorporated into the Nicene creed—‘by Whom all things are made,’ Thomas securely grounds the argument in the tradition of revelation, while his astute remarks regarding a preferable translation of *logos* remind us of the way he carefully anchors the word spoken to create in the Word proceeding within divinity, as its eternal pattern,” in his article “Creation in St. Thomas Aquinas’s *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*”, in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, faltan datos editoriales 121.

27 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 1, n. 33. In order to emphasize the participatory and expressive nature of a metaphysics of the *logos*, by which all things may in a sense be called words of the divine Word, I will cite St. Thomas’s text: “Although there are many participated truths, there is just one absolute Truth, which is Truth by its very essence, that is, the divine act of being (*esse*); and by this Truth all words are words. Similarly, there is one absolute Wisdom elevated above all things, that is, the divine Wisdom, by participating in which all wise persons are wise. Further, there is one absolute Word, by participating in which all persons having a word are called speakers. Now this is the divine Word which of itself is the Word elevated above all words. So in order that the Evangelist might signify this supereminence of the divine Word, he pointed out this Word to us absolutely without any addition.”

28 See WEISHEIPL’s introduction to the *Commentary on the Gospel of St. John*, which makes mention of St. Thomas’s extensive knowledge of both the Latin and Greek Fathers of the Church due to his work on the *Catena Aurea*, knowledge which he draws from in order to explicate the difficult or obscure questions in the Gospel of St. John. In order to explain the meaning of *principium*, for example, St. Thomas brings to bear on his own thought the understanding of Origen, Augustine, Chrysostom, Basil, and Hilary.

things²⁹. Everything that is made makes reference to the operative power of God who acts with reason in a way that is similar to how a craftsman acts, that is, with an idea in his mind, in an intentional way, with purpose, rather than by chance. To this effect, St. Thomas says, “*Principium* is understood as the Person of the Son, who is the principle of creatures by reason of his active power acting with wisdom, which is the conception of the things that are brought into existence”³⁰. Because understanding is the highest form of life, St. Thomas also speaks of the *principium* in terms of the very life of God: “The Word himself is the *principium*, principle, in the sense in which life is said to be ‘in’ God, when this life is not something other than God”³¹.

Just as St. Thomas takes pains to point out that the Father and the Son have the same essence, that the Word is consubstantial with the Father, that the Word, as Son and image of the Father, is of the same nature as the Father and is in no way unlike the Father, he also wishes to emphasize that they are co-eternal, by insisting that in the generation of the divine Word, God the Father did not exist prior to the Son, for if this were the case then God’s understanding would not be in act, but rather in potency, and his Word would be formable before being formed, as is the case with the human word³². From all eternity, then, “God the Father, understanding himself, conceives the Word”³³. In order to better understand the co-eternity of the Word with the Father, St. Thomas uses an example to enter into this mystery: brightness is always given wherever there is fire, such that if fire had existed from eternity, its brightness would have been coeternal with it. And so the Son who is begotten from the Father in an immaterial way, in an intelligible proceeding, is called “the brightness of the Father”³⁴. The Son as this brightness is thus co-eternal with the Father. As St. Thomas teaches us, we need to refer to what is better known to us, that is, to material, sensible things, in order to understand what is less known to us, even though it is more intelligible in itself; by analogy then we can extend our knowledge of God, and so St. Thomas says, “We must attain our knowledge of divine things from many

29 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 1, nn. 35-37.

30 *Ibid.*, n. 35.

31 *Ibid.* We will return to this question of life when we consider that what was made in and through the Word was life.

32 *Ibid.*, n. 41. See also n. 26.

33 *Ibid.* In establishing the co-eternity of the Word with the Father, that is, in emphasizing that God did not exist first and subsequently generated the Word, he is doing so for philosophical reasons which will be pointed out later in the paper, but also for theological reasons so as to refute the Arians. Against the Arian heresy, St. Thomas clearly points out, “We cannot say that the Father pre-established a beginning of duration for his Son by his own will, because God the Father does not generate the Son by his will, as the Arians held, but naturally: for God the Father, understanding himself, conceives the Word; and so God the Father did not exist prior to the Son.”

34 *Ibid.*

likenesses in material things, for one likeness is not enough”³⁵. We might say here that just as the brightness of the fire, though only a limited example, helps us to enter somewhat into the co-eternity of the Word with the Father, seeing in the Son the Father’s brightness, or “the brightness of his glory,” as we are told in Heb. 1:3, this brightness through whom all things were made accounts ultimately for the brightness of creatures, for their light or luminosity, for their truth and intelligibility³⁶.

After having shown the eternity of the Word, that the Word was before all things, St. Thomas then comments on the phrase of the Evangelist: “and the Word was with God.” He does this not only to underline again the consubstantiality of the Son with the Father, but also to stress the personal distinction. Although “the Word was God,” as John says in the beginning of his Gospel, thus indicating the divine nature of the Word, there is also a distinction of persons since the Son is distinguished from the Father though “by origin alone”³⁷. That “the Word was with God” thus refers to the Son being with the Father “as one person with another”³⁸. As St. Thomas says, there is an intrinsic union that exists between the Son and the Father which refers to consubstantiality such that it is said that “the Son is *in* the Father”³⁹. However, when it is said that the Son is *with* the Father, here the “with” signifies the personal distinction, although St. Thomas adds that the preposition “with” also signifies “a consubstantiality inasmuch as it signifies a certain extrinsic, so to speak, union”⁴⁰. That “the Word was with God” thus indicates that the Word has the same divine nature as the Father, that the Word subsists for “in the beginning was the Word,” not as an accident, but rather the Word was with God as his author and yet with no beginning of duration. Therefore, St. Thomas insists again on the divinity of the Word when he says, “The Word is not separated from the Father by a diversity of nature, because the Word itself is God”⁴¹.

Having thus established the existence and nature of the Word and stressed that the Word is God by his own essence and not by participation as are creatures, such that the Word is not inferior to God but is God, and that in the beginning, before all things, the Word was in the Father from eternity, St. Thomas concludes the first lecture with a number of references to philosophical errors

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Insofar as creatures participate in the Word, who is also termed light, they also participate in this light or luminosity. Only as such can they be *expressive* of their creator. This light which is their intelligibility and their truth enables us to reason from them to knowledge of their creator.

³⁷ *Ibid.*, n. 45.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, n. 56.

for which a metaphysics of the *Logos* seems to be the remedy and which shows how St. Thomas's thought completes and corrects both Plato and Aristotle. The conclusion of the first lecture also shows the importance of this biblical commentary for philosophy. St. Thomas first notes that some of the ancient, natural philosophers thought that the world came about by chance; if the Word, who is the principle or beginning of creatures, acts with wisdom, which is a conception of those things to be brought into existence⁴², then creatures can in no way be the result of chance. At the beginning of things, philosophers such as Democritus and others held to a material principle as the cause of whatever came into existence⁴³. With the Word, however, we have in the beginning an intellectual principle and thus chance plays no role.

Second, St. Thomas makes mention of Plato who held that material things participated in subsistent Ideas that existed separately in their own natures; a particular existing man for example participated in the separated Idea of man. Unlike the Platonic Ideas that are separated from God, "the Word [or the Idea] was with God," as the Evangelist says⁴⁴. St. Thomas further notes that some Platonists thought that God the Father was "most eminent and first" and that under him, or inferior to him, there was a mind containing the ideas and likenesses of things; but as St. Thomas has fully shown in explaining the text of the Evangelist, the Word was in no way no less than the Father, or under him, since "the Word was God"⁴⁵. Now besides speaking of the errors of Plato and some Platonists, St. Thomas thirdly mentions Aristotle. Unlike Plato who separates the Ideas from God, St. Thomas interprets Aristotle by saying that for the Philosopher "the ideas of all things are in God, and that in God, the intellect, the one understanding, and what is understood, are the same"⁴⁶. While God is for Aristotle an intellectual principle, the world according to him is coeternal with God. This however cannot be for both the biblical text and St. Thomas's commentary maintain that only the Word was "in the beginning with God," such that this does not exclude another person but as St. Thomas says, "only another coeternal nature"⁴⁷. From these corrections of philosophical errors we can thus see how faith completes reason and why the first lecture of the *Commentary on the Gospel of St. John* will be indispensable for a proper understanding of creation.

42 *Ibid.*, n. 35.

43 *Ibid.*, n. 65.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

III. "ALL THINGS WERE MADE THROUGH HIM..."

In the second lecture St. Thomas will be more properly concerned with the power of the Word that brings all things into existence, although he will reiterate that the Word is equal, coeternal, and consubstantial with the Father such that he is neither a creature nor is he made; rather all things were made through the Word⁴⁸. Now lest we misunderstand the use of the word "through" here, St. Thomas goes to great lengths to avoid both theological and philosophical errors in this regard. We are not to understand the Word as an exterior cause such that the Word uttered to the Father would have been the cause for his creation of the world, or that the Father would have acted on the suggestion, as it were, of the Word. God did not create from an exterior cause but rather made all things for himself⁴⁹. St. Thomas also wants to maintain the coequality of the Word to the Father, for some might think that if the Father created through the Word then the Word is somehow inferior to the Father, or is an instrument of the Father⁵⁰. According to St. Thomas if the word "through" denotes a kind of causality, then this must be understood in terms of formal causality; to this effect St. Thomas says, "If the 'through' denotes a formal cause, as when the Father operates through his wisdom, which is his essence, he operates through his wisdom as he operates through his essence. And because the wisdom and power of the Father are attributed to the Son [...], then by appropriation we say that the Father does all things through the Son, i.e., through his wisdom"⁵¹. The power through which the Son works is the same power which the Father has and which he has given to the Son such that when it is said that the Father works through the Son, the Son is neither inferior to the Father nor is he the instrument of the Father⁵².

In order to better understand how all things were made through the Son, St. Thomas will once again emphasize that God acts intelligently, that is, through his wisdom, just as an artisan will have an idea for the thing he is going to make. Creation does not emanate from God by natural necessity but rather by intellect and will, in a way similar to the artisan who will freely bring into

48 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 2, nn. 69-72.

49 *Ibid.*, n. 73. In refuting the error of Valentine, St. Thomas says, "He understood *All things were made through him* to mean that the Word proffered to the Creator the cause of his creating the world; so that all things were made through the Word as if the Father's creating the world came from the Word. This leads to the position of those who said that God created the world because of some exterior cause; and this is contrary to *Prov.* 16, 4, 'The Lord made all things for himself.'"

50 *Ibid.*, n. 75.

51 *Ibid.*, n. 76. St. Thomas wants to correct the error of Valentine whereby "through" denotes an efficient or movent cause such that the Word then causes the Father to act, in other words, the Word would then be the cause of the Father's making all things.

52 *Ibid.*

existence a cabinet according to one preconceived idea rather than another. Of course, the artisan is not responsible for the totality of the effect as is God; the artisan simply informs the matter which is already given to him in the substance of wood, for example, and thus the artisan does not really create, whereas God's causality extends both to the matter and the form making the substance *be* because as St. Thomas will say, "the effect most proper to the first cause of all is *esse* (existing) itself"⁵³. And elsewhere he says, "to create is to give existence (*esse*) to the thing created"⁵⁴. So while the analogy of the artisan is often found in St. Thomas to understand creation, dissimilarities obviously abound among the similarities⁵⁵. But it is useful in stressing that God, like the artist, acts intelligently, for as St. Thomas puts it, "For whoever makes something must preconceive it in his wisdom, which is the form and pattern of the thing made: as the form preconceived in the mind of an artisan is the pattern of the cabinet to be made. So, God makes nothing except through the conception of his intellect, which is an eternally conceived wisdom, that is, the Word of God, and the Son of God"⁵⁶. St. Thomas thus concludes that God makes all things through the Son, and refers to St. Augustine who in *The Trinity* describes the Word as "the art full of the living patterns of all things"⁵⁷. Reference is also made to scriptural authority: "I was with him forming all things" (*Prov.* 8, 30), so as to stress that the Father made all things with the Son, or that the Son worked with the Father making all things⁵⁸.

Not only are things made through the Word, they are also conserved and sustained through the Word. The things that are brought into existence by the Word are unlike things made by artisans; a cabinet needs the artisan to come into existence, but once made it continues to exist without being acted upon by the artisan. This is not however the case with things made by the Word, who not only causes things to exist but also causes them to continue in existence, for in explicating the Evangelist's words "and without him nothing was made," St. Thomas says, "Nothing was made outside of him, because he encompasses all things, preserving them"⁵⁹. From the beginning of creation, then, as St. Thomas will further explain in lecture 5, the Word was in the world not only causing but

53 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* I, q. 45, a. 5, quoted in D. B. BURRELL, "Creation in *Super Evangelium S. Joannis Lectura*", 125.

54 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 133.

55 This analogy though inexact is interesting, for if the artwork can be revelatory of the artisan/artist, so can creation be revelatory or expressive of the Creator.

56 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 2, n. 77.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*, n. 85.

59 *Ibid.*, n. 86.

also preserving all things⁶⁰. If God were to stop thinking of the things he made, or if he withheld his power from those things, they would all cease to be⁶¹. To more clearly explain why and how this is the case, St. Thomas will borrow an example from Origen which refers us once again to the importance of the interior word: “As a human vocal sound is to a human word conceived in the mind, so is the creature to the divine Word; for as our vocal sound is the effect of the word conceived in our mind, so the creature is the effect of the Word conceived in the divine mind. ‘For he spoke, and they were created’ (Ps. 148, 5)”⁶². Just as the external word will cease when the interior word is no longer, so also things would cease to be if, as St. Thomas says, “the power of the divine Word were withdrawn from things”⁶³. God thus causes and sustains all things “by his powerful word”⁶⁴.

The God who creates is therefore very different from other agents who act, for these act from without, moving and altering a thing with respect to its exterior, such as the sculptor who in working on marble gives the marble a new appearance by educing a new form (an accidental form) in and from the marble he acts on; the sculptor acts “as existing externally”⁶⁵. God however acts in things “from within,” because only God acts by creating, which means that only God gives being to things. And because being (*esse*) is what is innermost to a thing, when God acts giving being to each thing he acts from within. St. Thomas will therefore say that “God was in the world as one giving *esse* to the world.” In creating God thus gives what is most intimate to himself, that is, *esse* or being. St. Thomas then goes on to tell us, as he has done in the *Summa Theologiae*, that God is in all things by his power, presence, and essence⁶⁶. God is not only everywhere by his power but all things are subject to him and to his power. By his essence God is also present everywhere, since as St. Thomas puts it, God’s essence “is innermost in all things”⁶⁷, for without him the *esse* of each

60 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 135.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*, n. 133.

66 See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* I, q. 8, a. 3, resp.: “God is said to be in a thing in two ways: in one way after the manner of an efficient cause, and thus He is in all things created by Him; in another way He is in things as the object of operation is in the operator, and this is proper to the operations of the soul, according as the thing known is in the one who knows, and the thing desired in the one desiring. In this second way God is especially in the rational creature who knows and loves Him actually or habitually [...] God is in all things by His power, since all things are subject to His power; He is by His presence in all things, since all things are bare and open to His eyes; He is in all things by His essence, because He is present to all as the cause of their being, as we have said (a. 2).”

67 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 134.

thing would not be made nor preserved. St. Thomas will then conclude that “since the *esse* of a thing is innermost in that thing, it is plain that God, by his essence, through which he creates all things, is in all things”⁶⁸.

This presence of God in all things is not to be taken in a pantheistic sense; St. Thomas maintains the distinctions necessary to hold that God does not enter into his creatures as a material or formal constituent; he is not a part of their essence nor is he in things as an accident is in a substance⁶⁹. He is present in all things as an agent is present to that upon which it acts immediately, for every agent insofar as it is acting is joined to its effect such that the thing moved and the mover must be together⁷⁰. Since God alone is being itself by his own essence, then created being is the proper effect of God; he causes them to be and also preserves them in being, as we have said above. According to St. Thomas, “As long as a thing has being, God must be present to it, according to its mode of being. But being is innermost in all things since it is formal in respect of everything found in a thing [...] Hence it must be that God is in all things, and most intimately”⁷¹.

IV. KNOWLEDGE OF GOD’S PRESENCE IN THE WORLD AND LACK OF DIVINE KNOWLEDGE

Given what has already been said with respect to God’s presence in the world and also regarding the Word as the art full of living archetypes or forms⁷², through whom all things were made, it is not surprising that St. Thomas should compare the world to a work of art which manifests its maker: “As a work of art manifests the art of the artisan, so the whole world is nothing else than a

68 *Ibid.*

69 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 8, a. 1.

70 See THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 134, and *Summa Theologica* I, q. 8, a. 1, resp.

71 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 8, a. 1, resp. See also I, q. 4, a. 1, ad 3: “Being itself is the most perfect of all things, for it is compared to all things as act; for nothing has actuality except so far as it exists. Hence being itself is the actuality of all things, even of forms themselves. Therefore it is not compared to other things as the receiver is to the received, but rather as the received to the receiver. When therefore I speak of the being of man, or horse, or anything else, being itself is considered formal, and as something received, and not as that to which being belongs.” See also *Summa Theologica* I, q. 8, a. 1, ad 2 where St. Thomas speaks of God as containing things: “Although corporeal things are said to be in another as in that which contains them, nevertheless spiritual things contain those things in which they are as, the soul contains the body. Hence also God is in things as containing them; nevertheless by a certain likeness to corporeal things, it is said that all things are in God, since they are contained by Him.”

72 See THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 2, n. 91 and lect. 4, n. 118.

certain *representation* of the divine wisdom conceived within the mind of the Father”⁷³. The wisdom of God, the Word, is also light in himself, but also light “as making known all things,” such that “all that appears is light” (*Eph.* 5, 13)⁷⁴. Thus we have here the insistence on the luminosity and the intelligibility of being. If the world then expresses or manifests its creator, since God is, as has been explained, in all things, it seems that we should be able to read into this presence of God in the world such that we would be able to acquire knowledge of his existence and nature. It is evident however that many people do not know God as manifested in and through the world, even though as St. Thomas insists, in commenting on the text of the Evangelist, everything participates in the light of the Word since God himself is light.

Moreover, the Evangelist stresses that the Word “enlightens every man who comes into this world”⁷⁵. The enlightenment of every man coming into this world created by God refers, according to St. Thomas, to “the light of natural reason [...], [f]or all men coming into this visible world are enlightened by the light of natural knowledge through participating in this true light, which is the source of all the light of natural knowledge participated in by men”⁷⁶. It is of particular interest to note here how every man who comes into the world is enlightened by God, that is, as St. Thomas explains, “with respect to the intellect, which is something external [to the world]”⁷⁷. It will be worthwhile to quote here what St. Thomas says in this regard, as it will enable us to see more clearly why there is in the world a lack of divine knowledge despite the intellect’s participation in the true light⁷⁸:

For man is constituted of a twofold nature, bodily and intellectual. According to his bodily or sensible nature, man is enlightened by a bodily or sensible light; but according to his soul and intellectual nature, he is enlightened by an intellectual and spiritual light. Now man does not come into this world according to his bodily nature, but under this aspect, he is from the world. His intellectual nature is derived from a source external to the world, as has been said, from God through creation; as in “Until all flesh returns to its origin, and the spirit is directed to God, who made it” (*Eccl.* 12, 7). For these reasons, when

73 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 136. The emphasis is mine. St. Thomas ends this section by referring to *Sirach* 1, 10: “He poured her [wisdom] out upon all his works.”

74 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 4, n. 118.

75 *John* 1, 9.

76 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 129.

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, n. 125. With reference to the Word, St. Thomas says, “The Word of God was not a false light, nor a symbolic light, nor a participated light, but the true light, i.e., light by his essence.”

the Evangelist speaks of *every man coming into the world*, he is showing that this enlightenment refers to what is from without, that is, the intellect⁷⁹.

Insofar as man has a rational nature, then, he is intimately related to God, whereas his bodily nature is from the world, as St. Thomas says. Is it possible then that there could be a conflict between man's intellectual nature, whose immediate source is God as transcending the world, and man's bodily nature which arises so to speak from the world? St. Thomas tells us that no man is completely devoid of divine light since if we know any truth it is due to our participation in the light. However, at times God hides his light because our minds become dull, foolish; we become "savage" which, according to St. Thomas, is comparable to being proud; and so our minds are no longer intimately related to their source⁸⁰. As a result, we may find ourselves in darkness with respect to the truth and more specifically with respect to knowledge of God despite the light which permeates all created things.

This lack of divine knowledge is obviously not due to the Word, through whom all things were made, since he is light and has made all things participants in his light; as such, God is knowable through the world he made⁸¹. St. Thomas insists that the lack of divine knowledge is not due to the Word, who is light and is God, but rather to man's nature or to his guilt⁸². If there were some men who were able to read off, as it were, the presence of God in the world and thus arrive at knowledge of God, it was because they were able in a sense to transcend the world and their bodily existence, for as St. Thomas puts it, "[men] mentally perceived anything eternal, that was insofar as they were not of this world"⁸³. St. Thomas also attributes the lack of divine knowledge among men to love of the world, that is, when men love the world in an inordinate way, then that same world created by God cannot serve as a means for knowing the maker⁸⁴. St. Thomas quotes St. Augustine in this regard: "For love of the world is what chiefly withdraws us from the knowledge of God," because as St. Thomas goes on to say in quoting from Scripture, "Love of the world makes one an

79 *Ibid.*, n. 129.

80 *Ibid.*, lect. 4, n. 103.

81 *Ibid.*, lect. 5, n. 136.

82 *Ibid.*, n. 138.

83 *Ibid.*

84 To love anything in an inordinate way leads man away from God who should be loved above all else and converts things into false gods or idols, thus separating us from the One True Good. See for example chap. 13 of the *Book of Wisdom*, which begins in this way: "For all men who were ignorant of God were foolish by nature; and they were unable from the good things that are seen to know him who exists, nor did they recognize the craftsman while paying heed to his works."

enemy to God” (*Jas.* 4, 4); “The sensual man does not perceive the things that pertain to the Spirit of God” (*1 Cor.* 2, 14)⁸⁵.

It is therefore a disordered love of the world which does not permit us to see traces of God’s presence in the world. While the world created by God was good, when sin enters into the world through man’s freedom the world then shares in the perversity and defect of the misuse of human freedom. As St. Thomas explains, the spiritual world of the first man, who was created by God in the state of original justice, gave way after the original sin of the first couple to a world “which is darkened by perversity and defects and is full of ignorance”⁸⁶. Both man and the world taken from the point of view of defect and ignorance need therefore to be perfected and enlightened.

Due to the lack of divine knowledge in the world, it was necessary then that the Word of God, who is called by the Evangelist, “true light,” that is, light by his very essence, come into the world “to testify to the truth,” and so to enlighten every man⁸⁷. The reconciliation of man and the world was made possible through the Word’s becoming incarnate and so coming into the world. Only thus could man as a rational creature be restored to that life of the Word which is the light of men. And only thus could man attain to true life by being able to return to “the living fountain” from which all being and perfection proceed⁸⁸. We see here that the Platonic *exitus-reditus* theme finds its true interpretation in St. Thomas: without the Word or the *Logos* becoming man, without the Incarnation, what has emanated from “the living fountain” could not return to its source, since it is incapable of its nature alone. The Word thus takes on human nature so as to unite all men to his life and thus bring about the perfection of the universe by returning all things to their first principle. We will conclude this essay with a beautiful passage from the *Sentences* which shows the appropriateness of the Incarnation for the return of all things to God:

It is the mystery of the Incarnation that is signified by this return of rivers to their source [...]. These rivers are the natural goods with which God has

85 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, lect. 5, n. 138.

86 *Ibid.*, n. 130.

87 It is important to note that St. Thomas says that the Evangelist “shows why it was necessary for the Word to come,” and goes on to say, “The necessity for the Word’s coming is seen to be the lack of divine knowledge in the world,” in *Ibid.*, n. 124. It is evident then that the necessity of the Incarnation is due to this lack of divine knowledge. Only this knowledge provides true light and true life for men and thus their true fulfillment and perfection. The Word then is not only the beginning of creatures and more specifically of men, but also their end.

88 *Ibid.*, lect. 2, n. 94. In explaining a phrase of the Evangelist, St. Thomas says, “*In him was life*, by which he could not only produce all things, but which has an unfailing flow and a causality for producing things continually without undergoing any change, being a living fountain which is not diminished in spite of its continuous outflow.”

filled his creatures—being, life, intelligence [...] and the source from which they come is God [...]. Although they are in a state of dispersal throughout the creation, these goods are brought together in man, for he is like the horizon; the limit where the corporeal nature and the spiritual nature are rejoined. Standing in the middle, he participates in both spiritual and temporal goods [...]. That is why when human nature was reunited with God by the mystery of the Incarnation, all the rivers of natural goods returned to their source⁸⁹.

89 THOMAS AQUINAS, *In III Sententiarum*, “Prologue” quoted in J. P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, R. Royal (trans.), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2003, 73-74.

REALISMO Y NEOPLATONISMO EN LA FILOSOFÍA DE DIETRICH VON FREIBERG

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este trabajo se indica que la filosofía de Dietrich von Freiberg es realista en las áreas de teoría del conocimiento, filosofía de la naturaleza, metafísica y antropología. También su teología es realista. En cambio, es netamente neoplatónica su cosmología.

Palabras clave: Dietrich von Freiberg, realismo, neoplatonismo.

ABSTRACT

In this work we defend that the Dietrich von Freiberg's philosophy is realistic in those areas: theory of knowledge, philosophy of the nature, metaphysics and anthropology. It is also realistic its theology. But its cosmology is clearly neoplatonic.

Keywords: Dietrich von Freiberg, realism, neoplatonism.

I. PLANTEAMIENTO^{1*}

He tenido la oportunidad de ocuparme de la filosofía de Teodorico el Teutónico² (c. 1250 – c. 1310/20), un pensador medieval injustamente olvidado, en varios estudios, uno de ellos referido a la cumbre de su teoría del conocimiento, el intelecto agente³, y otro, más amplio, que resume su figura y su filosofía⁴. Este trabajo explicita en qué ámbitos su pensamiento es realista y en cuál puede considerarse neoplatónico.

Las obras de Dietrich von Freiberg se han publicado no hace mucho en cuatro volúmenes en el *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*⁵. Su pensamiento filosófico, tan sintético como agudo, abarca fundamentalmente cuatro campos: la teoría del conocimiento, la metafísica, la antropología y la filosofía de la naturaleza, siendo el primero, a mi modo de ver, el más relevante, en especial, en lo referente a lo que considero raíz y cumbre del conocer humano: el intelecto agente. Menor atención prestó este maestro medieval a la lógica y la ética. La forma de los escritos de *Meister Teutonicus* no sigue el estilo de las habituales en la época: comentarios, cuestiones disputadas, sumas..., sino que es original. Y lo es asimismo su contenido.

En cuanto a sus fuentes, si bien conoció y citó a Platón, al Pseudo Dionisio, a Proclo, Porfirio, el *Liber De causis* y a Meister Eckhart, también conoció y citó a otros muchos pensadores que no se encuadran dentro del neoplatonismo, entre los cuales se pueden destacar los grandes realistas del s. XIII: Alberto Magno, San Buenaventura y Tomás de Aquino. Además, aunque conoció la

1 * Agradezco a María Jesús Soto la invitación a participar en este volumen monográfico de *CAURIENSIA* sobre filosofía medieval acerca del tema ‘Mundo como expresión del logos: la causa emanativa’.

2 Dietrich von Freiberg también es conocido como Thierry de Fribourg, Thierry of Freiburg, Theodoricus Teutonicus de Vrberg, o simplemente Meister Dietrich.

3 Cf. mi trabajo: “La cumbre de la escolástica y de su proyección: Dietrich de Freiberg”, en *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre. I. Siglos IV a. C. - XV*, Pamplona, Euns, 2012.

4 Cf. mi libro: *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro medieval olvidado*, Cuadernos de Anuario Filosófico 239, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

5 Cf. D. VON FREIBERG, *Opera Omnia*, vol. 1: *Schriften zur Intellekttheorie*, B. MOJSISCH (ed.), *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Hamburg, Meiner, 1977. D. VON FREIBERG, *Opera Omnia* vol. 2, *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, en R. IMBACH, M. R. PAGNONI-STURLESE, H. STEFFAN, y L. STURLESE (eds.), *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Hamburg, Meiner, 1980. D. VON FREIBERG, *Opera Omnia* vol. 3, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, Quaestiones*, J. D. CAVIGIOLI, R. IMBACH, B. MOJSISCH, M. R. PAGNONI-STURLESE, R. REHN y L. STURLESE (eds.), *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Hamburg, Meiner, 1983. D. VON FREIBERG, *Opera Omnia*, vol. 4: *Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe*, M. R. PAGNONI-STURLESE, R. REHN, L. STURLESE y W. A. WALLACE (eds.), *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Hamburg, Meiner, 1985.

tradición neoplatónica, árabe y judía, también estuvo familiarizado con las tesis centrales de los pesadores cristianos precedentes y los de su tiempo⁶, pero no los repitió, sino que algunas doctrinas las hizo suyas y las amplió, rebatiendo otras abiertamente, lo cual denota que este pensador apreciaba, sobre todo, la verdad –la natural y la revelada–, a la que, dicho sea de paso, no entendió al margen de la realidad, sino en ella fundada⁷.

Seguramente, lo que buscaba Teodorico era continuar a Aristóteles intentándolo compatibilizar con el pensamiento de San Agustín⁸, pero obviamente, por este objetivo no se le puede acusar de neoplatonismo. Tuvo en mucho el parecer de Aristóteles, al que llamó –como otros pensadores realistas del momento– ‘el Filósofo’. Por lo demás, aunque el Doctor Teutónico no siguió el realismo de Alberto Magno y de Tomás de Aquino (en especial en lo referente a la distinción real *essentia-actus essendi*⁹), sin embargo, los superó en la interpretación realista del intelecto agente.

A pesar de que algunos consideran que la filosofía de Dietrich guarda semejanza con la de Eckhart, sin embargo, el planteamiento de Meister Eckhart se parece a lo que hoy llamamos *filosofía modal*, modo de pensar propio de una vía operativa de la razón que es de orden generalizante. En cambio, el modo de tratar los temas reales por parte de Dietrich es más bien realista (salvo en su cosmología), pues sigue los parámetros de acto-potencia, sustancia-accidentes, causa trascendental o creación y causas predicamentales o tetracausalidad

6 Otros pensadores por él conocidos y citados fueron: Alejandro de Afrodisia, Euclides, Hilario, San Agustín, Beda, Boecio, Juan Damasceno, San Gregorio Magno, Alfarabí, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo, San Anselmo de Canterbury, Avicena, Avicébrón, Averroes, Avempace, Prosper de Aquitania, Tomás de Sutton, Alfredo Anglico, Siger de Brabante, Pedro Hispano, Gonzalo de España, Egidio Romano, Enrique de Gante, Bernardo de Tilia, Godofredo de Fontaines, Mateo de Aquasparta, Pedro Juan Olivi, Ricardo de Mediavilla, Roberto Grosseteste, Roger Bacon. Y, obviamente, conoció y citó la Sagrada Escritura.

7 “In cognitione autem rerum naturae modus cognoscendi sequitur modum essendi et modum naturae rerum eo, quod res naturae sunt. Naturae intelligentium et intellectus mensurantur secundum eas res naturae”. *De natura et proprietates continuorum*, en D. VON FREIBERG, *Opera Omnia*, vol. 3, 261.

8 En efecto, Aristóteles y Agustín de Hipona son los dos modelos que Dietrich sigue y pone de acuerdo, y en la cúspide del conocer humano las filosofías de Aristóteles y San Agustín se pueden conciliar, pues lo que el Estagirita llama intelecto agente (*‘nous poietikós’*), el obispo de Hipona lo llama intelecto *oculto* (*‘abstruso’*) o *profundo* (*‘abdito’*). Cf. sobre este punto: A. COLLI, *Tracce agostiniane nell’opera di Teodorico Di Freiberg*, Genova – Milano, Marietti, 2010.

9 Se opuso a la distinción real tomista *essentia-actus essendi*, porque la consideró meramente racional. Cf. R. IMBACH, “L’antithomisme de Thierry de Freiberg”, en *Revue Thomiste*, 97 (1997), 245-258; N. WINKLER, “Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart in der Kontroverse mit Thomas von Aquin. Intellektnatur und Gnade in der Schrift *Von der wirkenden und der vermögenden Vernunft*, die Eckhart von Gründig zugeschrieben wird”, en K.-H. KANDLER – B. MOJSISCH – F.-B. STAMMKÖTTER, (eds.), *Dietrich von Freiberg: Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, B. R. Grüner, Amsterdam – Philadelphia, 1999, 189-266.

física, etc. Los métodos noéticos por él usados, el racional y el intelectual, son asimismo concordes con los ejercidos por los pensadores realistas.

II. ELEMENTOS REALISTAS DE SU FILOSOFÍA

1. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Aunque prestó atención a las ‘ideas’, Dietrich von Freiberg las consideró siempre pensadas por el pensar humano, las llamó ‘entes concepcionales’ (entes de razón), y, desde luego, prestó más atención a los actos de conocer y a las facultades cognoscitivas humanas, a las que consideró más relevantes, por reales, que las ideas. De modo que en este punto no es platónico ni neoplatónico, sino realista. En efecto, el *Magister Teutonicus*, a distinción de algunos de los autores neoplatónicos, intentó apartarse del idealismo que aquellos introdujeron o incoaron, pues buscó siempre distinguir lo real de lo mental. Por ejemplo, Dietrich distinguió entre los entes de razón (‘*conceptionales*’) y los entes reales humanos que son cognoscitivos (el intelecto agente, el posible, los sentidos internos y los externos). A los primeros los llama propiamente ‘*conceptionales*’, mientras que a los segundos los designa así sólo relativamente. Estos últimos se dividen también en cuatro tipos, según sus operaciones propias, que de inferior a superior son: sentidos, cogitativa, intelecto posible y agente¹⁰.

Sus obras más relevantes son las dedicadas a la teoría del conocimiento, en especial dos de ellas: el *De visione beatifica* y el *De intellectu et intelligibili*. A éstas se puede añadir la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectui*. Las tres están dedicadas al tema del intelecto agente, pieza clave de su realismo gnoseológico y que está en abierta oposición al platonismo de toda época¹¹.

10 Cf. D. VON FREIBERG, *De visione beatifica*, en *Opera Omnia*, vol. 1, 96-100.

11 Ninguna de las siguientes 16 tesis, con las que se puede resumir su parecer respecto del intelecto agente, es platónica: 1) El intelecto agente es imagen de Dios –deiforme– (cf. D. VON FREIBERG, *De intellectu et intelligibili*, en *Cursus Philosophorum Theutonicorum Medie Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol I, 2009, 170-171); 2) Es sustancia (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 18, 31-32); 3) Es singular en los singulares y uno en cada uno, y se multiplica y numera según los hombres singulares (cf. *De intellectu et intelligibili*, en *Ibid.*, 150, 155 y 159); 4) No es igual en cuanto a la perfección y nobleza de naturaleza en cada hombre (cf. *De intellectu et intelligibili*, en *Ibid.*, 161); 5) Siempre entiende en acto (cf. *De visione beatifica*, *Ibid.*, 22 y 50); 6) Se conoce a sí mismo y a las demás realidades (cf. *De visione beatifica*, *Ibid.*, 29, 30 y 31); 7) Al conocer su esencia, necesariamente conoce su principio, hasta el punto que conoce a Dios por su esencia (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 61; *De intellectu et intelligibili*, en *Ibid.*, 175); 8) Al conocer su principio, no conoce fuera de sí, sino dentro de sí (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 28 y 43); 9) No difiere de su operación (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 26-27); 10) El intelecto agente conoce sin especies (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 85 y 101); 11) Es principio causal intrínseco del alma (cf. *De intellectu et intelligibili*, en *Ibid.*, 155); 12) Es principio

Como se ha adelantado, afirmó la existencia de cuatro tipos de entes, a los que llamó ‘*concepcionales*’ en virtud de la dimensión cognoscitiva humana que los conoce: unos son los corporales, que se conocen por los sentidos externos; otros, los espirituales, o sea, las imágenes, ya que las cosas así conocidas se reducen a cierto ser espiritual y son conocidas, en sentido amplio, por la imaginación, en rigor, por los sentidos internos; otros, los intelectuales, es decir, los que se conocen por medio del intelecto posible, el cual conoce las cosas por sus principios intrínsecos; y otro, el principio de tales principios, Dios, que se conoce por el intelecto agente. Nótese que esos cuatro niveles noéticos *humanos* los han defendido los pensadores realistas de todos los tiempos, sólo que nadie afirmó que el superior, el del intelecto agente, tenga a Dios como tema propio.

En *De origine rerum predicamentalium* Dietrich establece la distinción entre los temas propios de la metafísica, las sustancias, de la matemática, el ente inmóvil, y de la física clásicamente considerada o filosofía de la naturaleza, el ente móvil¹². Esta distinción es realista y se puede encontrar en el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de Boecio.

En su *De visione beatifica* el maestro de Freiberg distinguió en los sentidos entre el soporte orgánico, la facultad, los actos de sentir y las especies¹³, división netamente realista. En otras obras distinguió la imaginación de la cognitiva, distinción asimismo realista. En todas las obras en que aborda la teoría del conocimiento distinguió entre el intelecto agente y el posible, distinción real que no aceptaron en su época algunos pensadores como Escoto y Ockham, ni posteriormente, el racionalismo, el empirismo, y las filosofías derivadas de estos movimientos (Ilustración, idealismo, sensismo, pragmatismo...).

En *De origine rerum predicamentalium*¹⁴ Teodorico mantuvo que el objeto del intelecto posible es la *quiddidad*, no el ente concreto, sino el ente ‘*simpliciter*’, el cual es universal. Añadió que la operación de abstraer, que forma el universal, es propia del intelecto posible, sosteniendo que por la forma abstracta, lo inteligible, que no está fuera del intelecto y no tiene razón de objeto real, el intelecto conoce la realidad. Agregó que el intelecto posible no es pasivo res-

activo y perfectivo del intelecto posible; 13) Media entre las demás realidades corpóreas y Dios (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 66-67); 14) Procede de Dios (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 63) y a él vuelve como a su principio (cf. *De visione beatifica*, en *Ibid.*, 61-62); 15). Procede de Dios conociéndole (cf. *De intellectu et intelligibile*, en *Ibid.*, 172-3); 16) Alcanza la visión beatífica (*De visione beatifica*, en *Ibid.*, 104).

12 Cf. D. VON FREIBERG, *De origine rerum predicamentalium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 181-201. Cf. asimismo: *De subiecto theologiae*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 279-282.

13 Cf. D. VON FREIBERG, *De visione beatifica*, en *Opera Omnia*, vol. 1, 26-27.

14 Cf. D. VON FREIBERG, *De origine rerum praedicamentalium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 181-201.

pecto de su objeto conocido, sino respecto del intelecto agente¹⁵, lo cual es una tesis tan certera como poco defendida por otros autores. En *De accidentibus* Dietrich afirmó asimismo que el intelecto agente no tiene más naturaleza que su esencia, es decir, que carece de accidentes¹⁶. Estas afirmaciones son netamente realistas.

2. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Si se atiende al elenco de sus más de 40 escritos conservados, se advierte enseguida que tiene más obras de *filosofía de la naturaleza*¹⁷ que de los demás ámbitos temáticos filosóficos, hasta el punto que se le considera uno de los iniciadores de la ciencia experimental moderna¹⁸. Pero tampoco esto le acusa de neoplatonismo.

En cuanto a las dimensiones de la realidad física, por una parte, Dietrich escribió que el *lugar* se puede tomar de dos modos, en sentido estricto, y entonces es un accidente de la realidad física, o metafóricamente, y entonces se puede predicar también de las sustancias intelectuales y de Dios. En cuanto al *tiempo*, en el breve tratado *De mensuris*¹⁹ Dietrich estudió la medida de la duración, es decir, del tiempo, en cuanto que connota pasado, presente y futuro. Explicó el tiempo tal como Aristóteles, a saber, como medida del movimiento²⁰.

Por otra parte, a la pregunta por el origen de la vida, Dietrich respondió que es la *naturaleza universal*²¹. Esto lo entendió en el sentido de que unos seres vivos se generan de otros, pero también se podría entender incluyendo en

15 “Intellectus possibilis non est virtus passiva in ordine ad suum obiectum, ut videlicet aliquid patiat ab obiecto, sed habet rationem et modum passivi principii per comparisonem ad intellectum agentem, per quam fit in actu; et sic factus in actu potest esse principium intelligibilis operationis, qua ex propriis principiis quidificari habent entia”. *Ib.*, 198.

16 Cf. D. VON FREIBERG, *De accidentibus*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 64.

17 Cf. K. FLASH, “Introduction” en D. VON FREIBERG, *Ouvres choisies, I, Substances, quidités et accidens*, Paris, Vrin, 2008, 7-12; K. H. KANDLER, B. MOJSISCH y F. B., STAMMKÖTTER (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Bochumer Studien zur Philosophie 28, Amsterdam / Philadelphia, B.R. Grüner Publishing Company, 1999.

18 Cf. A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, Clarendon Press, 1971; E. GRANT, *A source book in medieval science*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, 864.

19 Cf. D. VON FREIBERG, *De mensuris*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 213-239. Cf. asimismo: D. VON FREIBERG, *De natura et proprietate continuorum*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 249-273.

20 Dios –sostuvo Dietrich– no se puede medir, porque es eterno. Los demás seres sí, porque aunque carezcan de fin tienen principio. Distingue cuatro tipos de medida en la duración: la eternidad propia de Dios, la sempiternidad de las llamadas ‘inteligencias’, la perpetuidad de los ángeles y almas, y la temporalidad de los entes de este mundo. La segunda, como los demás elementos de su cosmología, es neoplatónica; las demás, son realistas.

21 Cf. D. VON FREIBERG, *De luce et eius origine*, en *Opera Omnia*, vol. 4, 15.

la explicación la *causa final* u orden del universo físico, que ordena todas las cosas siempre hacia lo mejor. También estas opiniones son realistas.

En el tratado *De magis et minus*, Dietrich trató de la sustancia y de los accidentes, entre ellos de la cualidad y de la cantidad. Habló asimismo de los individuos y de su especie, y también de la esencia. Consideró –como Aristóteles– que hay 9 predicamentos o tipos de accidentes en la realidad física. Entendió la sustancia como ‘el ente por sí que no depende formalmente de otro’, y al accidente, como ‘disposición de la sustancia’. Por tanto, la sustancia es más íntima en la naturaleza que el accidente. Las sustancias y los accidentes se distinguen entre sí en que unos son superiores a otros. Así, la sustancia humana es superior a la animal, y cantidad y la cualidad son los más importantes de los nueve accidentes. En el opúsculo *De accidentibus*²² Dietrich indicó que los principios de los entes son de doble tipo: los que son principios de la composición del ente, como la materia y la forma, y los que son propiedades del ente compuesto, como lo risible. En ese trabajo también estudió la índole de las sustancias y de los accidentes y la inhesión de éstos en las sustancias. Las sustancias y los accidentes se distinguen entre sí –escribió– en que las primeras son entes por sí y según sí (*ens per se et secundum se*), mientras que los accidentes son entes por otro y según otro (*ens per aliud et secundum aliud*), lo cuales, se llaman comúnmente ‘entes en otro’. La sustancia subsiste por sí misma, pero el accidente subsiste en la sustancia²³. Por su parte, “la quiddidad es eso por lo cual la cosa es el *quid* según la razón de algún acto formal que esencializa formalmente a la cosa, por lo que la cosa es ente por sí y uno, quitada toda accidentalidad”²⁴, es decir, es la *forma*. Sólo la sustancia tiene quiddidad²⁵; el accidente carece de ella y también de unidad. En el tratado *De origine rerum praedicamentarium*²⁶ Dietrich indagó sobre el origen de las sustancias y de los accidentes. Todos estos pareceres son de cuño realista.

En el *Tractatus De miscibilibus in mixto*²⁷ Dietrich opinó que hay cuatro tipos de cuerpos en el mundo: los confusos porque no se puede precisar su naturaleza, los mixtos, a saber, los minerales y semejantes, las plantas y los animales. Por su parte, admitió que los elementos son de dos tipos: la cualidad (lo cálido, lo frío...) y la sustancia (fuego, aire, agua y tierra). En el *De natura*

22 Cf. D. VON FREIBERG, *De accidentibus*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 53-90.

23 Cf. *Ib.*, 62-64.

24 *Ib.*, 69.

25 Cf. *Ib.*, 70-71.

26 Cf. D. VON FREIBERG, *De origine rerum praedicamentarium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 137-201.

27 Cf. D. VON FREIBERG, *De miscibilibus in mixto*, en *Opera Omnia*, vol. 4, 29-47.

*contrariorum*²⁸ estudió temas contrarios reales como el hábito y la privación, el aumento y la disminución, las sustancias y los accidentes, los contrarios en las diversas especies de cualidad y cantidad, en el ‘ubi’ y posición en un lugar, en la generación y corrupción. Se trata, pues, de un estudio de las cualidades activas y pasivas de la realidad física. También estas opiniones encajan dentro del realismo.

En una de las *De tribus difficultatibus quaestionibus*, a saber, en *De animatione coeli*, Dietrich afirmó la unidad del universo, a la cual considera esencial, no accidental: “el universo es un ente por sí, ‘quod per se patet. Por tanto, es uno por sí’²⁹. En este trabajo estudió también las causas (material, formal, eficiente y final). Acertó, además, en no predicarlas (ni siquiera analógicamente) de las realidades inmateriales, ‘in separatis’ decía Dietrich, pues “estos cuatro géneros sólo se encuentran, si se toman propiamente, en los sujetos al cambio y transmutación”³⁰. Advirtió asimismo la jerarquía real entre tales causas, pues enseñó que la material se subordina a la formal, ésta a la eficiencia y ésta al fin. Todas estas afirmaciones son realistas.

Las observaciones de Dietrich sobre varios fenómenos físicos como la luz, los colores, el arco iris, el movimiento del mar, y otros movimientos, son realistas. En efecto, para él la luz es formal, no potencial, es decir, tiene razón de perfección³¹. De los colores notó que los cuerpos coloreados lo son no sólo en la superficie, sino también en el interior, y afirmó que en las tinieblas los colores lo son sólo en potencia accidental. Expuso también la diferencia entre los colores extremos, el blanco y el negro, y asimismo la que se da entre los colores intermedios, así como su número³². Estudió abundantemente el arco iris siendo sus observaciones muy naturalistas³³. Respecto al movimiento del mar, advirtió que depende de la Luna³⁴. También estudió el movimiento de atracción de los imanes, el de la nutrición, el de los ríos, el de las turbinas, el de los graves y leves, el de los animales, el del cielo, el del corazón, los movimientos de generación y corrupción, etc.³⁵. En estos temas reluce su realismo.

28 Cf. D. VON FREIBERG, *De natura contrariorum*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 79-135.

29 Cf. D. VON FREIBERG, *De animatione coeli*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 13.

30 “Solum igitur huiusmodi causarum quattuor genera inveniuntur, si proprie accipiuntur, in subiectis transmutationi et motui”. *Ib.*, 15.

31 Cf. D. VON FREIBERG, *De luce et eius origine*, en *Opera Omnia*, ed. cit. vol. 4, 7-24.

32 Cf. D. VON FREIBERG, *De coloribus*, en *Opera Omnia*, vol. 4, 275-288.

33 Cf. D. VON FREIBERG, *De iride et de radialibus impressionibus*, en *Opera Omnia*, vol. 4, 115-268.

34 Cf. D. VON FREIBERG, *Quaestio utrum motus maris sit naturalis*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 363.

35 Cf. D. VON FREIBERG, *De elementis corporum naturalium*, en *Opera Omnia*, vol. 4, 55-93.

3. METAFÍSICA

El Maestro Teutónico habló ciertamente de emanación, pero la concibió como creación. En efecto, en pasajes como los que siguen se nota que su doctrina es creacionista: “de la acción nobilísima de Dios, que es crear, surge su nobilísimo y primer efecto, el ‘esse’... ya que sólo a Dios compete crear. Pero la nobilísima acción en cuanto tal termina en el nobilísimo efecto. Nada que pertenece a la *essentia* de la cosa es más noble que la misma ‘*essentia*’ ni igual de noble. Por tanto, la acción nobilísima de Dios, que es crear, no termina sino en la *essentia*. Pero termina en el ‘esse’. Por tanto, el ‘esse’ es lo mismo que la ‘*essentia*’”³⁶. En *De animatione coeli*, Dietrich mantuvo que el primer proceso causal es por *emanación*, pero lo concibió en el sentido de que los entes por sus esencias emanan de modo simple (sin transmutación) de otro principio del todo separado, que es intelecto en acto por esencia. Este modo no es otra cosa que la *creación* de los entes por parte de Dios (quien no delega en nadie esta acción), la cual no supone ni sujeto en lo creado ni otra acción más que la de crear. En esta tesis se nota que supeditó el emanacionismo neoplatónico al creacionismo cristiano.

En *De visione beatifica* Dietrich distinguió realmente a Dios de las sustancias separadas o ángeles y de los hombres, sustancias con materia³⁷. Asimismo, en su escrito *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*³⁸ distinguió cuatro clases de entes reales: la primera causa, Dios, las sustancias intelectuales o los ángeles, que designa como ‘las primeras entre todas las criaturas’; los ‘entes espirituales’ en cuanto a su sustancia y operación, ya sean espíritus por esencia, o sean cuerpos espirituales (resucitados) y la universalidad de los cuerpos de este mundo³⁹. Salvo la rareza que presentan los denominados ‘entes espirituales’, que parecen ser imágenes que capta nuestra imaginación, sus descripciones de los demás entes son netamente realistas.

En oposición a Tomás de Aquino, Dietrich defendió que la ‘*essentia*’ equivale al ‘esse’⁴⁰. En su breve tratado *De ente et essentia* se centró en el tema de esa distinción. En él estudia el ente y sus propiedades. Tomó como equivalentes el ‘esse’ y la ‘*substantia*’, a la que entendió como compuesta de materia y

36 D. VON FREIBERG, *De ente et essentia*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 32-33.

37 Cf. D. VON FREIBERG, *De visione beatifica*, en *Opera Omnia*, vol., I, 2009, 88-89.

38 Cf. D. VON FREIBERG, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 299-342.

39 Cf. *ib.*, 303.

40 “*Essentia enim seu esse est prima et simplicissima et formalissima omnium intentionum in entibus*”. D. VON FREIBERG, *De visione beatifica*, en *Opera Omnia*, vol. 1, 91.

forma, y a la que distinguió, en virtud de su propia subsistencia, de los accidentes. Por otro lado, para él, la ‘*quididad*’ significa sólo la forma, mientras que el ‘*quid*’ significa toda la esencia de la cosa. No obstante, no equivalen ‘ente’ y ‘*quid*’ ni ‘entidad’ y ‘*quididad*’, porque ente y entidad significan la cosa en cuanto que dista de la nada. ‘*Essentia*’ y ‘*esse*’ significan lo mismo que ente y entidad. Por tanto, el ‘*esse*’ es lo mismo que la ‘*essentia*’ de la cosa. El ‘*esse*’ no puede ser accidente, sino toda la sustancia; y toda su universalidad es por su ‘*essentia*’. Así como se refiere la ‘*essentia*’ al ‘*esse*’, así se refiere la existencia al existir y la subsistencia al subsistir. Pero como la ‘*essentia*’ no difiere del ‘*esse*’, la existencia tampoco del existir y la subsistencia del subsistir: “no puedo entender la esencia de hombre si no entiendo su ser actual”⁴¹. En suma, el ‘*esse*’ en lo creado, que no es accidente sino sustancia, y no se distingue de la ‘*essentia*’: “cuando la ‘*essentia*’ creada es, su ‘*esse*’ es, y cuando la ‘*essentia*’ no es, tampoco su ‘*esse*’ es”⁴².

Asimismo, en el breve opúsculo *De quiditatibus entium*⁴³ Dietrich, además de abundar en la distinción entre sustancia y accidentes ya atendida en *De accidentibus*, estudia la diferencia entre el ‘*ens*’ y el ‘*quid*’. La clave de la distinción parece radicar en que el segundo implica una concreción respecto del primero. Aunque el ente y el *quid* se convierten en cierto modo entre sí, para el *Magister Teutonicus*, “sin embargo, difieren en cuanto a sus propias razones, según que también el Filósofo distingue en las cosas demostrativas del libro de los *Posterioribus analíticos* la cuestión ‘si es’ de la cuestión ‘qué es’”⁴⁴. Obviamente, esta distinción alude a la distinción real. En definitiva, a pesar de estos matices, Teodorico no aceptó la distinción real tomista ‘*essentia-esse*’, uno de los descubrimientos más profundos del realismo. Sin embargo, son muchos los pensadores que se incluyen dentro del realismo que no tuvieron noticia de esa distinción y otros que no la aceptaron.

4. ANTROPOLOGÍA

El Maestro de Vriberg advirtió que, según San Agustín, en el alma se encuentra cierta intimidad (‘*intraneitatem*’) de su sustancia que no se une al cuerpo, en la cual se ejercen operaciones que no son corporales, sino espiritua-

41 *ib.*, 38.

42 *ib.*, 42.

43 Cf. D. VON FREIBERG, *De quiditatibus entium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 97-118.

44 *ib.*, 99.

les⁴⁵, y “esta interioridad no es sino la identidad substancial”⁴⁶, o sea, su principio de individuación; principio de la vida intelectual que es la esencia del alma. De manera que para Dietrich la persona humana no es –como sostiene una tesis clásica y como hoy se reitera– el ‘todo’ humano, la colección o reunión de las distintas dimensiones humanas. La posición de este pensador medieval sobre la persona tiene una gran ventaja sobre la habitual, pues ésta última por sostener que persona equivale al compuesto de alma y cuerpo, no puede hablar de persona tras la muerte, sino sólo de alma. En cambio, la del maestro de Friburgo sortea por elevación ese escollo, pues admite que con la muerte se pierde lo potencial corpóreo del hombre, que no es *la* persona, sino *de* la persona. En suma, para él, la persona no es un compuesto hilemórfico, sencillamente porque la persona es espíritu. Esta tesis no sólo es realista, sino también de mayor envergadura que la precedente.

En el fragmento *De ratione potentiae*⁴⁷ Dietrich escribió que “este nombre de ‘potencia’ cuando lo usamos en las potencias del alma comporta, pues, cierto orden en el principiar algo según la razón de alguna acción o pasión o de modo universal una operación de cualquier estilo que sea”⁴⁸, lo cual es una descripción que encaja dentro del realismo, pues en este movimiento filosófico la facultad siempre se ha descrito como ‘principio de actos’. Por su parte, en el breve y condensado tratado *De habitibus*⁴⁹, Dietrich llamó ‘hábito’ tanto a los hábitos adquiridos de la razón como a las virtudes de la voluntad. Entendió que el mismo es el sujeto de los hábitos que el de los actos. Consideró que el motor de los hábitos especulativos es el intelecto agente⁵⁰. Obviamente también Platón trató de las potencias humanas y, asimismo, de los hábitos intelectuales, pero en este punto el maestro teutónico siguió y citó a Aristóteles. De manera que tampoco en esto parece sospechoso de neoplatonismo.

La última parte del tratado *De origine rerum praedicamentaliū*⁵¹ Dietrich la dedicó al intelecto posible. Indicó que es potencia pasiva; por eso Aristóteles se vio urgido a poner el intelecto agente para hacer las especies inteligibles. Añadió que a diferencia de los sentidos, que reciben su influjo de las cosas

45 “Sic ergo quantum ad sententiam Augustini in anima quaedam intraneitas secundum aliquem modum qualitativum substantialem, secundum quem non est unita corpori, et propter hoc exercet quasdam operationes vitales non comunicatas corpori tamquam subiecto talium passionum”. D. VON FREIBERG, *De intellectu et intelligibili*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 150.

46 *ib.*, 151.

47 Cf. D. VON FREIBERG, *De ratione potentiae*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 377-382.

48 Cf. *ib.*, 379.

49 Cf. D. VON FREIBERG, *De habitibus*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 9-16.

50 Cf. *ib.*, 16.

51 Cf. D. VON FREIBERG, *De origine rerum praedicamentaliū*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 181-201.

físicas, el intelecto posible forma sus propios objetos de modo activo cuando ejerce el acto de conocer. Pero para ello requiere de la ayuda del intelecto agente. En la *Quaestio* ‘*Utrum aliquid, quod sit in potentia, possit se ipsum facere in actu*’⁵², Teodorico respondió negativamente a esa pregunta, lo cual da a entender que el *Magister Teutonicus* explicaba la potencia por correlación al acto, no a la inversa. En efecto, el intelecto posible está en potencia y no puede pasar por sí mismo al acto, sino en función del intelecto agente. Esta tesis, no tenida en cuenta por la mayor parte de los filósofos, inclusive los actuales, es netamente realista.

En la *Quaestio utrum potentiae sensitivae habeant aliquod principium activum intrinsecus, quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali*’⁵³, Dietrich admitió que todos los sentidos son potencias pasivas, en el sentido de que requieren la inmutación de la realidad física, pero requieren, además, de un principio vital intrínseco que los vivifique. Ese principio es, según Dietrich, el *corazón*, en lo que sigue a Aristóteles en *De somno et vigilia* y en *De animalibus*. También esta concepción es claramente realista.

En el breve escrito *De corpore Christo mortuo*⁵⁴ Dietrich afirma que el alma racional no se educa de la potencia de la materia, sino ‘*ab extrinseco*’, tesis asimismo realista.

En *De dotibus corporum gloriosorum*⁵⁵ el maestro de Friburgo afirmó que esta vida no es la definitiva; por tanto, que hay que explicarla en orden a la ulterior, incluso sensiblemente, es decir, que hay que entender en función de aquélla la naturaleza del cuerpo y el conocimiento sensible. Por eso admitió que el conocimiento que forma especies (tanto el sensible como el racional) no es el definitivo; y si no lo es, eso indica que no es ni el único ni el mejor modo de conocer. También estas tesis son realistas.

52 Cf. *Quaestio utrum aliquid, quod est in potentia, possit se ipsum facere in actu*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 355-357.

53 Cf. D. VON FREIBERG, *Quaestio utrum potentiae sensitivae habeat aliquod principium activum intrinsecus, quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 359-361.

54 Cf. D. VON FREIBERG, *De corpore Christo mortuo*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 143-150.

55 Cf. D. VON FREIBERG, *De dotibus corporum gloriosorum*, en *Opera Omnia*, vol. 2., 267-289.

II. ELEMENTOS NEOPLATÓNICOS DE SU FILOSOFÍA

1. ESCRITOS NEOPLATÓNICOS TENIDOS COMO ‘AUCTORITATES’

En su *De ente et essentia* tomó como autoridad el *Liber de causis*, libro netamente neoplatónico, precisamente para afirmar que el ‘esse’ se identifica con la ‘essentia’. En el *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*⁵⁶, libro en el que Dietrich distinguió cuatro tipos de entes ‘*conceptionales*’, ‘cuyo ser consiste en cierta concepción’, apoyó esta doctrina en la filosofía de Proclo⁵⁷.

Por otro lado, Dietrich afirmó que “las sustancias espirituales no son compuestas de materia y forma”⁵⁸, y apoyó esta afirmación, además de en muchos argumentos propios, en el testimonio de algunas ‘autoridades’, una de las cuales es la del Pseudo Dionisio en *De divinis nominibus*, y, como es sabido, este escrito es de corte neoplatónico.

El tratado *De intelligentiis et motoribus caelorum*⁵⁹, Dietrich estudia la cosmología. Como es sabido, desde Aristóteles hasta el s. XIII, pasando por toda la tradición aristotélica, neoplatónica y árabe, se consideraba que en el cosmos existían diversas ‘esferas celestes’ que eran movidas por diferentes ‘inteligencias’ y ‘motores’. Este tratado del maestro teutónico tiene como fuentes, además del Estagirita, al *Liber de Causis*, a Proclo y, asimismo, a diversos pensadores árabes como Avicena y Averroes.

2. LA COSMOLOGÍA

En su extenso tratado *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*⁶⁰, Dietrich admitió los siguientes seres espirituales de

56 Cf. D. VON FREIBERG, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 299-342.

57 Cf. *ib.*, 307.

58 D. VON FREIBERG, *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 336. Más adelante añade: “no se puede mantener que la sustancia espiritual sea compuesta de materia y forma y que en su naturaleza sea primero el ser potencial que el actual”. *ib.*, 339.

59 Cf. D. VON FREIBERG, *De intelligentiis et motoribus caelorum*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 351-369.

60 Cf. D. VON FREIBERG, *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 161-260. Cf. U. R. JECK, “Der Spruch des Apollonophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift *De cognitione entium separatorum*. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter”, en K.-H. KANDLER, B. MOJSISCH, y F.-B. STAMMKÖTTER (eds.), *Dietrich von Freiberg. Cit.* 89-119. H. STEFFAN, *Dietrich von Freiberg Tractat De cognitione entium separatorum. Studie und Text*, Dissertation, Bochum, 1977.

superiores a inferiores: en primer lugar a Dios; en segundo, las ‘sustancias intelectuales’ o ‘inteligencias’, que son intelectos por esencia; en tercer lugar, ‘las almas de los cielos’, intelectuales por esencia, pero inclinadas a las realidades corpóreas; en cuarto lugar, las sustancias angélicas; y en quinto y en último lugar, las almas humanas separadas. En esta relación, en la que sobran las segundas y terceras, se percibe el influjo neoplatónico, sobre todo del *Liber de causis*.

Su tratado *De intelligentiis et motoribus caelorum* es netamente de corte neoplatónico. En él parte distinguiendo entre las inteligencias y las almas o motores de los cielos. Afirma que ambos son principios causales de los cuerpos celestes y de otras cosas, pero difieren en el modo de la causa esencial, pues las primeras hacen cosas ‘*de nihilo*’ (a pesar de ello no son creadoras) y las otras informan los cielos y producen otras cosas inferiores por generación suponiendo un sujeto. Las almas de los cielos proceden de las inteligencias (son inferiores a ellas), porque también los cielos proceden de ellas. Sostiene que tanto las inteligencias como los motores de los cuerpos celestes son intelectos en acto por su esencia. En cuanto al *número de inteligencias*, dice que hay diversos pareceres según los filósofos: para Avicena hay nueve, o mejor, diez; para Alberto Magno son diez; para otros pensadores anteriores, ocho; para los pensadores contemporáneos suyos, nueve. En su ser, la primera inteligencia procede de Dios por creación, y las demás proceden una de otra. En cuanto al número de los motores que se llaman ‘almas del cielo’, una alma es la de la esfera de la Luna; otras, las de los otros orbes celestes. Los motores y movimientos del cielo se ordenan entre sí, y aunque son diez en número según los filósofos, según Dietrich son sólo nueve. Al aludir a estas esferas habla de los planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno...). En cuanto al lugar de las galaxias, éstas siempre tienen el mismo, pues no cambian. Lo que cambia está bajo la esfera del Sol y de la Luna. Mantiene también que algunos cuerpos celestes son simples, en lo que sigue a Aristóteles.

También en su opúsculo *De corporibus caelestibus*⁶¹ se aprecian elementos neoplatónicos. En él estudia la naturaleza de los cuerpos celestes. Los principios de sus sustancias, dice, no son como las de los cuerpos generables y corruptibles, porque, dado que son incorruptibles, pertenecen a otro género. Es decir, no tienen materia y forma como los corruptibles, aunque tengan otro tipo de materia y forma. Añade Dietrich que esos cuerpos inmutables se pueden comparar a los de este mundo de modo analógico, si se toma la noción de ‘cuerpo’ en cuanto a las dimensiones cuantitativas, es decir, lo largo, ancho y profundo, pues estas dimensiones son los primeros accidentes de la naturaleza

61 Cf. D. VON FREIBERG, *De corporibus caelestibus*, en *Opera Omnia*, vol. 2, 377-385.

corporal. Tales accidentes se dan en todos los cuerpos, corruptibles e incorruptibles. En cambio, las materias de unos y otros son diversas, y también las formas sustanciales.

En la cuestión ‘*De animatione coeli*’, incluida en *De tribus difficultatibus quaestionibus*⁶² indaga sobre los principios que mueven a los ‘cuerpos celestes’, principios que –según Dietrich– son las ‘sustancias intelectuales’, que se unen a los cuerpos celestes no sólo como sus ‘motores’, sino también como sus ‘formas’. Esta visión es asimismo neoplatónica. También lo son algunas de las dimensiones de la causalidad que allí explica, en concreto, el proceso causal por unión de las sustancias intelectuales a los cuerpos celestes como motores y como formas esenciales⁶³.

Los principios inmediatos que mueven los cuerpos celestes, dice el *Magister Teutonicus* en ‘*De animatione coeli*’, se unen a ellos como ‘forma esencial’ y son ‘intelectos en acto por esencia’. Están unidos a ellos, por tanto, substancialmente, es decir, pertenecen a su sustancia. Su movimiento sería, en consecuencia, interno, no externo. Son intelectos en acto por esencia, es decir, que los cuerpos celestes tienen sustancia intelectual⁶⁴. Dietrich refuta que el movimiento de los cuerpos celestes sea externo y debido a las sustancias separadas, es decir, seres espirituales o ángeles, por muchas razones: porque su sustancia es radicalmente diferente de la de los cuerpos celestes; porque su movimiento es natural o interno; porque tales cuerpos serían indiferentes a moverse o no moverse; porque su movimiento sería accidental y no esencial, etc. En definitiva, los diversos pareceres de Dietrich en torno a la cosmología son neoplatónicos.

III. EL REALISMO DE SU TEOLOGÍA SOBRENATURAL

En esta disciplina, a distinción de no pocos pensadores neoplatónicos, Dietrich von Freiberg se mantuvo fiel a la ortodoxia de la doctrina de la Iglesia; es más, buscó siempre acomodarse a la ella y en esto fue muy cuidadoso. Por ejemplo, distinguió dos sentidos del término ‘espiritual’. De un modo, en cuanto a la virtud cognoscitiva, pues llamó espiritual lo que se aprende por la imaginación, tenga o no existencia en la realidad. De otro modo, en cuanto a la propiedad real, es decir, que algo es realmente espíritu, como los ángeles y las almas separadas.

62 Cf. D. VON FREIBERG, *De animatione coeli*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 11-46.

63 Cf. *ib.*, 17-20.

64 Cf. *ib.*, 26-37.

En *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum* Dietrich sostiene que el alma humana en el estado de bienaventuranza no conocerá todas las cosas que están junto a nosotros tal como ahora las conoce, sino por un conocimiento nuevo. Como las almas separadas son espíritus, se comunicarán con otros espíritus, los ángeles, aunque no en todo. Tales almas guardarán los conocimientos que han adquirido en esta vida. En cuanto al conocimiento de cosas nuevas, no les estarán todas presentes como sucede a los ángeles, porque su naturaleza es menos sutil e íntima, pues en las naturalezas espirituales la mayor intimidad conlleva más cercanía para conocer las cosas y por consiguiente mayor eficacia para conocer. Conocerán, en cambio, cosas nuevas, según el lugar que ocupen, y las conocerán mejor que aquí porque carecerán del gravamen del cuerpo (que, además, está en situación de caído tras el pecado original). Como se puede apreciar, estas tesis están en sintonía con la doctrina católica.

En la obra recién aludida Dietrich añade a los niveles de conocimiento por él admitidos el conocimiento sobrenatural que conoce objetos sobrenaturales. En este conocimiento, dice, el alma está máximamente en ‘potencia esencial’ y requiere de un principio todavía más intrínseco ‘*et est Deus per suam essentiam*’. A esto agrega que con la muerte perdemos el cuerpo y, por tanto, los sentidos. En cambio, permanecerán los hábitos racionales adquiridos de las diversas ciencias, tanto experimentales como intelectuales⁶⁵. La razón de todo este nuevo y mejor conocimiento la funda en que el alma es acto, pero en esta vida tiene que ocuparse de activar el cuerpo, cosa que la agrava. Por tanto, separada de él sigue siendo acto, pero sin rémoras noéticas⁶⁶. Obviamente, tampoco esto se contrapone a la doctrina cristiana.

En su *De subiecto theologiae* Dietrich admite dos tipos de teología: la *natural*, que es filosófica, y la sobrenatural, que cuenta con la revelación y elevación. Es claro que esta afirmación del maestro germano es asimismo coherente con la doctrina del magisterio eclesiástico. El maestro teutónico indica que para los primeros filósofos la teología también se llamaba metafísica, pues consideraban primera y principalmente al ser divino. Pero nuestra teología se

65 Cf. *ib.*, 257-260.

66 “Anima coniuncta corpori habet omnium veritatem rationes in se tamquam in virtute principii, sed gravata et per consequens impedita a corruptione corporis non potest exire in omnimodum actum earum. Ergo, quando recedit a ratione et modo principii in actu, cadit in absolutam naturam suam. Et hoc competit ei per naturam suam absolute et in actu, quod prius competeat in potentia et in ratione principii. Ratio enim principii in quantum huiusmodi est ratio existens in potentia. In ratione autem principii et in potentia conveniebat ei habere omnium veritatem notitiam, quando erat actu incorporata. Ergo, quando est separate, competit ei secundum naturam suam absolute ei in actu habere notitiam omnium saltem pure intellectuallium et etiam aliorum, si quorum habet sensitivam experientiam”. *ib.*, 260.

distingue de la ciencia divina de los filósofos, porque la de ellos considera a todos los entes en orden a la ‘providencia natural’, mientras que la nuestra atiende a los entes ‘según que están y se disponen bajo el orden de la voluntaria providencia’ en la que se atiende la razón de mérito y premio y esas cosas referentes a la vida buena y santa en orden a alcanzar la eterna bienaventuranza⁶⁷.

Por otra parte, Dietrich advirtió que la fe sobrenatural afirma que existen algunas personas que carecen de ‘partes’ constituyentes (las tres Personas divinas), a la par que admite la existencia de *personas* (los ángeles) que no se confunden con su *naturaleza* angélica, la cual es distinta de su persona (aunque también inmaterial). Si ese modelo explicativo se aplica al hombre, no cabe sino estar de acuerdo con el maestro teutónico en que *persona* en el hombre no equivale al todo humano, sino a lo radical, la intimidad. Por lo demás su noción de ‘persona’ como distinta de la de ‘naturaleza’, le permite afirmar esa noción tanto de las personas humanas como de las angélicas y divinas, sin ceder a la equivocidad, y sin necesidad tampoco de acudir a la analogía o comparación. De este modo tampoco tiene inconveniente en advertir la imagen de Dios en el hombre, pues ésta se predica de la persona, no de la naturaleza humana, como por lo demás es obvio, puesto que si Dios es espíritu, el cuerpo humano no puede ser a su imagen.

En su tratado *De dotibus corporum gloriosorum*⁶⁸ el maestro de Freiberg explica los cuatro dones que acompañarán a los cuerpos de los bienaventurados tras la resurrección: *impasibilidad, claridad, sutilidad y agilidad*, opinión conforme con el común sentir de los teólogos.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

1. La filosofía del Teodorico el Teutónico es claramente *realista* en las áreas de teoría del conocimiento, filosofía de la naturaleza –referida a nuestro mundo–, metafísica, y antropología.
2. La filosofía de Dietrich von Freiberg es netamente *neoplatónica* en su cosmología.
3. Los elementos que integran la teología de la fe de Meister Dietrich son *realistas*.

⁶⁷ *ib.*, 282.

⁶⁸ Cf. D. VON FREIBERG, *De dotibus corporum gloriosorum*, en *Opera Omnia*, vol 2., 267-289.

LA MANIFESTACIÓN DEL *LÓGOS* EN LA VISIÓN DIVINA: NICOLÁS DE CUSA Y ERIÚGENA¹

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA
Universidad de Navarra

RESUMEN

El artículo trata de cómo el *videre* del Dios invisible se manifiesta en la finitud: lo que es creado o visto, en el sentido de la teofanía clásica, es la visibilidad de Dios. Muestra una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de lo finito. En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo.

Palabras clave: Nicolás de Cusa, Eriúgena, Visión divina, finitud e infinitud.

ABSTRACT

This article deals with the *videre* of the invisible God and how it manifests itself in finitude: what is created or seen, in the meaning of a classical theophany, is the visibility of God. Also shown in this article is an active vision of the *divine visio* in what refers to the being and the becoming of the finite. In this conception we observe the explanation that John Scotus Eriugena gave to creation: God creates in himself, *seeing* everything in himself.

Keywords: Nicholas of Cusa, Eriugena, divine vision, finitude and infinitude.

1 Este trabajo forma parte de mi actual proyecto de investigación: “*Universitas rerum* y metafísica del *Logos* en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, nº ref.: FFI2011-28729.

I. PLANTEAMIENTO DE LA MANIFESTACIÓN DESDE LA VISIÓN DIVINA²

La obra *De visione Dei* de Nicolás de Cusa establece decididamente que Dios es “la infinitud que lo abarca todo” y, en este sentido, las cosas, en el Absoluto, se identifican con él, pues no cabe ahí alteridad o diversidad alguna. Esa identificación de las cosas en el Absoluto se entiende desde la idea de un pensar infinito que se piensa a sí mismo en cuanto tal y ve en sí mismo todo cuanto es o puede ser. Así, es lícito establecer que el texto de 1453 desarrolla el pensamiento de la *veritas absoluta*, esto es, de un Absoluto que se piensa y se concibe a sí mismo; “reflexión absoluta” es lo que denota la noción de “visión divina” que inspira el título, pues, en efecto, desde el símbolo del *Icona Dei* ilustrado en el Prefacio, nos hacemos cargo de que Dios ve y, al mismo tiempo, es visto por aquellos a quienes ve, y esta última mirada, esto es, el ver de aquellos a quienes ve el propio Dios, está incluido en su propio acto de ver³. Y así Dios es la identidad que está más allá de toda identidad y de toda diferencia: es la igualdad máxima, fuera de todo rango e impensable como el grado último en cualquier escala.

Desde el tema de la visión, lo finito se presenta como manifestación o expresión⁴ de la mirada de Dios sobre él. Obligado es preguntarse a continuación acerca de la consistencia ontológica de esa manifestación que supone el ente finito.

Efectivamente, desde este planteamiento, surge consecuentemente la pregunta: ¿Cuál es la entidad de lo finito según la concepción del *De visione Dei*? La respuesta de Nicolás de Cusa es precisa: *visione tua sunt* (VD, X). Este principio de su pensamiento plantea la cuestión de la identidad propia de lo finito en tanto que diferente del in-finito. Para Nicolás de Cusa aquí el ver (*videre*)

2 Una primera versión de las conclusiones que expongo aquí se encuentra en mi artículo “La finitude comme ‘manifestation’ de l’identité absolue dans le *de visione dei* (1453)” en H. PASQUA, *Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Lovaina – Paris, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Peeters, 2011, 109-128.

3 Cf. W. BEIERWALTES, “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona, Eunsa, 2005, 181. Para la obra *De visione Dei* remito a capítulo y número tomando en cuenta las siguientes ediciones: NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, en *Nicolae Cusae Cardinalis Opera* I, Paris, Editio Faber Stapulensis, 1514 (reimpr., Frankfurt, Minerva G.M.B., 1962, ss.), fol. 99r-114r. Texto crítico: *Nicolai de Cusa, Opera Omnia, iussu et auctoritate Académie Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. 6, *De visione Dei*, A. D. RIEMANN (ed.), Hamburg, Meiner, 2000. Traducción española: *La visión de Dios*, A. L. GONZÁLEZ (trad. e intr.), Pamplona, Eunsa, 2007 (5ª ed. revisada); traducción francesa: *Le Tableau ou la vision de Dieu*, A. MINAZZOLI (trad. e intr.), La nuit surveillée, Paris, Cerf, 1986.

4 Cf. M. J. SOTO-BRUNA, “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión”, en *Anuario Filosófico*, 28 (1995), 737-754.

es igual al crear (*creare*): “Es lo mismo decir que Dios ve todas las cosas que señalar que el Absoluto crea todas las cosas”⁵; resulta además que la visión con la que el Absoluto se ve a sí mismo es también aquella con la que ve a las cosas, pues, siendo la igualdad absoluta, no puede contener dualidad o alteridad⁶: en Dios, de hecho, coinciden los opuestos.

La doctrina sobre la *coincidentia oppositorum*, que es el principio de la *docta ignorantia* –y que marca el rumbo desde el inicio de su pensar–, nos descubre la forma en que la verdad de lo finito aparece determinada por el Infinito, y a la vez que nos enseña de qué manera la verdad del Infinito puede llegar a sernos accesible de algún modo; en definitiva, indica aquello que es más propio del ser de lo finito: que es una explicación del Infinito que se manifiesta. Esta explicación, en cuanto despliegue de la inicial *complicatio* nunca coincide con lo que es expresado, pero requiere la presencia de la visión creadora en lo creado, pues de otro modo, esto último no podría llegar a ser “algo”.

La presencia a la que acaba de aludirse no significa sino que las cosas son lo que son por la visión divina en ellas: “Eres visible por todas las criaturas y las ves a todas; en efecto, por el hecho de que ves a todos eres visto por todos. Las criaturas no pueden ser de otro modo puesto que son por tu visión; si no te vieses a ti que las ves no podrían recibir de ti el ser”⁷; y entonces lo que conforma la entidad de la criatura es tanto el ver divino como el ser visto de Dios por la criatura, pues en esta concepción las criaturas son en cuanto ven al Absoluto.

Ciertamente, aunque no existan dos visiones, la finitud queda explicada mejor como una como una limitación (*visus contractus*), en la diferencia y en la alteridad, pero a la vez fundamentada por el *visus abstractus* de la divinidad; se puede entonces decir que el ser finito es la autoexpresión del Absoluto desde la forma de la alteridad. La tesis que parece recorrer las páginas del Cusano –en lo que se refiere al estatuto ontológico de lo finito– afirma que la identificación de *videre* y *creare* en Dios explica bien que la visión omniabarcante de la divinidad se manifiesta ella misma como fundamento creador de todo ente finito (*esse creaturae est videre tuum et pariter videri*). De este modo el *videre* del Dios invisible se manifiesta en la finitud: lo que es creado o visto, en el sentido de la teofanía clásica, es la visibilidad de Dios (*videre tuum est creare tuum*); se trata de una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de

5 A. L. GONZÁLEZ, “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, Introducción a *La visión de Dios*, Pamplona, Euns, 2007 (5ª edición), 15.

6 Cf., *id.*, 16.

7 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, X, 40.

lo finito. La creación de lo finito depende de la visión de Dios, y puede entonces recordarse que la finitud es lo que es gracias a la mirada de Dios (*in eo enim quod omnes vides, videris ab omnibus*)⁸.

En lo sucesivo convendrá plantearse si la mirada creadora del Absoluto supone realmente una autoexplicación de Dios en el mundo y por lo tanto si permite considerar a lo finito como la visibilidad de esa autoexplicación, esto es, como “manifestación”. Esta hipótesis no supone en modo alguno que el Infinito pueda llegar a explicarse desde lo finito, ya que el primero solamente reposa en sí, aunque sea visto en todo lo visible. Se cita a continuación uno de los textos centrales al respecto; se trata del inicio del capítulo XII de *De visione Dei*, central para nuestro tema y que lleva por título: “Donde el invisible es visto, el Increado es creado: “Antes te me has aparecido, Señor, como invisible a toda criatura, puesto que tú eres el Dios escondido e infinito. Y la infinitud no es comprensible con ningún modo de comprender. Después, te me apareciste como visible por todos, porque una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser. De este modo, Dios mío, eres a la vez invisible y visible: invisible eres como tú eres; eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en tanto en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío, invisible, eres visto por todos. Eres visto en toda visión por todo el que ve; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobresaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible y en todo acto de visión”⁹. Ese Dios invisible y desvinculado nos parece sin embargo –en una lectura atenta del texto que acaba de citarse– mostrarse, como su autoexplicación, en la alteridad que él mismo conforma mediante su acto de visión creadora; y entonces pensamos que puede sostenerse que la finitud no es sino participación, en el sentido especial de manifestación, del que es nombrado como *non-aliud*, *idem* o *possest*.

En este sentido, sostendremos que puede hablarse en la obra de Nicolás de Cusa de una entidad ontológica de la finitud, en lo cual separamos al autor de cualquier interpretación hegeliana. Fue en efecto el propio filósofo alemán quien en su Lección sobre Spinoza, presentó el problema Dios-mundo formulando tres posibilidades: “Tres clases de posibles relaciones existen entre Dios y lo finito, de lo que nosotros formamos parte. La *primera* es la de que sólo *es* lo finito y, por tanto, sólo *somos* nosotros, mientras que Dios *no es*: es la posición del ateísmo, en la que lo finito se toma como lo absoluto y es, por lo

8 En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo (*De divisione naturae*, I) *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. MIGNE, PL, Tomo 122.

9 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47.

tanto, lo sustancial. La *segunda* es la de que sólo Dios *es*, mientras que lo finito, en verdad, *no es*, es solamente fenómeno, apariencia. La *tercera* posición, la que reconoce que Dios *es* y también nosotros *somos*, es una mala síntesis, una transacción equitativa. Es el modo de representación que consiste en considerar cada lado tan sustancial como el otro, en honrar a Dios, situándolo en el más allá, pero atribuyendo también un ser, en el más acá, a las cosas finitas; la razón no puede darse por contenta con este criterio *igualitario*, con esta actitud indiferente. La necesidad filosófica consiste, pues, en captar la unidad de estas diferencias, de tal modo que la diferencia no se deje a un lado, sino que brote eternamente de la sustancia, sin cristalizar y petrificarse en forma de dualismo”¹⁰.

II. LA VISIBILIDAD DEL CREADOR COMO MANIFESTACIÓN EN LO FINITO

La cuestión que acaba de plantearse se refiere ciertamente al problema de la identidad y de la diferencia, pero queda claramente engarzado con el de la articulación entre inmanencia y trascendencia. En efecto, y según la ilustración que nos ofrece Nicolás en el Prólogo de la obra, la mirada real del Dios verdadero permanece inmutable en sí misma y, al mismo tiempo, se manifiesta como respectivamente distinta a los ojos del que se encuentra mirado por ella o le mira; por ello el sujeto “que sabe que el ícono está fijo y quieto, se asombrará del cambio de una mirada que es inmutable. Y si, clavando la mirada en el ícono, se desplaza desde el oeste al este, descubrirá que la mirada del ícono no deja de seguirle”¹¹. Cabe decir al respecto que la mirada finita nunca coincide con aquello que en ella se manifiesta, pero sí que requiere que se comprenda el mirar divino como la *complicatio* infinita que lleva en sí misma el principio de la *explicatio*, y entonces la multiplicidad de lo finito se entiende abierta a su principio, de modo análogo a la relación que existe entre el punto y la línea¹². La presencia entonces de lo manifestado en su manifestación significa que la *explicatio* es el modo por el que el primer principio da a participar su ser en la limitación de la finitud; y esta participación otorga cierta consistencia ontológica al ente finito. Como se ha anunciado, existe una distancia clara entre esta concepción de la participación y de la metafísica de la participación del acto de

10 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil III, *Vollständige Ausgabe*, Verein von Freunden des Verewigttern, 18 Bd., Berlin, 1836, XV, 373 (neu herausgegeben von Hermann Glockner, *Sämtliche Werke*, 19, Frommann, Stuttgart-Bad-Cannsttt, 1965). G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, traducción de W. ROCES, Buenos Aires, F. C. E., 1957, 303.

11 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, Prólogo.

12 Cf. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*, 185-186.

ser¹³; Nicolás de Cusa quiere acudir más bien a una presencia real de Dios en las cosas, sin la cual no podrían expresar su origen divino. Esa presencia, como se ha ido argumentado se refiere a que el Absoluto se halla supuesto o es visto en todo lo visible y en todo acto de visión¹⁴.

Lo anterior se muestra bien en el siguiente texto: “Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve”¹⁵; es decir, la visión divina sobre las cosas, no solamente hace que estas sean, sino que además la esencia misma de su ser consista en ver al Absoluto, y este su ver permite verlas como visibilidad manifestativa del Absoluto.

Para él, en efecto, las cosas son “algo” solamente en cuanto se considera que el Absoluto está en ellas, del mismo modo a como los espejos diversos reflejan el rostro idéntico “presente” en ellos¹⁶. Puede entonces afirmarse tanto la inmanencia como la trascendencia del Absoluto respecto del orbe de lo finito: por un lado, “la trascendencia, en que se aparta de Dios toda implicación de finitud, y por otro, la inmanencia, o mejor, presencia, en que se afirma la virtualidad divina vuelta universalmente al orden creado”¹⁷; y así puede asegurarse que “el fundamento complicativo está *también* en su propia *explicatio*”¹⁸, pues Dios es todo en todo, y es fuera o por encima de todo lo creado: *Omnia et nihil omnium simul* (XII). Todo lo cual sin embargo parece quedar comprometido en M. Eckhart, autor que precede a Cusa especulativamente. El caso de Eckhart en ciertamente es distinto, puesto que él no propone la idea de un Absoluto

13 A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Pamplona, Eunsa, 2001 (3ª ed. rev. y ampl.); “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”.

14 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47; K. KREMER, “Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit («sis tu tuus, et Ego ero tuus»)”, en R. HAUBST (ed.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge des Cusanus-Gesellschaft 18, Trier, Paulinus Verlag, 1989, 227-266; W. DUPRÉ, “Das Bild und die Wahrheit”, *ib.* 125-127; W. BEIERWALTES: “‘Visio facialis’: Sehen zum Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus”, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, Jg. 1988, Heft 1, München, 1988, 121-124.

15 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, V, 13.

16 Gracias a esa presencia cabe una deificación de la creatura. El último libro del *De docta ignorantia* muestra esta posibilidad, teniendo en cuenta la realidad del Verbo; de ahí que pueda sostener en el c. 2 del libro 3 que “Maximum contractum pariter est et absolutum, creator et creatura”, afirmación que sólo se comprende desde la Teología del Verbo, a cuya luz queda iluminada la doctrina del hombre como “ad imaginem Dei”. Cf. NICOLÁS DE CUSA, *La docte ignorance*. H. PASQUA (introducción, traducción y notas), Paris, Rivages Library, 2008.

17 L. MARTÍNEZ GÓMEZ, “De los nombres de Dios al nombre de Dios en Nicolás de Cusa”, en *Philosophica. Al filo de la historia*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1987, 87. Cf. W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de A. CIRÍA, Pamplona, Eunsa, 2005, 145-180.

18 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*, 186.

que debe incluir lo finito para ser tal¹⁹. Las investigaciones sobre Eckhart que vienen llevándose a cabo desde mediados del siglo pasado, a través –sobre todo– de un análisis detenido de los textos y de su entorno histórico, religioso y especulativo, han ido advirtiendo que el maestro renano no disuelve lo finito en lo infinito en una suerte de identidad totalizante; antes bien, fue su propósito distinguir enteramente a Dios, no porque fuera “el Otro” más allá de cualquier visibilidad intelectual, sino porque en su intención estaba no realizar una suerte de comparación entre Dios y el mundo, de suerte que pudiera encontrarse un atributo en común para ambos que hiciera de término medio en el silogismo “Dios es” y “El mundo es”. Ningún predicado común podía emplearse para ambos extremos, de modo que, si como se afirma en el *Éxodo*, y fue comentado por la mayoría de los autores medievales, “Dios es el Ser”, la criatura no podía a la vez “ser”²⁰. Los problemas comienzan, sin duda, cuando se empieza a sostener que si lo finito no puede arrogarse el nombre de ser por pertenecer este solamente a Dios, entonces debe considerarse como nada. Y es que Nicolás de Cusa parece sin duda haber desarrollado su doctrina acerca del *non-aliud* a partir del *dictum* eckhartiano *in deum enim non est aliud*²¹. Y así, la *negatio negationis* de Eckhart que implica la trascendencia de Dios respecto de todo lo demás se correspondería con la trascendencia del Dios cusano respecto incluso de los transcendentales²².

Desde los puntos anteriores hay que precisar sin embargo que “los dos términos, inmanencia y trascendencia, son desiguales: ciertamente, lo finito implica la presencia del Infinito en él, pero no está dado de modo necesario con el Infinito. Si no, lo Infinito no podría prescindir de lo finito y no podría hablarse de una verdadera trascendencia”²³. En otras palabras, las cosas no pueden ser consideradas sin Dios, pero El sí puede serlo sin los entes finitos: “Si se consideran las cosas sin El, no son nada, como el número sin unidad. Si se le considera a El mismo sin las cosas, El es y las cosas no son nada”²⁴.

19 Esa fue en su momento la interpretación de G. DELLA VOLPE a favor del panteísmo eckhartiano, en su libro: *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, Licio Cappelli, 1930.

20 Cf. el libro de H. PASQUA que recoge además las interpretaciones más sobresalientes sobre Eckhart: *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006.

21 MAESTRO ECKHART, *Sermones* XXIX n. 304 en *Lateinische Werk*: LW IV, 270, 7ss.

22 Ver aquí el comentario de B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität, Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983, 92-93; y, escrito anteriormente, el artículo de R. HAUBST, “Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts”, en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, U. KERN (ed.), München – Mainz, Kaiser, 1980, 75-96.

23 M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München – Salzburg, A. Pustet, 1968, 15.

24 NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, c. 3. Para esta obra de Nicolás de Cusa utilizo la edición latino-alemana de L. GABRIEL (ed.), *Philosophisch-Theologische Schriften*, übersetzt und

A la vez, la visión creadora constituye el ser propio de lo finito, de tal modo que el Absoluto se hace visible en su ser mismo invisible. Quizá esta idea se halle expresada de modo más nítido en el *Dialogus de Possest*, lo cual además demuestra –tratándose de un escrito de 1460– que se trata de una tesis que ha recorrido toda la obra y el pensamiento de Nicolás de Cusa: “¿Qué es el mundo sino la manifestación del Dios invisible? ¿Qué es Dios sino la invisibilidad de las cosas visibles [...]? Por tanto, el mundo revela a su creador, de modo que éste pueda ser conocido; es más, el Dios incognoscible se manifiesta cognosciblemente en el mundo en espejo y en enigma”²⁵.

Quasi in speculo et in aenigmate: el mundo como un espejo en el que el hombre puede ver a Dios; imagen familiar en toda la filosofía clásica, especialmente en la que elaboraron los teólogos del medioevo, y central –tras el principio eckhartiano de la inefabilidad del ser de lo divino²⁶– en el Cusano. Por ese vital afán suyo de dilucidar “la accesibilidad o inaccesibilidad de lo que sea el Absoluto, su comprehensibilidad o incomprehensibilidad”, se ha escrito con razón hace poco que el punto de partida de la especulación del autor que nos ocupa, esto es, aquel desde el que “Nicolás de Cusa inicia su andadura es el texto de S. Pablo en su Epístola a los Romanos, I, 19-20: Las perfecciones invisibles de Dios, también su poder eterno y su divinidad, se han hecho visibles a la inteligencia, después de la creación del mundo, a través de las cosas creadas”²⁷.

Pero la presencia divina en las cosas, sin embargo, no implica nunca identificación de corte panteísta, sino que la teoría de la expresión que conlleva la *complicatio* y la *explicatio* muestra, fundamentalmente, la mutua pertenencia de Dios y el mundo, implicando la dependencia radical de éste último: “el mundo es la *explicatio*, el despliegue de lo que Dios ha producido en su unidad; el mundo consiste sólo en el desarrollo de la unidad en la multiplicidad; es la autoexpresión del Absoluto en la forma de una alteridad (*Andersheit*). Por

kommentiert von Dietlind und W. DUPRÉ, 3 vols., Viena, Herder, 1982, vol. 1, 334.

25 NICOLÁS DE CUSA, *El Possest*, parag. 72, en Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*, *El Possest*, *La cumbre de la teoría*, A. L. GONZÁLEZ (introducción, traducción y notas), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 19, Pamplona, Euns, 2008 (2ª ed. revisada); la traducción está realizada sobre la base de la edición de la Academia de Ciencias de Heidelberg: *Nicolai de Cusa. Opera Omnia, iussu et acutoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Hamburg, Meiner, 1973, XI, 2.

26 Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960: el libro entero trata del tema que aquí nos ocupa, pero es especialmente relevante para nuestro propósito el capítulo VI, “Imago in speculo”, 339-380: *Visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter*.

27 NICOLÁS DE CUSA, *El Possest*, 9 y 12. Nicolás de Cusa insistió desde su obra *La docta ignorancia* en que las cosas visibles son imágenes de las invisibles, donde el creador puede verse “a modo de enigma”: *creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate*, *De docta ignorantia*, I, c. 11.

ello el Cusano puede hablar del mundo como *Deus sensibilis*²⁸, sin que ello suponga, en un principio, destituir de su estatuto ontológico propio a lo finito. En este contexto no panteísta la relación de expresión entre la imagen (en sentido general, como *Bild* o *Abbild*) y el arquetipo (*Urbild*) ha de ser estimada como una relación de semejanza cuyos contornos están delimitados con mucha precisión y sin estar sujetos a modificaciones profundas²⁹. Y ello es así atendiendo del mismo modo a dos interpretaciones en parte divergentes; esto es, tanto si se aprecia que la semejanza es el resultado de una “efluencia” del Bien-Arquetipo, como si se juzga que es necesaria una “conversión” de la imagen hacia su principio. En ambos casos, como digo, el, por así decir, lugar ontológico de cada término está perfectamente fijado, pues el dinamismo entre los dos polos está determinado por el grado de participación, de filiación, que regula el movimiento (*anàbisis*) desde la finitud como diferencia al no-otro como identidad³⁰. En definitiva, el ámbito de lo finito solamente puede comprenderse de la compenetración recíproca de unidad y alteridad o de identidad y diferencia. Y, desde el Prólogo de la obra que tratamos, sin esta presencia las cosas (los entes) no podrían expresar su identidad en cuanto alteridad respecto de lo otro.

III. LO FINITO COMO MANIFESTACIÓN Y EL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD

Desde la obra *De visione Dei* y por lo alcanzado hasta ahora, pensamos ciertamente que lo finito puede ser entendido como “manifestación” de la identidad absoluta, y ello en cuanto hemos accedido a él como la “visibilidad” de aquella autoexplicación divina desde la *complicatio*. El problema radica –y en la misma obra se nos plantea como tal– en que si el Absoluto es el principio del ser, no puede serlo la alteridad, alteridad que representaría a lo finito en cuanto manifestación visible del invisible: *Alteritas igitur non potest esse principium essendi*³¹. Esta última –la alteridad o la diversidad– se halla en lo que conside-

28 E. METZKE, “Nikolaus von Cues und Hegel”, en *Kant-Studien*, 48 (1956-57), 220. Cf. A. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, en *Studia Philologica Valentina*, 10 / 7 (2007), 1-24.

29 Cf. P. SCHMIDT, “Das Urbild in der Philosophie des Nikolaus von Cues”, en *Eranos-Jahrbuch*, 18 (1950), 291-321.

30 Cf. R. JAVELET, “La réintroduction de la liberté dans les notions d’image et de ressemblance, conçues comme dynamisme”, en A. ZIMMERMANN (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, Berlin – New York, De Gruyter, 1971, 1-34. El autor alude a dos interpretaciones: una consideración teológica, que ve al arquetipo como *alfa* participable; y una consideración espiritual que lo ve como *omega* participable; a mi juicio, ambas se hallan presentes en el Cusano. Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Du non-autre. La guide du penseur*. H. PASQUA (traducción, prefacio y notas), Paris, Cerf, 2002.

31 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV, 58.

ramos mundo “fuera de Dios”. No obstante –insistimos–, siendo Dios la identidad máxima, parece no poder encontrarse un principio positivo para la alteridad que supone la finitud, sino que más bien, al pensar aisladamente lo finito, se nos presenta más como no ser que como ser, pues “en efecto, la alteridad se nombra a partir del no ser. Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra. Por lo tanto, la alteridad no puede ser principio de ser, ya que se denomina a partir del no ser. La alteridad, por consiguiente, no es algo. La causa de que el cielo no sea la tierra se debe a la misma infinitud, que abarca a todo ser”³². Nos preguntamos a continuación cómo resulta la comprensión de lo finito en cuanto manifestación o dependencia del principio del ser.

En cierto modo, la alteridad, aunque deba ser considerada como el elemento negativo en todo ser no absoluto³³, expresa sin embargo la circunstancia de que todo ente finito, en base a su unidad o identidad respectiva, *no* es lo otro y precisamente por ello puede pensarse como *otro*. En este sentido, la alteridad permite comprender la cierta consistencia ontológica en tanto que se reconoce su identidad como diferencia de lo demás: “Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra, se dice que es otra”³⁴.

Desde lo expuesto, puede entenderse que Nicolás de Cusa, siguiendo con el símil del espejo, sostenga que “Dios es todas las cosas”; pues, en la medida en que es su divino rostro el que está en ellas, puede verse en ellas como en un espejo, así como las criaturas pueden contemplarle en sí mismas. La criatura se asemeja a Dios, a la vez que las cosas son vistas, en su verdad, en el Absoluto, pero en un contexto de absoluta trascendencia que rebasa –a veces– la capacidad de comprensión de la mente finita. Desde la obra *De docta Ignorantia* Nicolás de Cusa advirtió lo problemático de la cuestión “¿Quién, finalmente, puede entender que Dios es la forma del ser y, sin embargo, no se mezcle a la criatura?”³⁵. Amigo de las comparaciones matemáticas, explica el Cusano que, así como no puede comprenderse que el ser de la línea curva sea por la recta infinita, “la cual no la informa como forma, sino como causa y razón, razón de la que no puede participar tomando una parte de ella, pues es infinita e indivisible”, tampoco puede entenderse “cómo varios espejos participan del mismo rostro de diverso modo: pues como no es el ser de la criatura, pues existe como espejo, es espejo antes de recibir el rostro de la criatura”³⁶. En Cusa, la idea de que una forma infinita (Dios) sea participada por distintos entes desigualmente,

32 *Íd.*

33 Cf. W. BEIERWALTES, “Identidad y Diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Eunsa, Pamplona, 2005, 149.

34 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV, 58.

35 NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, c. 2, L. GABRIEL (ed.), vol. I, 326.

36 *Ib.*

unida a la temática de la manifestación, lleva a considerar a los seres finitos como “resplandor” de la luz infinita, acercando de nuevo el símil de la luz a la metáfora del espejo³⁷ como anteriormente lo había hecho el maestro franciscano: “¿Quién hay que pueda entender cómo una forma infinita sea participada por diversas criaturas de modo distinto, no pudiendo ser el ser de las criaturas otra cosa que su resplandor, el cual no es recibido positivamente sino en cosas que son contingentemente diversas?”³⁸. Pero, permítasenos insistir, ese ser un “resplandor” no hace de las cosas meros reflejos o fulguraciones de la divinidad, o, continuando con nuestra metáfora, simples espejos sin consistencia propia; así lo delata de nuevo nuestro autor: “Es lo mismo quizá que si lo construido, que depende totalmente de la idea del artífice, no tuviera más ser que el de depender de quien tomara el ser y bajo cuya influencia se conservara, como la imagen de una forma puesta en el espejo, espejo que antes o después, por sí y en sí, no fuera nada”³⁹.

Desde el símil del espejo parecería que, o bien la criatura queda reducida a mero reflejo sin entidad, o bien que el Absoluto queda inmanente a la forma reflejada en él, como —se expresa el Cusano— si al mirarse en él la criatura “devolviese” al creador lo que Él ya es. Desde un principio, la posición de Nicolás de Cusa al respecto es nítida: el mundo es *imago representationis* creada, porque remite, como una imagen (*Bild*) reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar (*Urbild*) que El mismo; por ello el mundo entero es creado según la semejanza divina (*ad Dei similitudinem*). Más exactamente dicho: la creación material es una huella de Dios, poseyendo sólo la criatura espiritual una semejanza auténtica con el creador (*creatoris similitudo*): el hombre es una *imago imitationis creata*⁴⁰. Todo ello no significa en modo alguno que esa “imagen reflejada”, a la que acabamos de aludir como caracterización de lo finito desde la idea metafísica de manifestación, haga del

37 Se trata, como es sabido, de un intento presente en toda la obra *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura; Cf. al respecto: M. J. SOTO-BRUNA, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona, Eunsá, 1995.

38 *Ib.*

39 *Ib.*

40 A diferencia del Verbo, el Hijo, que es *imago aequalitatis genita Patris*. Cf. A. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”. A mi parecer, este tema está muy bien tratado por C. D’AMICO, “Nicolás de Cusa, ‘De Mente’: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, en *Patristica et Medievalia*, 12 (1991), 53-68; “Nicolás de Cusa, ‘De Sapientia’: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval”, en *Patristica et Medievalia*, 13 (1992), 107-120. El tema además ha sido abordado recientemente por A. KJEWSKA, “De ludo globi. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge”, en J. M. MACHETTA Y C. D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 157-164.

orbe creatural una mera “copia” –al estilo del platonismo más estricto⁴¹–; antes bien, lo que eso significa es la posibilidad de contemplar cómo los entes pueden hacer presente la presencia en ellos del rostro del Absoluto. Volkmann-Schluck ha precisado esto en términos muy concretos; así, cuando habla de la representación simbólica del mundo en Nicolás de Cusa sostiene: “desde el principio es necesario tener claro que *imago* no significa copia (*Abbild*) de un original (*Urbild*), sino expresión visible de lo que es invisible”⁴², donde expresar, frente a copiar, significa imitar y reproducir –hacer visible– la invisibilidad esencial del Absoluto, cuestión álgida en nuestro tema: “la invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado”⁴³. Y en lo que se refiere al ser creado o a la finitud, resulta que para que se dé la real existencia de la criatura no es suficiente la mirada de Dios, sino que es preciso que a ella se una la mirada de la criatura: “Pues cada cosa es en acto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese”⁴⁴, y así la presencia divina, en el símil del espejo, no alude sino a una visión de la verdad del propio ser de lo finito.

Verdad e imagen, en definitiva, se unen en la visión absoluta: “Mi rostro es verdadero rostro, por que tú, que eres la verdad, me lo ha dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”⁴⁵. Como se ha comentado al respecto: “El ver absoluto es, por tanto, el ver completo del ente finito, pero al mismo tiempo también el posibilitamiento de que *este* mismo vea desde sí y de que, por tanto, el ver absoluta sea visto *por él*, por lo finito. La mirada infinita del ver absoluto acompaña a la mirada finita, tal como la “icona dei” debía hacer claro al comienzo del *De visione Dei*”⁴⁶, y entonces se entiende perfectamente que el ser de la criatura es tanto el ver divino sobre ella como el ser visto del Absoluto por parte de la criatura; lo cual explica la tesis de lo finito como manifestación, esto es, como visión creada. En otras palabras, mediante esa mirada absoluta que constituye el ser en cuanto creadora, el Absoluto se hace visible, es aparición de lo Abso-

41 PLATÓN, *Timeo*, 30 c; donde declara que el universo de la multiplicidad ha sido constituido como “copia” “del más bello de los seres inteligibles”.

42 K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984, 25.

43 A. L. GONZÁLEZ, “Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, G. ARANDA, C. BASEVI Y J. CHAPA (eds.), Colección Teológica 82, Pamplona, Euns, 1994, 550.

44 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 47. Cf. K. KRAMER, “Gottes Vorsehung”, 230.

45 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV, 64.

46 W. BEIERWALTES, “Visio Absoluta”, 198.

luto, teofanía, pero en el modo de la limitación: *Quid [...] est mundus nisi visibilis dei apparitio*⁴⁷, y en esa limitación aparece a la vez la diferencia.

IV. ESPEJO, MANIFESTACIÓN E IMAGEN EN DE VISIONE DEI

“El ser de la criatura es, igualmente, tu ver y tu ser visto”⁴⁸, y por ello se da la circunstancia de que todo es en Dios. Entonces, considerada desde el Absoluto, la criatura no puede ser otra: “Tu único concepto, que es también tu Verbo, complica todas y cada una de las cosas. Tu Verbo eterno no puede ser múltiple ni diverso, ni variable ni mutable, porque es la eternidad simple”⁴⁹, y tal simplicidad eterna es diferencia absoluta, que el Cusano piensa como “más allá del muro de la coincidencia de los opuestos”⁵⁰. Al resaltar entonces la trascendencia y la diferencia divinas, la criatura no puede sino ser pensada como siendo en el Absoluto creador: “El salir de ti la criatura es el entrar de la criatura en ti y explicar es complicar”⁵¹.

Puede deducirse de lo anterior que la criatura, pensada como alteridad pura, no es, y que solamente puede ser en la medida en que esa alteridad es entendida como manifestación de la visibilidad del creador en el mundo. Esta tesis salvaría el problema que recorre nuestro capítulo XII: “¿Cómo entonces creas cosas distintas de ti?” (49). Es verdad que Dios está sobre todo concepto, es la infinitud que lo contiene todo sin alteridad, unidad absoluta donde toda multiplicidad se halla reunida. A la vez, es el fundamento de toda entidad. Pues bien, si el mundo creado se presenta como el desarrollo de lo que está complicado en Él, puede sostenerse que lo finito es *explicatio Dei*, y esta vez en el sentido preciso de que todo lo que es imagen divina, reflejando a Dios de un modo concreto., y esta vez en el sentido preciso de que todo lo que es imagen divina, reflejando a Dios de un modo concreto⁵²: “A veces te me presentas de tal modo que pienso que tú ves en ti todas las cosas, como si fueses un espejo vivo en el que todo reluce”⁵³, y eso en que todo reluce no es sino la multiplicidad des-

47 NICOLÁS DE CUSA, *El Possest*, 72, 61.

48 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, X, 40.

49 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, X, 41.

50 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 45: “Vuelvo de nuevo para intentar encontrarte más allá del muro de la complicación y de la explicación”.

51 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 46.

52 Cf. Ch. HUMMEL, *Nikolaus Cusanus. Das individualitätsprinzip in seiner philosophie*, Bern-Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1962, 37ss.; E. HOFFMANN, “Das Universum des Nikolaus von Cues”, en *Cusanus-Studien*, I, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1930, p. 16.

53 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 48.

plegada desde la unidad primera. Ese despliegue no hay que entenderlo desde el emanacionismo neoplatónico, sino que implica realmente una creación de la nada por parte de Dios. Más bien, aquí el símil del espejo nos permite comprender con neta claridad que la diferencia no existe en la identidad absoluta ni “antes” ni “después” de la creación.

Ciertamente, Dios, en cuanto creador, es el poder que explica: “Cuando te encuentro como el poder que explica, salgo”⁵⁴. En su interés de no introducir la diferencia en el Absoluto, Nicolás de Cusa señala a menudo que Dios complica todas las cosas sin alteridad⁵⁵. La explicación entonces que expresa la creación del mundo es entendida en *De visione Dei* como la visión que Dios tiene del mundo y, en consecuencia, como el ver de la criatura al creador, o la dependencia del otro respecto del no otro⁵⁶: “Porque una cosa es en tanto que tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser”⁵⁷. El acto de ver de Dios y la mirada de lo creado dirigida hacia el Absoluto permite la visibilidad o manifestación del Dios “escondido” e “invisible”. Permítaseme citar de nuevo el texto clave al respecto “De este modo, Dios mío, eres a la vez invisible y visible: invisible eres como tú eres; eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío invisible, eres visto por todos. Eres visto en toda visión por todo el que ve; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobresaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible y en todo acto de visión”⁵⁸. Como se ha escrito al respecto: “Dios se ve en la criatura, la criatura se ve en Dios. Sin esta visión de Dios no habría creación. Todo lo que es, es gracias a la mirada de Dios. [...] Así, el principio puede ser origen sin ser principiado, el no-otro puede engendrar a los otros sin alterarse. En tanto que principio, el no-otro permanece anterior a lo otro que es siempre posterior”⁵⁹. En efecto, por un lado, desde el capítulo III del *De visione Dei* Nicolás de Cusa ha establecido que “Todas las cosas que se predicán de Dios no difieren realmente” (8), pero, a la vez ha dejado claro que Dios es el creador de todas las cosas: ¿qué significa entonces la diferencia de las cosas respecto del creador?⁶⁰

Como se ha anunciado, el principio del ser, conceptualizado como un acto de ver, no puede, en rigor, como principio de diferencia real en las cosas. El

54 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 45.

55 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV.

56 Cf. H. PASQUA, “Préface”, en NICOLÁS DE CUSA, *Du non-autre. Le guide du penseur*, 25; Nicolás de Cusa desarrolla esta idea en *De visione Dei*, c. 10.

57 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47.

58 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47.

59 H. PASQUA, “Préface”, 26.

60 Cf. W. DUPRÉ, “Das Bild und die Wahrheit”, en *Das Sehen gottes*, I. c., 135ss.

capítulo X de la obra de 1453 que nos ocupa hace pensar más bien que la manifestación que supone lo finito es solamente un despliegue del *idem*: “Lo absolutamente mismo o uno se despliega a sí mismo en sí mismo. Este despliegue constituye ciertamente relacionalidad, pero no diferencia real”⁶¹. ¿Se trataría entonces la creación de una *processio sine processione*, o sea de una explicación inmanente o *processio interior*? El capítulo XII de *De visione Dei* parece responder con rotundidad a esta cuestión. Dios crea realmente de un modo tal que, comunicando el ser a todo, queda sustraído a todo (*maneas absolutus*): “Tu crear es, en efecto, tu ser. Crear y al mismo tiempo ser creado no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas. [...] Llamar al ser a las cosas que no son es comunicar el ser a la nada. Así, llamar es crear; comunicar, es ser creado”⁶². Y aunque Dios está más allá de su denominación como creador (XII, 5: “No eres, pues, creador, sino infinitamente más que creador”), y no puede ciertamente explicarse desde el mundo, lo cierto es que se manifiesta visiblemente cuando la criatura se comprende desde la visión: es vista por el Absoluto y su verse es ver al que la ve. Para explicar esto Nicolás de Cusa recurre frecuentemente al símil del espejo.

Dios en efecto aparece en la obra como “el espejo vivo de la eternidad”, que es “la forma de las formas”, y: “cuando alguien mira en este espejo, ve su propia forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en el espejo es la figura de su propia forma, porque así sucede en un espejo material pulimentado; sin embargo, es verdadero lo contrario, porque lo que ve en el espejo de la eternidad no es la imagen, sino la verdad, de la que el mismo espectador es imagen. Por tanto, la imagen en ti, Dios mío, es la verdad, y el modelo de todas y cada una de las cosas que son o pueden ser”⁶³.

De la cita anterior deducimos que Nicolás de Cusa invierte en el fondo la metáfora especular. Es decir, el reconocimiento de la criatura en su ser de tal requiere, no tanto mirarse a sí misma en la forma de una autorreflexión subjetiva; sino que supone mirarse en Dios, que es el espejo vivo. Entonces, puesto que el Absoluto es y contiene en sí toda verdad, devuelve a la criatura el reflejo de su propio ser divino. La criatura entonces ve a la vez a Dios y así misma en su verdad. Esa verdad de la criatura no es una imagen reflejada en un “espejo material pulimentado”, sino que es la propia idea eterna y divina, según se nos explicaba en el capítulo X desde la teología del Verbo.

Si Dios es “espejo vivo” la criatura es entonces “sombra viva” que se ve a sí misma en aquel, recibiendo de él lo que es, pudiendo la forma de las formas

61 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*, 191.

62 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 49.

63 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV, 63.

manifestarse a cada criatura de modo diferente, esto es, según la verdad de la imagen de cada una: “Puesto que yo soy una sombra viva y tú eres la verdad, considero que la verdad cambia con el cambio de la sombra. Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera de modo tal que eres el modelo. [...] Mi rostro es verdadero rostro, porque tú, que eres la verdad, me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”⁶⁴. La manifestación es entonces distinta según la imagen del que se mira en el espejo; pero, además, la verdad de la imagen se halla en el modelo, que se manifiesta en ella y de modo diferente en cada uno.

Sostener, tras lo alcanzado hasta ahora que lo finito es una manifestación del infinito –desde la obra *De visione Dei*– significa propiamente que la mirada de lo finito hacia Dos hace que cada ente finito se vea en el Absoluto como en un espejo que le devuelve la verdad eterna de su ser, que se vea como él mismo es y fue eternamente concebido, pues ve su verdad en el modelo. Al mismo tiempo, el símil especular nos muestra con claridad la eterna inmutabilidad del Absoluto.

Desde las anteriores consideraciones, puede confirmarse que el símil del espejo, en el nervio mismo de su significado metafísico, es el adecuado para caracterizar la entera *Weltanschauung* del Cusano. En última instancia –como ya hemos apuntado y en las palabras del propio Nicolás de Cusa– todas las criaturas son “varios espejos” que “participan del mismo rostro de diversos modos”⁶⁵; donde el ser espejo no tiene una función meramente alegórica, sino que permite captar la entidad de un modo más complejo que el que nos ofrece el concepto. Aquí quiere decir que cada cosa, procediendo esencialmente de un principio esencialmente metafísico del que deriva toda su realidad, traduce y manifiesta ese principio a su manera y según un orden de existencia.

La imitación y reproducción del Principio que supone la expresión y que, a su vez, presupone la “inmanencia” del Absoluto en lo relativo y contingente, no puede, en el Cusano, derivar en el panteísmo. En efecto, el que es Uno permanece siempre como lo inexpresable y anterior a todo lo visible manifestado en este mundo; en este punto se pone de nuevo de manifiesto el doble aspecto de ocultación y de desocultación que lleva aparejado la idea de expresión o manifestación: “El mismo principio existe de modo inexpresable por encima de todos los opuestos y de las cosas expresables, compruebo que es anterior simul-

64 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV, 64.

65 *De docta ignorantia*, II, c.2. L. GABRIEL (ed.), VOL. I, p. 326: “ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab-esse, cum sit ipsum, sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat”.

táneamente al máximo y al mínimo, superpuesto sobre todas las cosas que puedan expresarse⁶⁶. La manifestación y lo manifestado no coinciden aquí; fuera de todo posible inmanentismo, lo finito remite al Infinito como a lo “indesignable”. El mundo, es, en definitiva, la figura de lo infigurable y la designación de lo indesignable. El mundo sensible es figura del mundo insensible, y el mundo temporal es figura del eterno e intemporal. El mundo figurativo es imagen del mundo verdadero e infigurable; porque lo que se manifiesta en el mundo es lo que el Absoluto ha visto en sí mismo, y lo exterioriza en el mundo *quasi pictor*: “Tú, señor, que lo haces todo para ti mismo, has creado todo este mundo por causa de la naturaleza intelectual, como si fueses un pintor que mezcla diversos colores, para por último poder pintarse a sí mismo, y tener una imagen propia, en la que pueda tener su propia complacencia y su arte encuentre reposo; y aunque el pintor es uno y no es multiplicable, sin embargo procura multiplicarse del modo en que le es más posible, es decir, en una imagen parecidísima⁶⁷.”

Finalmente, lo finito aparece en su verdad, primero, en cuanto manifestación visible del que es invisible, y, después, porque al mirarse en Aquel del que procede toda verdad, se ve a sí mismo en cuanto certera y real manifestación: “Por tanto, todo rostro que puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de cómo es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo⁶⁸.”

V. VERDAD E IMAGEN

En Nicolás de Cusa la verdad de la imagen se halla, ciertamente, en el modelo, lo cual no significa que la primera se reduzca a ser copia o modelo, o, incluso, solamente *explicatio* en el sentido de despliegue o caída: “La imagen no es representación o copia, ya que no es *explicatio* del modelo”, o sea, no es solamente una reproducción del ejemplar⁶⁹. En efecto, pensar el origen absoluto

66 NICOLÁS DE CUSA, *De Principio*, L. GABRIEL (ed.), vol. II, 252. Para esta obra utilizo la traducción de NICOLÁS DE CUSA, *El Principio*. M. A. LEYRA, (introducción, traducción y notas), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 14, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, 42; véase ahí la nota 47 explicando algunas de estas ideas. Ver la edición de A. L. GONZÁLEZ, Eunsu, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2013.

67 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XXV, 116. Cf. El comentario a esta idea en: G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, H. SCHNARR (ed.), Münster, Aschendorff, 1995; G. VON BREDOW, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (‘Mens viva dei imago’)”, 99-110.

68 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, VI, 18.

69 A. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, 14.

del ser y su creación una concepción solamente representativa de lo creado (de otro modo no sería posible la *visio facialis*).

El capítulo XIII del *De visione Dei* señala la infinitud divina, lo cual hace a Dios “inaccesible, incomprehensible, innombrable, inmultiplicable e invisible” (52). Él es el fin de sí mismo, y a la vez “no podemos no admitir que existan seres finitos; del mismo modo que no podemos no admitir que no existe el infinito”⁷⁰, problema que solamente se resuelve desde la doctrina de la coincidencia de los contrarios.

La alteridad entonces que supone la criatura se comprende de modo cabal “en la unidad que es sin alteridad, porque es unidad, igualmente la contradicción en la infinitud es sin contradicción, puesto que es infinitud. La infinitud es la misma simplicidad; la contradicción no existe sin alteración. Pero la alteridad es la simplicidad sin alteración, porque es la misma simplicidad”⁷¹. Y es que la infinitud absoluta lo incluye y lo abarca todo, “complica todas las cosas sin alteridad”⁷². ¿Dónde entonces podría encontrarse la alteridad fuera de la complicación absoluta?⁷³.

Para concluir, diremos, con R. Haubst⁷⁴ que el concepto de manifestación como modo de aprehensión de la finitud remite a una idea típicamente cusiana, que consiste en comprender la creación como una *Imago imitationis creata*, de modo especial el ser humano. Según esta tesis, el concepto de representación, en un sentido estrictamente metafísico, explicaría bien el significado de lo finito como manifestación del infinito; y ello en la medida en que esa manifestación se entiende como procedente de un acto de creación, y entonces la representación no significa sino la criatura hace en ella presente al creador.

Diremos finalmente que Si la filosofía quiere abordar racional e íntegramente el estudio de la finitud en el marco de una metafísica creacionista, ha de investigar el significado de la *analogia entis*. Seguramente deberá partirse de la condición creatural de lo finito, lo cual realza sus límites y su entidad ontológica. Después, habrá de estudiarse la condición relacional de la finitud, la cual justamente destaca su identidad, y ello frente a una noción posmoderna de identidad como diferencia (Deleuze). Y entonces, hablar de la relación Dios-criatura, no ha de significar el poner a Dios y a la criatura en un mismo plano, el del ser, donde ambos extremos convendrían. El *ex nihilo* de lo finito enseña

70 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIII, 53.

71 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIII, 54.

72 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV.

73 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV, 58.

74 R. HAUBST, “Wort und Leitidee der ‘Repraesentatio’ bei Nikolaus von Kues”, en A. ZIMMERMANN (ed.) pp. 39-162

la distancia infinita que media entre el ser creado y el Creador, a la vez que la dependencia de la criatura respecto de Dios. El filósofo Fernando Inciarte expresó estas ideas de un modo magistral en el siguiente texto: “Dios y la criatura aparecen como inconmensurables entre sí, en el sentido de que no hay un ser que sea común a ambos en ninguna acepción. La criatura es nada por sí misma no sólo en el sentido de que ha sido creada. Más bien es de tal forma que el ser de la criatura se agota como *ser creado*. El *ser creado* ya no es visto como un accidente de la criatura, sino como todo su ser. La criatura no es nada sólo porque haya sido creada. No es algo, ya sea esto o aquello, árbol, montaña o cualquier cosa, y además creada, sino que no es nada fuera de su ser creado. Por tanto, la criatura es sólo porque continuamente huye de la nada en la que recaería si no fuera creada de modo incesante. En esa medida, la criatura está siempre al principio y no abandona nunca el origen, puesto que consecuentemente no es otra cosa que criatura del creador”⁷⁵.

La alteridad entonces que supone la finitud proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Absoluto, el cual es la máxima identidad. La manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición, y que lo producido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad con respecto de su origen. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud. Se trata entonces de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Esa imitación no significa que el mundo creado represente a Dios como un icono, o que la esencia divina deba ser considerada como un modelo extrínseco, sino que significa que la criatura finita participa del ser divino de un modo tal que le permite asemejarse a Él activamente. La participación no supone así un descenso del ser divino, sino más bien un ascenso de la criatura hacia el Logos divino.

75 F. INCIARTE, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* L. FLAMARIQUE (ed.), col. Cátedra Félix Huarte, Pamplona, Eunsa, 2004, 82.

VI. CREACIÓN Y MANIFESTACIÓN EN ERIÚGENA. CLAVE GNOSEOLÓGICA

Como ha señalado G. Allegro, la cultura y la civilización medieval se mueven –desde san Agustín– en la compleja y, en cierto modo, desconcertante dialéctica propia del mensaje cristiano; la cual, en términos de conocimiento, se centra en la fórmula paulina: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (Cor., 13, 2). Esta fórmula expresa el motor de la gnoseología medieval y manifiesta el carácter del pensar cristiano que, junto a lo que supone la teofanía de Cristo, enseña la unión de lo divino y lo humano y concibe la historia humana como el explicarse de la acción divina en la realidad del cosmos. Tal consideración representa el vértice de la especulación eriugeniana y significa en su obra asimismo la conjunción de Dionisio Areopagita y San Agustín⁷⁶.

Desde esta perspectiva, W. Beierwaltes ha señalado en nuestros días que su obra fundamental, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, significa exactamente el interés especulativo de Escoto Eriúgena; el cual se resume en el interés de fundamentar argumentativa y racionalmente la verdad de la *doctrina christiana*⁷⁷. En este sentido, Eriúgena no cuestiona la existencia del Fundamento o del Absoluto, antes bien, partiendo de Él, del origen, pasa a explicar la estructura y el sentido del mundo y de la actividad humana en él como una *explicatio* del primer origen: *teophania* es el término que resume su metafísica, pero también es la noción que sintetiza su teoría del conocimiento humano sobre el Absoluto⁷⁸; de ahí la distinción establecida entre la consideración de la naturaleza en la eternidad del Verbo, y su consideración desde la temporalidad que constituye el mundo creado⁷⁹.

76 Se trata además esta de una consideración que aleja a Eriúgena de las *teosofías* idealistas, según las cuales la historia es el resultado de la autoconstitución del Absoluto en lo finito, mediante y a través del proceso temporal.

77 Cf. W. BEIERWALTES, “Vorwort”, en *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, 7.

78 La metafísica eriugeniana del *Periphyseon* subraya la ausencia de ese proceso temporal en las acciones divinas *ad intra*. De ahí su distinción entre: *tempora secularia* o *temporalitas mundo*, y *tempora aeterna*; haciendo claramente referencia este último término a la ausencia de temporalidad propiamente dicha en lo que Eriúgena determina como “autoconstitución” del Absoluto. Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, II, 72-73, ed. crítica de SHELDON, I. P. – Williams (con la colaboración de BIELER, L.), en: *Scriptores Latini Hiberniae*, vols. VII, IX y XI, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, 1972, 1981 (libros I-III); libros IV-V: *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. MIGNE, PL, Tomo 122, H. J. FLOSS, Paris, 1853.

79 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, III, 76 (PL 640 D): “Sed quia una eademque rerum Natura aliter consideratur in aeternitate Verbi, aliter in temporalitate constitui mundo”.

En este contexto, Escoto Eriúgena se ha esforzado de un modo decisivo por subrayar el aspecto cognoscitivo de la fe. En efecto, en el ámbito del pensamiento griego con el que dialoga el filósofo irlandés, la filosofía se presentaba –ya en Platón– como búsqueda de la verdad, esto es, de Dios y del hombre, dentro del, por así decir, *maremagnum* de las confusiones y de las pasiones humanas. Eriúgena, como filósofo cristiano, se encontró ante el dilema que suponía el discurso de la fe o el discurso de la razón. La filosofía griega no había tenido este problema, pues en el propio Platón, la creencia (*pístis*) era el género más bajo de conocimiento. Pero el cristianismo había dado al hombre este nuevo instrumento de verdad, la fe, implícita en la misma Revelación, que no podía ya parangonarse en modo alguno con la noción griega de *creencia*. Aceptar el contenido de la fe podía entonces significar el abandono del instrumento del cual está dotado naturalmente el ser humano en su labor de desvelar el sentido último de la realidad, la razón. El dilema entre fe y razón fue grande para los pensadores cristianos: como cristianos, no podían dejar la fe; como seres humanos, no podían renunciar a elemento racional que constituye su propia esencia.

Ante ese dilema, Eriúgena, recogiendo la síntesis agustiniana establece decididamente la unidad de fe y conocimiento racional, en razón de la identidad de su objeto: Dios o el Absoluto: “¿Qué otra cosa es tratar de la verdadera filosofía, sino (tratar) de la verdadera religión, la cual versa sobre la máxima y principal causa de toda, Dios? (...). Se concluye pues que la verdadera filosofía es la verdadera religión, o, viceversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía”⁸⁰. Tal unidad se revela en su obra como una amplia conquista cognoscitiva⁸¹, en el sentido de que considera que no basta, sin más, la verdad contenida en la Revelación, objeto de la fe, antes bien, se hace necesario –dada la esencial constitución racional humana– una, por así decir, ulterior conquista de la verdad, una expresión racional de la misma, que es tarea propia del filosofar. Así, si por un lado es cierto en Eriúgena que no es posible un ejercicio autónomo de la razón: “Aquello que no podemos probar con la autoridad de la Escritura ni con la de los Padres, no debemos acogerlo como doctrina segura con respecto a la naturaleza; sería de hecho algo temerario”⁸²; por otro lado, no es menos cierto que la autoridad de la Escritura no podría ser reconocida como tal por el ser humano si no es en relación a una *ratio*. La argumentación eriugeniana al respecto consiste en insistir en la fuerza y en el valor de la razón (la cual *imperat, edocet, invitat atque coartat*⁸³), y, a la vez, en señalar que, de

80 JUAN ESCOTO ERIÚGENA *De Praedestinatione*, (PL, 122, 357-358).

81 Cf. M. DAL PRA, *Scoto Eriugena*, Milan, Fratelli Bocca Editore, 1951, 67ss.

82 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, IV, (PL 762 C); Cf. *id.*, III, 262 (PL 723 A).

83 Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, I, (PL 480 A).

hecho, la felicidad humana no consiste sino en el conocimiento de la verdad, siendo su miseria la ignorancia de la misma: “No hay muerte peor que la ignorancia de la verdad, ninguna vorágine es más profunda que la de dar aprobación a cosas falsas como si fuesen verdaderas, lo cual es propio del error”⁸⁴.

La *ratio* cumple aquí justamente su papel: se presenta como exigencia de justificación de la fe, como mediación para hallar el fundamento racional de la fe. El contenido de la fe es anterior, y se presenta entonces como preparación para el conocimiento. La fe cumple desde ahí el papel de una acción que, activando al entendimiento, le empuja a la comprensión, cuyo ejercicio inquisitorio debe descansar al final en la contemplación, propia del *intellectus* o tercer grado de conocimiento. La *ratio* es así una mediación cognoscitiva en orden a la contemplación del objeto de la fe y en esa misma medida no puede ser autónoma con respecto de la misma. La *ratio* se mueve en Eriúgena en el contexto de la fe, en el sentido de que —ha escrito Dal Para— “la búsqueda racional es para él elemento integrante del quehacer religioso; dedicarse a tal investigación significa concretar la propia *pietas*”⁸⁵. La inquisición que supone la razón no es así un *plus* que se añada a la fe, sino que Eriúgena le atribuye una importancia decisiva en orden a la felicidad última de la persona. Sólo en este sentido puede entenderse, a mi juicio, la siguiente afirmación: *Nemo intrat in celo nisi per philosophiam*⁸⁶, y no en el sentido de la ulterior racionalización spinozista.

A su vez, la mediación cognoscitiva que supone el ejercicio de la razón, obtiene su acabamiento en la exteriorización del pensamiento, esto es en el lenguaje. El lenguaje como exteriorización del pensamiento es la *vox* exterior que expresa la *vox* interior (*verbum*, *animus*). La palabra interior y la palabra exterior se corresponden aquí con el binomio oculto-manifiesto, o invisible-visible. La palabra expresada es interpretativa o mediadora del espíritu: “Es entonces la voz intérprete del alma. Pues todo lo que con anterioridad el alma piensa y ordena de modo invisible, lo profiere mediante la voz sensible”⁸⁷.

En analogía con la encarnación de la Palabra de Dios, en la que el Dios invisible e inaccesible se manifiesta, mediante las palabras humanas el pensamiento se hace comprensible fuera de sí mismo. Pero, como ha señalado

84 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, III, 98 (PL 650 A).

85 M. DAL PRA, *o. c.*, 97.

86 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Annotationes in Marcianum Capella*, 57, 15. Ed. de B. HAURÉAU, *Le commentaire de J. S. E. sur Martianus Capella*, en “Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque impériale”, Paris, 1862, XX, 2.

87 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Commentaire sur l’Evangile de Jean*, E. JEAUNEAU (Introducción, texto crítico, traducción, notas et índice), Sources chrétiennes 180, Paris, Cerf, 1972, libro I, c. XXVII, 72-74. (PL 304 B). Cf. E. BEIERWALTES, “Zu Augustins Metaphysik der Sprache”, *Augustinian Studies*, 2 (1971), 179-195, la referencia a S. Agustín: *Sermo* 288, *De voce et verbo* (PL 38, 1302-1308); JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, III, 58 (PL 633 B).

W. Beierwaltes tal exteriorización no supone nunca en el pensar eriugeniano una separación de lo exterior y lo interior; antes bien, la posibilidad misma de la expresión de la verdad en el lenguaje supone que éste permanezca unido al pensamiento interior que lo ha generado: “*visibilium interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit*”⁸⁸.

En este proceso explicativo, Eriúgena avanza decididamente en el camino del conocimiento humano, centrándose posteriormente en el propio sujeto del conocimiento, esto es, en el pensamiento interior. Es en efecto su antropología de la persona como *imago Dei* la que en última instancia permite comprender el valor del esfuerzo de la razón en la conquista de la verdad y del conocimiento del Absoluto. Efectivamente, desde su doctrina de la iluminación y del *intellectus* como máximo grado de conocimiento, advierte que el conocimiento humano de la verdad, así como su expresión, no es posible sino porque el alma humana se halla radicalmente fundada en Dios o el Absoluto. Basándose en *Mateo*, 10, 20⁸⁹, advierte que el hombre, desde su radicación en la fe, no pronuncia ni piensa sino aquello que Dios mismo —el Espíritu— dice a través de él. Dios aparece así como la luz del mundo inteligible que se hace comprensible a través de un conocer humano iluminado: “Así como el aire, que no luce por sí mismo y al que se le ha atribuido el nombre de tinieblas, es capaz de recibir la luz del sol, así nuestra naturaleza que, considerada en sí misma, es una sustancia de tinieblas, es sin embargo capaz de recibir la luz de la sabiduría. Pero el aire, cuando participa de los rayos del sol, no luce por sí mismo; es el esplendor lo que se manifiesta en él, de tal modo que, sin perder la oscuridad de su naturaleza, recibe una luz que viene de fuera. Lo mismo ocurre con nuestra naturaleza dotada de razón: cuando posee la presencia del Verbo de Dios, conoce las realidades inteligibles y a Dios mismo, no por sus propias fuerzas, sino gracias a la luz divina”⁹⁰. En otras palabras, su comprensión del conocimiento humano se halla íntimamente relacionada a la comprensión de la propia religiosidad de la persona humana⁹¹.

Desde esta perspectiva, cabe entender que la presencia de Dios en el alma es justamente aquello que hace al ser humano capaz de conocer a Dios. Ello

88 Cf. W. BEIERWALTES, “Sprache und Sache. Reflexionem zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache”, *Eriúgena. Grundzüge*, o. c., 59.

89 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, I, 76 (PL 522 B): “Non vos estis qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus patris qui loquitur in vobis veritatem de me (...)”.

90 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Homilia in Prologum S. Evangelium secundum Joannem*, Introducción, texto y notas de JEAUNEAU, E., *Sources Crétiennes*, 151, Cerf, Paris 1969, XIII (PL 290 C-290 D).

91 Cf. A. KJEWSKA, “The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian”, en *Johannes Scottus Eriúgena. The Bible and Hermeneutics*, G. GAN RIEL, C. STEEL y J. MCEVOY (eds.), Lovaina, University Press, 1996, 173-193.

se hace máximamente manifiesto cuando el ser humano se conoce a sí mismo: en el acto de autoconocimiento, el hombre no se encuentra a sí mismo, sino al Absoluto⁹². El conocimiento de sí aparece entonces como inseparable del conocimiento del Absoluto; en Eriúgena, este proceso cognoscitivo se cumple en forma de círculo: el intelecto divino posibilita el inicio del autoconocimiento humano, pero este adquiere su cabal cumplimiento en el conocimiento de Dios. Se completa así el retorno de todo lo condicionado y lo finito a su principio trascendente: se trata de la *teophania* del *exitus* y del *reditus*. Dios se presenta entonces tanto como sujeto y objeto de la búsqueda de su propia verdad que supone el conocer humano: cuando se encuentra, no se halla al sujeto que busca, sino a lo buscado: “*Nam si invenitur, non ipse, qui quaerit, sed ipse qui quaeritur, et qui est lux mentium invenit*”⁹³. El movimiento *ad interiora* se completa con el movimiento *ad superiora* ⁹⁴; “en estas condiciones, el alma, imagen de Dios, retorna a Dios, y el cuerpo, imagen del alma, retorna al alma. La imagen reproduce en su estructura misma la unidad divina de la cual participa”⁹⁵.

Ahora bien, en el término de este proceso, Dios aparece sobre todo como luz, como objeto de contemplación, pero no ya de discurso racional; aparece como inefable e inenarrable. De ahí la conocida doctrina eriugeniana de que de Dios solamente puede hablarse tranlativamente o metafóricamente: *nihil de Deo proprie posse dici*. La teología negativa se completa así con la teología afirmativa, la cual a su vez, no puede expresar al Absoluto dentro de los límites que supone el pensamiento conceptual, y tiene, por lo tanto, que recurrir a la *similitudo* y, por lo tanto, siempre inadecuadamente: desde la doctrina de la *teophania*, el mundo no es comprensible sino como *divina metaphora*⁹⁶. De hecho, si una expresión adecuada fuera posible acerca del Absoluto, ello implicaría la total autorrevelación de Dios en el mundo, concepción totalmente ajena a la trascendencia eriugeniana y que impide considerarle en modo alguno (*à la lettre*) como precursor del panteísmo; sino más bien como una clave de comprensión en el camino que lleva a Nicolás de Cusa.

92 “*Nam non solum nos ipsos non prohibemur, verum etiam iubemur quaerere dicente salomone: Nisi cognoveris ipsum, vade in vias gregum*”, JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, V, (PL 941 B). “*Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit, qui est intellectum omnium (...) quomodo dici poterit, se ipsum plane intelligere, dum non intelligit omnium intellectum, adeoque nec sui ipsius?*” (*id.*, C).

93 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, II, 23 (PL 533 B); Cf. *id.*, 104, (PL 512 B).

94 Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, IV (PL 855 B); *id.*, V (PL 970 D-971 A).

95 C. RICCATI, ‘*Processio*’ et ‘*explicatio*’. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1983, 133-134.

96 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, I, 62 (PL 453 B).

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

JESÚS DE NAZARETH: ¿CÉLIBE?, ¿CASTO?, ¿VIRGEN? UN INTENTO DE RESPUESTA

JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, CSSR

RESUMEN

El presente artículo intenta hacer la distinción entre lo que es el celibato, la castidad y la virginidad a partir de la persona de Jesús de Nazareth. Se trata de una distinción que se ha ido perfilando a lo largo de la historia del cristianismo; en un principio se emplearon tres términos indiferenciadamente (celibato, castidad, virginidad); solo posteriormente se ha hecho la diferencia de cada uno de ellos. ‘Celibato’ es fundamentalmente una norma canónica de la iglesia para los candidatos al ministerio presbiteral; ‘castidad’ corresponde mejor a una visión filosófica en contra de la incontinencia sexual; finalmente, ‘virginidad’ aparece como un valor teológico-religioso que propuso Jesús de Nazareth a algunos de sus seguidores a través de su vida y su enseñanza. La virginidad es la disposición de total consagración, como Cristo, al servicio del Reino de Dios.

Palabras clave: Celibato, castidad, virginidad, eunuco, vocación, consagración, signo, reino, Cristo.

ABSTRACT

This article tries to make the distinction between what is celibacy, chastity and virginity from the person of Jesus of the Nazareth. All is about distinction which has been refined over the history of Christianity; initially, three terms undifferentiated were used (celibacy, chastity, virginity); only afterwards they gave out the difference of each one of them. ‘Celibacy’ is one of the most basic and essential church canon law for candidates to the priesthood; ‘chastity’ corresponds better to a philosophical view against sexual incontinence; finally, ‘virginity’ appears as a theological-religious value that Jesus of Nazareth proposed to some of his followers through his life and teaching. Vir-

ginity is the provision of total consecration, like Christ himself, to serve the Kingdom of God.

Keywords: Celibacy, chastity, virginity, eunuch, vocation, consecration, sign, kingdom, Christ.

INTRODUCCIÓN

No es frecuente encontrar en la literatura bibliográfica títulos que aludan a Jesús de Nazareth célibe¹, o casto² o virgen³... Cada uno de estos adjetivos tienen igual significado?. A primera vista, parece que sí; sin embargo, internándose en la historia de cada término, hay diferencias significativas. Algunos autores se refieren sencillamente a la sexualidad de Jesús en general⁴. Todavía más: otros estudiosos al referirse a la afectividad y vida religiosa no hacen mención alguna a la sexualidad en la persona de Jesús de Nazareth⁵.

El silencio en torno a la sexualidad en la persona de Jesús de Nazaret se debe atribuir a diversos factores: en primer lugar, al considerarse la sexualidad como algo deshonesto, incluso pecaminoso, se comprende que no se le atribuya a Jesús la condición humana sexual; el apóstol Pablo había escrito a propósito de Jesús que “se humilló a sí mismo haciéndose semejante al hombre menos en el pecado” (Fil. 2,8); en segundo lugar, estando la sexualidad sometida a tantos vaivenes de pensamiento, no se quiso implicar la persona de Jesús en tales discusiones; en tercer lugar, todavía hoy parece atrevido aplicarle a la persona de Jesús la condición sexual, cuando algunos directores de films (*La última tentación de Cristo*) han entrado en esta temática, o la obra de W. Phipps, *Was Jesus married? (se casó Jesús)* 1970.

1 Cf. F. SÁNCHEZ-MARCO, “El celibato de Jesús”, en *Sal Terrae*, 76/5 (1988), 381-396; J. J. BARTOLOMÉ, “Eunucos a causa del Reino (Mt. 19,12). El celibato en cuestión”, en *Salesianum*, 68/2 (2006), 250-287.

2 Cf. J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, Madrid, S. Pablo, 1999, 182-191: “La castidad, otro nombre para la integración creativa de la sexualidad en la dinámica del Reino”; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 151: “sobre la castidad”; V. M. MUÑOZ R., *Seguimiento de Jesús y consagración apostólica*, Barranquilla, Artes Gráficas, 2004, 19-52: “Castidad”.

3 Cf. S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, Madrid, Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1983: “La virginidad de Jesús de Nazareth”; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 152: “sobre la virginidad”.

4 Cf. F. M. PODIMATTAM, *Sexuality today*, I. Bangalaore, J. A. Publications, 1991, 106-121: “Sexuality of Jesus”; J. H. TIMMERMAN, “La sexualidad de Jesús y la vocación humana”, en *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, a cargo de J. B. Nelson y S. P. Longfellow, Bilbao, DDB, 1996, 151-171.

5 Cf. J. L. MEZA RUEDA, *La afectividad y la sexualidad en la vida religiosa. Propuesta para la formación inicial*, Bogotá, Indo American Presss Service, 2001; CONFERENCIA DO RELIGIOSOS DO BRASIL, *Afectividad y Vida religiosa*, Montevideo, S. Pablo, 1995.

Al intentar dar respuesta a los interrogantes puestos al inicio de esta reflexión (¿célibe?, ¿casto?, ¿virgen?) nos proponemos explicar el sentido de estos términos en la literatura eclesial del momento, y optar por el adjetivo más adecuado en orden a interpretar la sexualidad humana de Jesús de Nazareth en la forma más correcta, salvando ciertamente la condición divina y humana de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre.

I. EL PROBLEMA HISTÓRICO...

El tema de la sexualidad ha experimentado muchas vicisitudes a lo largo de la historia: desde una concepción tremendamente tabuística, a causa del pesimismo con que se miraba la sexualidad, hasta la percepción que se tiene hoy de un permisivismo extremo; no ha sido fácil lograr un sano equilibrio entre las dos aporías en que se ubica la sexualidad humana: como algo divino ('sacralización')⁶, como algo también humano ('desacralización'). Incluso las herejías en el cristianismo primitivo oscilaban entre uno y otro extremo: hubo corrientes de pensamiento de izquierda (dualistas, antinómicos estrictos), de derecha (estoicos, ascetas estrictos, algunos padres de la iglesia) y del centro (la sociedad romana convencional, una gran línea vetero-testamentaria)⁷.

La sexualidad es una realidad que aparece en el mundo ya con el primer hombre y la primera mujer; la cultura de los pueblos más antiguos de la humanidad da testimonio de esta presencia⁸. La historia de las costumbres sexuales entre los pueblos manifiesta la conexión que lo sexual tuvo con lo sagrado, de modo especial entre los pueblos paganos⁹. Dos autores, entre otros, han descrito, con un cierto atrevimiento, la forma como la sacralización permeó toda la dimensión sexual de los dioses y de los hombres: K. Deschner y U. Ranke-Heinemann¹⁰.

La revelación bíblica desde sus primeras páginas alude a la realidad sexual dentro de esta cosmovisión: ambos relatos bíblicos hacen referencia a la realidad sexual en el hombre: el relato más antiguo (*Gén.* 2,18-24) alude a la unidad de la pareja humana que al unirse "se hacen una sola carne"; un relato poste-

6 Cf. P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura*, Madrid, Euramérica, 1963, 25-39: "La sacralización de la sexualidad en el antiguo oriente".

7 Cf. J. DE CASTRO, "Panorama histórico de la doctrina moral católica sobre la sexualidad", en *Sexualidad y moral cristiana*, Santiago de Chile, Cepal-Herder, 1972, 236-245.

8 Cf. A. MORALI-DANINOS, *Evolución de las costumbres sexuales*, Guadarrama, Madrid 1974; R. TANNAHILL, *Storia dei costumi sessuali*, Milano, Rizzoli, 1985.

9 Cf. A. MORALI-DANINOS, *Evolución de las costumbres sexuales*, o. c.

10 Cf. K. DESCHNER, *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Yalde, 1989; U. RANKE-HEINEMANN, *Eunucos por el Reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, Trotta, 2005.

rior, habla expresamente de que Dios los creó varón y mujer y les encomendó la misión de procrear y dominar la creación; los vocablos hebreos –‘*zakar*’ y ‘*nequebah*’– aluden a los órganos genitales del uno y de la otra¹¹. M. Eliade se refiere a la presencia del ‘mito del andrógino’, de los griegos, en el pensamiento hebreo al recordar al Rabbi Jeremiah ben Eleazar¹².

Estos dos relatos se mantuvieron presentes a lo largo de la historia, particularmente en Israel; unas veces se abona la unidad de la pareja humana (I. Sam. 1,8, Mt. 19,5, Efes. 5,31), otras veces se subraya la fecundidad (Jer. 29,5-12 y 30,18-19)¹³. La tradición eclesial en occidente, por muchos siglos acentuó la línea agustiniana de la procreación; con el Concilio Vaticano II (GS. 51) se volvió a recuperar la doble dimensión de la unidad y de la fecundidad¹⁴.

A este propósito, P. Grelot afirma en su obra que en la Biblia “existe una ruptura radical con el fondo ideológico y ritual que en los cultos paganos sustentaba la sacralidad del sexo (...) como consecuencia directa de su dogma más fundamental: Yavé es único, no tiene junto a él una diosa compañera, ningún otro dios puede estarle asociado”¹⁵. De este hecho se derivan dos consecuencias: la desaparición de los mitos relativos a la sexualidad y, en materia de ritos, desaparece la ‘hierogamia’ vigente en las fiestas estacionales.

Quizás esta ruptura dio origen a la concepción de un Dios-varón dentro de la tradición hebreo-cristiana; sin embargo, J. Jeremías, distinguido exegeta, hace notar que en la mentalidad semita el término ‘padre’, aplicado a Yavé, tiene una connotación de ‘maternidad’; varios indicios vetero-testamentarios delatan esta intuición: *sadu* (monte) alude a pechos; *hull* sugiere la idea de los movimientos de la mujer durante el parto; *rah a min* (vientre materno) conlleva la idea de compasión, de misericordia¹⁶. Partiendo de estos datos varios autores en el siglo XX han deducido el tema de la maternidad de Dios¹⁷.

El Papa Juan Pablo I, en su breve pontificado, sorprendió en la alocución dominical del ‘Angelus’ (Sept. 1974) con la afirmación de que “Dios es Padre y

11 Cf. A. MATTIOLI, *Le realtà sessuali della Bibbia. Storia e dottrina*, Casale Monferrato, Piemme, 1987, 116.

12 Cf. M. ELIADE, *El mito della reintegrazione*, Milano, Jaca Book, 1989, 67-82.

13 Cf. A. M. DUBARLE, *Amore e fecondità nella Bibbia*, Bari, Paoline, 1969, 79-81.

14 Cf. J. S. BOTERO, *La Famiglia, comunità d’amore e fecondita. Dialettica tra unità-fecondità*, Logos, Roma 2004, 93-107.

15 P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura*, o. c., 39-40.

16 Cf. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma, Borla, 1992, 43-44.

17 Cf. M. SMITH, “God male and female in the Old Testament”, en *Theological Studies*, 48 (1984), 333-340; R. R. RADFORD, “La natura femminile di Dio”, en *Concilium*, 17 (1981), 102-112; J. MOLTSMANN, “Il Padre materno”, en *Concilium*, 17 (1981), 86-95; S. B. FUEYO, “Dios Padre y Madre. Imágenes familiares y representación de Dios en la psicología contemporánea”, en *Estudios filosóficos*, 105 (1988), 235-274.

Madre al mismo tiempo”. Posteriormente con Juan Pablo II, la afirmación de la paternidad-maternidad en Dios se extenderá a la familia: “no hay en este mundo otra imagen más perfecta, más completa de lo que es Dios: unidad, comunión. No hay otra realidad humana que corresponda mejor a este misterio divino que la familia”. El episcopado latinoamericano cuando se preparaba para el sínodo de obispos (1980) dio a conocer una declaración significativa en que afirma: “la trinidad humana, padre, madre e hijo, fue creada desde un comienzo como una especie de sacramento natural del Dios-Familia”¹⁸.

A la ‘desacralización’ de lo sexual en la mentalidad semita a causa de la ‘ruptura’, se siguió, según P. Grelot, ‘una nueva sacralización’; “todo indica, escribe, que la sacralidad del sexo continúa siendo reconocida en Israel como en cualquier otra parte. Lo que concierne a la vida es santo porque la vida tiene su fuente en Dios; además la rodea un respeto instintivo que traducen a su modo las reglas de impureza recogidas en el *Levítico*”¹⁹.

No obstante el reconocimiento a una cierta sacralidad de la sexualidad en la revelación cristiana, en la historia de la iglesia se ha dado la tentación de considerar la virginidad como superior al matrimonio. El mismo S. Agustín escribía que “en nuestros matrimonios más vale la santidad del sacramento que la fecundidad del vientre”²⁰. A esta postura de juzgar como superior la virginidad al matrimonio contribuyó, de modo especial, el pesimismo-rigorismo que se formó en torno a la sexualidad; U. Ranke-Heinemann admite que el pesimismo en torno a lo sexual tuvo raíces no cristianas: “no son los cristianos quienes enseñan a los disolutos e inmorales paganos la virtud de la continencia y la condena del placer, sino que son los mismos paganos quienes se ven en la necesidad de reconocer que los cristianos son ya casi como ellos mismos”²¹.

Del mundo pagano parecen haber venido ciertas limitaciones en el ejercicio de la sexualidad, según declaraciones de Filón y del médico Sorano (II siglo d.C); una de ellas es la prohibición del uso del matrimonio durante la menstruación de la mujer por razón de ser una relación infecunda; ya el *Levítico* (15,19 ss) prohibía esta relación. El rigorismo será patrocinado por la herejía de los ‘enkratitas’, una secta gnóstica, que juzgaba el comercio sexual como gravemente ilícito.

M. Foucault (+ 1984), citado por U. Ranke, afirmaba en su *Historia de la sexualidad* que la valoración estimativa de la actividad sexual ha evolucionado

18 CELAM, *La familia a la luz de Puebla*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1980, 28.

19 P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura*, o. c., 43.

20 SAN’AGOSTINO, *De bono coniugali* 21, PL. 40, 388.

21 U. RANKE-HEINEMANN, *Eunucos por el Reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, o. c., 13.

hacia una negatividad creciente a lo largo de los dos primeros siglos del cristianismo; los filósofos de la escuela estoica condenaban cualquier relación fuera del matrimonio; el matrimonio es presentado como una concesión a quienes no pueden contenerse, como una transigencia con el placer de la carne en favor de aquellos que no pueden prescindir de la satisfacción de los sentidos.

Con esta visión sintética se comprende por qué todavía en el siglo XVII se acuñe el principio que declaraba que “todo en el Sexto Mandamiento es intrínsecamente malo” (“in Sexto ex toto genere suo grave”)²². Contra esta tesis hubo pronunciamientos cuestionando una tal posición demasiado severa en relación con el sexo; fueron sobre todo, algunos teólogos de la Compañía de Jesús quienes asumieron una actitud crítica contra dicho principio proponiendo la llamada ‘parvedad de materia in Sexto’²³.

B. Häring, en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo* asumió también una actitud crítica contra un tal principio: “los pecados contra la castidad deberían ser tratados con el mismo equilibrio y prestando idéntica atención a las ciencias del comportamiento que los pecados restantes. (...) Los autores más representativos de la teología moral son del parecer que en materia del Sexto Mandamiento o de la castidad existe parvedad de materia. No debemos poner diferencias entre la moral sexual y la justicia y otros mandamientos y virtudes”²⁴.

El rigorismo, que había prevalecido hasta el siglo XVI cuando una corriente de pensamiento aperturista que cayó en el laxismo abrió una nueva brecha²⁵, volvió a levantar la cabeza²⁶ con el movimiento jansenista, patrocinado por Jansenio y por Antonio Arnould. Algunas de las tesis de Jansenio fueron condenadas por decreto del Sto. Oficio (*Denz.* 2301-2330). Este rigorismo se prolongó prácticamente hasta el Concilio Vaticano II; algunos de los documentos preparatorios para las sesiones conciliares pecaban de rigorismo.

A propósito de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, el Concilio de Trento declaró: “si alguno afirma que el matrimonio debe preferirse

22 Cf. A. MEINRAD-MEIER, *Das peccatum mortale ex toto genere suo*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1966.

23 Cf. P. J. BOYLE, *Parvitas materiae in Sexto in contemporary catholic Thought*, New York, Lanham, 1987; J. M. DÍAZ MORENO, “La doctrina moral sobre la parvedad de materia ‘in re venerea’ desde Cayetano hasta S. Alfonso. Estudio antológico y ensayo de síntesis”, en *Archivo Teológico Granadino*, 23 (1960), 5-138; J. S. BOTERO, *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, Madrid, P. S., 2003, 39-44.

24 B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, Vol. II, Barcelona, Herder, 1982, 572.

25 Cf. R. CANOSA, *La restaurazione sessuale. Per una storia della sessualità tra Cinquecento e Settecento*, Milano, Feltrinelli, 1993.

26 Cf. J. L. QUANTIN, *Il rigorismo cristiano*, Milano, Jaca Book, 2001; G. BEDOUELLE – J. L. BRUGUÈS – Ph. BECQUART, *Amore e sessualità nel cristianesimo*, Milano, Jaca Book, 2007.

a la virginidad o al celibato y que no es cosa mejor y más feliz permanecer virgen o célibe que unirse en matrimonio, sea anatema” (Denz. 1810). Puede suceder que esta sentencia de ‘anatema’ haga preguntarse a algunos si todavía está vigente...

A este respecto se puede responder con Favre, Fransen y Marranzini quienes han hecho un comentario a ‘las condenas con anatema’ del Concilio de Trento²⁷; estos autores están de acuerdo en la posibilidad de superar ciertas posiciones estáticas de frente a los cánones de Trento que generan cuestionamientos entre teólogos dogmáticos y moralistas; no es válido trasladar, sin la debida precisión, fórmulas de otro período histórico al nuestro; los cánones tridentinos pretendían sancionar principalmente a los contumaces y herejes que rechazaban con pertinacia someterse a la autoridad de la iglesia; con algunos cánones no se quería dar respuestas definitivas.

Todavía en 1975 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Declaración *Persona humana* sobre algunas cuestiones de ética sexual; el tono de esta declaración fue juzgado como demasiado severo, por ejemplo, al reconfirmar la doctrina tradicional acerca de la masturbación como “un acto intrínseca y gravemente desordenado”. En fecha posterior, la Congregación para la Educación Católica (1983) emanó otro documento –*Orientaciones educativas sobre el amor humano*– con un tono mucho más positivo sobre la sexualidad; ya no se condenan en forma automática ciertas faltas sexuales, sino que admite el principio de la ‘gradualidad’: “gradualmente el egoísmo se elimina, se establece un cierto ascetismo, el otro es aceptado y amado por sí mismo, se integran los elementos de la sexualidad: genitalidad, erotismo, amor y caridad” (n. 41).

La superioridad de la virginidad sobre el matrimonio quedó superada con la intervención magisterial de Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (1981); en ella el Papa afirma que “el matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único Misterio de la alianza de Dios con su pueblo. Cuando no se estima el matrimonio, no puede existir tampoco la virginidad consagrada; cuando la sexualidad humana no se considera un gran valor donado por el Creador, pierde significado la renuncia por el Reino de los cielos” (n. 16).

J. De Castro, refiriéndose al matrimonio y a la virginidad, los califica de ‘camino paralelos y complementarios’; el paralelismo y la complementación la explica aludiendo a que matrimonio y virginidad son dos realizaciones dis-

27 Cf. R. FAVRE, “Les condamnations avec ‘anathème’”, en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 47/4 (1946), 226-241 y 48/1 (1947), 31-48; P. FR. FRANSEN, “Réflexions sur l’anathème au Concile de Trente”, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 29/4 (1953), 657-672; A. MARRANZINI, “Valore dell’anathema sit’ nei canoni tridentini”, en *Rassegna di Teologia*, 9/1 (1968), 27-33.

tintas de una común vocación al amor; ambos caminos se expresan en términos de relación sponsal; uno y otro van en búsqueda de una mayor libertad y constituyen un signo y una realidad; los dos caminos fomentan la vida espiritual y experimentan también crisis²⁸.

Es patente el camino evolutivo que se ha hecho a lo largo de la historia en torno a la valoración de la sexualidad humana; a este respecto se debe subrayar el cambio de la concepción del cuerpo: desde la visión pagana y pesimista del cuerpo como ‘cárcel del alma’ (Platón) a la visión paulina de considerar el cuerpo humano como ‘templo del Espíritu Santo (I. Cor. 3,16-17, II. Cor. 6,16); hoy se valoriza el cuerpo humano como ‘lenguaje’, como ‘principio de instrumentalidad’, como ‘lugar de actuación del hombre’²⁹. En nuestro tiempo, “hablar del cuerpo está de moda; aparece el cuerpo humano como centro de interés: el cuidado, la investigación médica, la moda, el deporte, la preocupación por la estética, la expresividad, el lenguaje escénico....”. Pero en la vida consagrada se habla poco del cuerpo. Cuando éste aparece, el discurso se mueve entre el espiritualismo, el silencio, la consideración pacífica y el atrevimiento de una mistificación blanda³⁰.

“La explicación del voto de castidad, comenta Pedro M. Sarmiento, se ha concentrado demasiado en la preocupación por el sexo, cuando es el cuerpo entero la materia del voto y de la consagración. Para pensar el voto de castidad habrá también que revisar las condiciones en que viven nuestros cuerpos de mujeres y de varones consagrados”³¹.

Hasta aquí se ha intentado hacer una síntesis de una larga y compleja historia de dos aporías que han luchado por superar el pesimismo-rigorismo, de una parte, y la banalización, de la otra. El rigorismo-pesimismo en torno a la sexualidad humana ha logrado iluminarse mejor mediante la investigación desde diversas disciplinas (biología, antropología, sociología, psicología y desde la misma teología)³².

El logro es patente: mediante la ‘ley de la espiral’ se ha llegado a valorar en su justo precio tanto el ejercicio auténtico de la sexualidad como la integración

28 Cf. J. DE CASTRO, “Consideraciones teológicas”, en *Sexualidad y moral cristiana*, Santiago de Chile, Celap-Herder, 1972, 224-231.

29 Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 2003, 90-96.

30 P. M. SARMIENTO, “Un cuerpo como el suyo”, en *Vida Religiosa*, 94/2 (2003), 84-85.

31 *Ib.*, 86-87.

32 Cf. G. LENTI, *La sessualità nelle ricesche empiriche*, Innsbruck, Resch Verlag, 1978; T. PRIEGO – C. PUERTO, *Comprender la sexualidad. Para una orientación integral*, Madrid, San Pablo, 1995, 35-50; C. CASTELO-BRANCO – J. L. BALLESCÁ, “Sexualidad en el siglo XXI”, en *Sexología*, 12/2 (2007), 33-43.

de ella en un objetivo superior, tanto el matrimonio como la virginidad. Desde luego que la integración de la sexualidad en la realización total y plena del ser humano continúa adelante y nos revelará en el futuro mejores logros.

II. EL APOORTE DE LOS EVANGELIOS A UNA CLARIFICACIÓN.

Iniciamos esta sección de la reflexión con una sentencia de J. H. Timmerman:

“de la misma manera que nuestra valoración de la humanidad de Jesús depende de la idea que tenemos de la nuestra, así también nuestra aceptación de la sexualidad de Jesús está condicionada por la estima que sentimos hacia la nuestra. La encarnación, en un sentido real, no estará completa si las personas no han descubierto al Dios revelado en su propia humanidad; precisamente por eso seguirá faltando un elemento de la cristología mientras no nos permitamos formular imágenes de Jesús que profundicen en la pasión de su sexualidad tanto como lo hemos hecho en la pasión de su sufrimiento”³³.

Los estudiosos, al analizar la dimensión sexual de Jesús de Nazareth, emplean términos diversos: unos, como Pikaza, como J. Sánchez-Marco, se refieren a ‘Jesús célibe’, a ‘celibato al servicio del Reino; T. Mifsud, a este propósito, afirma que “en la S. Escritura no encontramos muchas referencias al celibato, pero Jesús se presentó como célibe y muchas personas a lo largo de los siglos han abrazado el celibato como una forma de vida de seguimiento de Jesucristo”³⁴.

La palabra ‘castidad’ no aparece en los autores referida a Jesús de Nazareth. Sto. Tomás de Aquino al referirse a la castidad en la *Suma Teológica* (II-II, q. 151) la hace derivar del verbo ‘castigar’ como violencia ejercida contra las facultades humanas; quizás por esta razón no la aplica a la persona de Jesús, y cuando la emplea en este sentido usa la expresión ‘castidad virginal’. M. Vidal explica la ‘castidad’ como un reduccionismo en la noción de sexualidad. “Se entendía la virtud de la castidad como la virtud moral especial, parte subjetiva de la templanza, que inclina a moderar el uso de la facultad generativa según la recta razón ilustrada por la fe”³⁵.

“El problema de la castidad, afirma J. Leclercq, se simplifica bastante cuando se la integra, porque la castidad como la lujuria, está ligada al conjunto

33 J. H. TIMMERMAN, “La sexualidad de Jesús y la vocación humana”, o. c., 153.

34 T. MIFSUD, *Una reivindicación ética de la sexualidad humana*, vol. III, La Florida (Chile), Paulinas-CIDE, 1988, 355.

35 M. VIDAL, “Castidad”, en *Diccionario de ética teológica*, Estella (Navarra), EVD, 1991, 78.

de la vida afectiva. Si la castidad preocupó tanto a los autores antiguos, se debe a que se la separaba del conjunto, determinando los pecados contra la castidad como algo en sí, sin vinculación con la vida psíquica, y exponiendo en qué consistía el pecado a fin de abstenerse de él, pero deteniéndose bastante poco en las condiciones que hacen posible o fácil la renuncia al pecado. (...) La castidad es la virtud por la cual el hombre domina la pasión sexual. Esto vale tanto para los casados como para los célibes, pero en el caso del sacerdote (o del religioso) presenta un carácter particular, puesto que implica para él un carácter de abstención, mientras que para los casados es de moderación”³⁶.

En cambio, el término ‘virginidad’ sí aparece frecuentemente considerada como ‘una gran virtud’ por cuanto, dice el Doctor Angélico, “las vírgenes acompañan al Señor por todas partes” (*S.Th.* III, q. 152, sol. 3). Más frecuente es encontrar el vocablo ‘virginidad’ en referencia a la persona de Jesús. Severino-María Alonso escribe que “la virginidad es un valor y una realidad del Evangelio porque es, históricamente, una dimensión esencial de la vida de Jesucristo y forma parte de su mensaje doctrinal; debe ser entendida y vivida siempre desde la suprema ejemplaridad de Jesús de Nazareth”³⁷.

Diversos autores, al referirse a la virginidad de Cristo la confrontan con la actitud de virginidad de algunos personajes del A.T. y del N.T. Entre ellos, Jeremías, Juan Bautista, los Esenios. De la virginidad de Jeremías, escribe Alonso “que la vivió como una imposición y en orden a significar la tragedia inminente de toda la casa de Judá (*Jer.* 16); su celibato es mensaje de duelo, signo de esterilidad, anuncio de destrucción”³⁸. Igualmente, la virginidad de los esenios, ligada a exigencias de pureza material, estaba marcada por la estrechez negativa de la ley judía; no tenía el sentido de gracia, sino de esfuerzo ascético.

Los esenios viven en continencia, aunque no se sabe si esta continencia era definitiva o solo temporal; la figura de Juan Bautista contrasta también con la de Jesús: mientras Juan Bautista aparece como austero, encarna la imagen del asceta, vive en el desierto; su predicación es dura; Jesús de Nazareth, en cambio, los supera en mucho. La virginidad de Jesús es una ‘auténtica novedad’: es una total disponibilidad interior al servicio de los intereses del Reino; consistió en un amor total e inmediato, divino y humano, al Padre y a los hombres; es profecía, anuncio y presencia del Reino futuro, inauguración real del género de vida y de la condición definitiva que tendremos en el Reino³⁹.

36 J. LECLERCQ, *El sacerdote ante Dios y ante los hombres*, Salamanca, Sígueme, 1967, 210-211.

37 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 99.

38 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 101.

39 Cf. *Ib.*, 103.

Las referencias que hace Jesús a su condición de virgen aparecen sobre todo en los Evangelios: en Mateo (19,22) y en las Cartas de Pablo (I. Cor. 7,7) existen ciertos textos que imponen a quienes quieren entrar a formar parte del seguimiento de Jesús postergar, e incluso, romper los lazos afectivos existentes. Mateo es el único evangelista que transmite el texto sobre el ‘eunuco por el reino’; tres tipos de eunucos enumera el evangelista: eunuco por nacimiento, por violencia o por libre elección del Reino sin ser eunuco.

El término ‘eunuco’ con la triple acepción como la entiende Jesús (castrado por naturaleza, por la violencia humana, por la opción por el Reino), es raro en el Nuevo Testamento y es único cuando aparece con el empleo de ‘eunuco por causa del Reino y ajeno al judaísmo contemporáneo; ni Filón ni Josefo, que alabaron el celibato de los esenios, ni la literatura rabínica que criticaba el celibato de los piadosos, usaron semejante expresión; esto demuestra, afirma J. J. Bartolomé, que la expresión ‘eunuco’ es auténticamente jesuana, coherente con la opción de Jesús por el celibato por el Reino de Dios⁴⁰.

Jesús, a la dificultad puesta por sus discípulos a propósito del ‘no al divorcio’ (Mt. 19,10), les puso de presente que “no todos entienden este lenguaje” y solo lo “entienden aquellos a quienes se les ha concedido” (Mt. 19,11); que logren entenderlo algunos es obra de Dios, no mérito de ellos. “Hablar de renuncia al ejercicio sexual por el Reino, por voluntaria que sea, no dejaba de ser hiriente y hasta brutal para los judíos, escribe J. J. Bernabé. Aunque las razones de Jesús no son del todo evidentes, no nacen de un rigorismo ascético, ni del menosprecio de la vida sexual a causa de la pureza ritual. De los tres casos, sólo el último es opción libre y excepcional. Jesús no impuso a nadie su propia forma de vida, a lo sumo defendió a quienes la habían asumido legitimando la opción”⁴¹.

El uso de los adjetivos ‘célibe’, ‘casto’, ‘virgen’, comienza a diferenciarse a través de la legislación eclesiástica; es el *Código de Derecho Canónico* el que establece algunas distinciones implícitas:

Canon 277: “los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos, y por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato que es un don especial de Dios, mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres.

40 Cf. J. J. BARTOLOMÉ, “Eunucos a causa del Reino (Mt. 19,12). El celibato en cuestión”, o. c., 262.

41 *Ib.*, 277-278.

Benlloch-Poveda, comentando este canon, escribe que el Concilio Vaticano II (PO. 16,2-3) no presenta el celibato como algo exigido ‘por la naturaleza misma del sacerdocio’, sino como algo que ‘tiene mucha conformidad con el mismo’⁴²; el decreto conciliar sobre los presbíteros explica los diversos motivos de la conformidad del celibato con la vida sacerdotal: la misión del sacerdote está íntegramente consagrada al servicio de la nueva humanidad, es una consagración de una manera nueva y excelente a Cristo; el sacerdote se une más fácilmente a Él con corazón indiviso, se entrega más libremente, en Él y por Él, al servicio de Dios y de los hombres, se hace más apto para recibir una más dilatada paternidad en Cristo, “se convierte en signo vivo del mundo futuro, que se hace ya presente por la fe y la caridad”, etc.

La primera vez que se impuso el celibato fue en el Concilio de Elvira (año 306); posteriormente, en el Concilio de Letrán (año 1139) el Orden Sagrado se consideró como impedimento dirimente para el matrimonio; Trento ratifica esta norma y Vaticano II la mantiene con firmeza; el actual *Código de Derecho Canónico* la ha acogido en su legislación. El canon 1037 establece que:

“el candidato al diaconado permanente que no esté casado y el candidato al presbiterado no deben ser admitidos al diaconado antes de que hayan asumido públicamente, ante Dios y ante la iglesia, la obligación del celibato según la ceremonia prescrita, o haya emitido votos perpetuos en un instituto religioso”.

Pablo VI dedicó una de sus cartas encíclicas al tema del celibato: *Caelibatus sacerdotalis* (24 Junio 1967). Después de más de 40 años se continúa haciendo la comunidad los mismos interrogantes que ya entonces se hacía también Pablo VI en dicha encíclica: “¿debe todavía hoy subsistir la severa y sublimadora obligación para los que pretenden acercarse a las sagradas órdenes? ¿Es hoy posible, es hoy conveniente la observancia de semejante obligación? ¿No habrá llegado ya el momento para abolir el vínculo que en la iglesia une el sacerdote con el celibato? ¿No podrá ser facultativa esta difícil observancia? ¿No saldrá favorecido el ministerio sacerdotal y facilitada la aproximación ecuménica? ¿Y si la áurea ley del sagrado celibato debe todavía subsistir, con qué razones ha de probarse hoy que es santa y conveniente? ¿Y con qué medios puede observarse y cómo de carga, puede convertirse en ayuda para la vida sacerdotal?” (n. 3).

El Papa responde a estas objeciones sirviéndose de la S. Escritura, de la enseñanza de los Padres de la iglesia, de las razones dadas por el Concilio Vaticano II y del significado cristológico, eclesiológico y escatológico del celibato

42 Cf. A. BENLLOCH PVEDA, dirige, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentario de todos los cánones*, Valencia, Edicep, 1993, 152-153, en Nota al canon.

y desde los valores humanos. Al final de la encíclica el Papa hace una exhortación a todo el pueblo de Dios “a fin de que se sientan responsables también ellos de la virtud de sus hermanos, que han tomado la misión de servirles en el sacerdocio para su salvación” (n. 96).

La Exhortación Apostólica de Juan Pablo II *Pastores dabó vobis*, después del Sínodo de Obispos sobre la formación de los sacerdotes (1992) afirma que “entre los consejos evangélicos destaca el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre, para que se consagren no solo a Dios con un corazón que, en la virginidad y el celibato, se mantiene más fácilmente indiviso. Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida en la más alta estima por la iglesia como señal y estímulo de la caridad y como manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo” (n. 29).

El título dado a Jesús de Nazareth como ‘casto’ aparece también en el *Código de Derecho Canónico* a propósito del ‘consejo evangélico de castidad’. El canon 599 afirma que

“el consejo evangélico de castidad asumido por el Reino de los cielos, en cuanto signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido, lleva consigo la obligación de observar perfecta continencia en el celibato”.

Benlloch Poveda, en su comentario a los cánones afirma que “desde la edad clásica del derecho, continencia perfecta significa la abstención de todo acto interno y externo contrario a los Mandamientos VI y IX así como a la virtud de la castidad cristiana; y celibato, abstención del matrimonio y, a fortiori, de cualquier acto o condición que pueda asemejarse al matrimonio. (...) Este consejo no admite grados, restricciones, ni particularidades constitucionales o de derecho propio; admite solo distinción de insistencia en los medios ascéticos de salvaguardia y de observancia de la virtud”⁴³.

Vico Peinado alude a la castidad como “otro nombre para la integración creativa de la sexualidad en la dinámica del Reino”; a este propósito escribe así: “la castidad no es más que otro nombre, justamente el usado por la tradición ética, para designar esa integración creativa de la sexualidad. Solo que a mi modo de ver las cosas, si se quiere seguir utilizando este nombre de ‘castidad’, habrá que tener en cuenta, entre otras cosas, que, para que sea cristiana, la castidad no se puede entender si no es desde el seguimiento de Jesús y como expresión del amor en todas sus formas posibles.

43 *Ib.*, 290. en Nota al canon.

Desde esta óptica, podríamos definir la castidad cristiana como la virtud por la que el seguidor de Jesús trasparenta en su sexualidad el amor del Reino de Dios y la vive como opción por el reino de Dios. Así definida, la castidad tiene sentido no como virtud ascética simplemente, no como forma ideal estoico. La castidad tiene sentido por y para el Reino. Tiene sentido desde el amor con el que se abraza el seguimiento de Jesús y la causa del Reino, y tiene sentido para amar a los destinatarios del Reino⁴⁴.

Si se observan los cánones 277, 1037 y 599, se detecta una mayor precisión en el uso de los términos ‘célibe’ y ‘casto’; mientras el vocablo ‘celibato’ aparece mayormente enfatizado como obligación, la castidad se insinúa como virtud de la continencia que el ‘Doctor Angélico’ incluyó como ‘virtud integrante-subjetiva y potencial de la virtud cardinal-moral de la ‘templanza’. Sto. Tomás de Aquino dedicó toda la cuestión 151 de su *Suma Teológica* (II-II) a la ‘castidad’; en ella se pregunta si la castidad es una virtud, si es una virtud general, si es diferente de la abstinencia, si el ‘pudor’ (*pudicitia*) pertenece de modo especial a la castidad.

Introduciendo el Doctor Angélico la cuestión 152 sobre la virginidad en la *Suma Teológica* explica el origen etimológico de la palabra ‘virginidad’ que deriva de ‘verdor’: así como la planta está verde mientras no la queman los excesivos calores, la virginidad preservará al sujeto en que existe de los ardores de la concupiscencia”. También S. Ambrosio intentó dar una definición de la virginidad anotando que “la castidad original es la integridad de una carne intacta” (*S. Th.* II-II, q. 152, Introducción).

Que la castidad sea virtud lo afirma en cuanto que obra conforme al dictamen de la razón y es fruto del Espíritu Sto; que sea una virtud general lo funda en que “cuando la mente humana se recrea en la unión espiritual con Dios y se priva de los placeres opuestos al orden divino, se habla de una virtud espiritual”; que sea diferente de la abstinencia, lo sustenta afirmando que son dos virtudes distintas por cuanto la templanza no se ocupa principalmente de los placeres del tacto, sino de los placeres venéreos que son más vehementes y que aprisionan más la razón que los placeres de la comida; apoyándose en S. Agustín, identifica castidad y pudor, porque todos los vicios son torpes, pero más aún lo es la intemperancia.

Ya antes del Concilio Vaticano II, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII habían promulgado varias cartas encíclicas sobre el sacerdocio⁴⁵. Juan XXIII en su

44 J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, o. c., 182-183.

45 Cf. Pío XI, *Ad Catholici sacerdotii* (1935), Pío XII, *Exhortazione Apostolica Menti nostrae* (1950), JUAN XXIII. Carta Encíclica *Sacerdotii nostra primordia* (1959).

encíclica *Sacerdotii nostri primordia* (1959) hizo una alusión explícita a la ‘castidad angélica’ al referirse a S. Juan María Vianney (n. 10).

El Concilio Vaticano II, en el Decreto *Perfectae caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, se refirió a la ‘castidad’: “la castidad por el Reino de los cielos, que profesan los religiosos, ha de estimarse como don eximio de la gracia, pues libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor de Dios y de todos los hombres, y por ello es signo especial de los bienes celestes y medio muy apto para que los religiosos se consagren fervorosamente al servicio divino y a las obras de apostolado” (n. 12).

En 1954 (25 Marzo) Pío XII había publicado su carta encíclica *Sacra virginitas* sobre la sagrada virginidad; entre tantas afirmaciones en torno a la virginidad, enseña el Papa:

“como doctrina corriente entre los santos Padres y doctores de la iglesia que la virginidad no es virtud cristiana sino cuando se guarda a causa del Reino de los cielos, esto es, cuando emprendemos tal tenor de vida precisamente para poder dedicarnos mejor a las cosas divinas, para conseguir con mayor seguridad la felicidad eterna y, por último, para poder llevar más fácilmente a los demás al Reino de los cielos mediante un continuo esfuerzo”⁴⁶.

Posteriormente, Pablo VI promulgó la carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (24 Junio 1967); en ella el Papa relievaa la relación entre ‘celibato y amor’: “la iglesia no puede y no debe ignorar que la elección del celibato, si se la hace con humana y cristiana prudencia y con responsabilidad, está presidida por la gracia, la cual no destruye la naturaleza ni le hace violencia, sino que la eleva y le da capacidad y vigor sobrenaturales. Dios, que ha creado al hombre y lo ha redimido, sabe lo que le puede pedir y le da todo lo que es necesario a fin de que pueda realizar todo lo que su Creador y Redentor le pide” (n. 51).

Juan Pablo II después del Sínodo de Obispos (1994) recogió sus conclusiones en la Exhortación Apostólica *Vita consecrata* sobre la vida consagrada y su misión en la iglesia y en el mundo (25 Marzo 1996); en ella alude el Papa a la provocación que desata contra la vida consagrada la cultura hedonista que desconoce toda norma objetiva sobre la sexualidad reduciéndola a juego y consumo.

El vocablo ‘virgen’ también aparece en el *Código de Derecho Canónico* cuando alude

“a estas formas de vida consagrada que se asemejan al orden de las vírgenes que, formulando el santo propósito de seguir más de cerca a Cristo, son consagradas a Dios por el obispo diocesano según el rito litúrgico aprobado, celebran

46 Pío XII, Carta encíclica *Sacra virginitas* (25 Marzo 1954) en F. GUERRERO (dir.), *El Magisterio Pontificio contemporáneo* vol. I, Madrid, BAC, 1996, 932.

desposorios místicos con Jesucristo, Hijo de Dios, y se entregan al servicio de la iglesia” (Canon 604).

Cuando el canon hace referencia a ‘desposorios místicos’, lleva a pensar en ‘la relación matrimonial con Cristo Esposo’, que hace la gran Doctora de la iglesia española –Sta. Teresa de Jesús– en varias de sus obras: *Camino, Moradas, Conceptos del amor de Dios* y en algunas poesías. A. Arrondo, comentando las alusiones de la Sta. Doctora a los ‘desposorios’, escribe:

“con la grosera comparación entre el matrimonio espiritual y el humano, Teresa introduce en su obra un nuevo símbolo: el alma es comparada con un hecho esencial a la existencia humana cual es el matrimonio, lo que presupone en la autora dotar la más alta experiencia espiritual de una base antropológica. (...) Si llamar Esposo a Cristo da a la relación un cariz personalizado, amoroso e íntimo, y siendo que Cristo es Esposo por la Encarnación, creemos que debemos preguntarnos en qué momento la persona humana se convierte en esposa. La profesión convierte a la religiosa en esposa”⁴⁷

Arrondo toma una sentencia de la gran Doctora española: “acá, si uno se casa, primero sabe quién es y cómo y qué tiene. Nosotras estamos desposadas, y todas las almas por el bautismo. Antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado, pues no quitan acá estos pensamientos con los hombres, ¿por qué nos han de quitar que entendamos nosotras quién es este hombre?”⁴⁸.

Es del caso preguntarnos ¿de dónde tomó posiblemente Sta. Teresa esta imagen del matrimonio espiritual? Hugo de San Víctor, un teólogo parisino del siglo XI-XII, del grupo de los ‘victorianos’, alejándose de la tradición agustiniana que subrayaba la procreación como fin principal del matrimonio, este teólogo dio relieve de forma especial al ‘matrimonio espiritual’. Los teólogos de comienzos de la Edad Media como Hugo de San Víctor concibieron como ‘gran sacramento’ (*sacramentum magnum*) la unión de Cristo con la iglesia que se realiza mediante la relación carnal de los esposos⁴⁹. Es significativo que la teología del matrimonio realce elementos bíblicos importantes con aplicación al matrimonio como ‘alianza nupcial’, ‘banquete nupcial’.

Todavía hoy, en pleno siglo XXI sigue haciendo eco el pensamiento de un autor alemán, teólogo avanzado de la primera mitad del siglo XX –Herbert Doms– quien subraya dos analogías naturales de la participación del ser humano en la naturaleza divina: dos personas, sin perder su autonomía, llegan

47 A. ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila, Diputación de Ávila, 1993, 252-253.

48 *Ib.*, 253.

49 Cf. C. SCHALL; *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, París, Les Editions Franciscaines, 1948, 44-45.

a participar del ser del otro y la unidad conyugal que comporta la acción de un conyuge en el otro⁵⁰.

Los tres términos que se ha intentado explicar revelan un proceso histórico y teológico de desarrollo; a este desarrollo, sin duda, ha contribuido, en buena medida, la evolución de la misma sexualidad humana que ha logrado superar ciertos niveles de pesimismo, de rigorismo, haciéndose cada vez más humana, menos biologicista⁵¹.

Analizando en forma general, es posible observar que el vocablo ‘célibe’ (celibato) se mantiene en un nivel de obligación, de norma canónica que regula la conducta de las personas consagradas en el sacerdocio. En el Concilio Vaticano II se intentó discutir a propósito del ‘celibato’ dentro de la iglesia, pero Pablo VI se reservó el estudio de este tema; hoy algunos teólogos han ideado la posible programación de un concilio que sería Vaticano III⁵².

La palabra ‘casto’ (castidad) asume un cierto aire filosófico (estoicismo), de polémica (en los primeros siglos de cristianismo); en cambio; la reflexión en torno a la castidad hoy toma la dirección de la antropología y de otras ciencias (sociología, psicología, bioética, cultura) etc. se mira al ser humano más desde la inmanencia que desde la trascendencia; una concepción así recorta la visión panorámica general, integral, que hoy se quiere dar a la sexualidad humana.

Incluso, al mirar a los prototipos de castidad en la historia de la revelación cristiana (Jeremías, Esenios, Juan Bautista) se ha tenido en cuenta la imagen de otros hombres castos, pero no se olvide que en Jeremías la vida casta del profeta era anuncio de soledad y desgracia que vendría sobre el pueblo israelita; la visión de austeridad de vida en el desierto no corresponde a la visión de Jesús de Nazareth en su vida; el estilo de vida de los esenios (desprecio del matrimonio) tampoco es el que siguió el Nazareno⁵³.

El término ‘virgen’ (virginidad) toma una orientación eminentemente teológica, que es la visión que se está dando hoy cuando se trata de la vida eclesial:

“El celibato o virginidad de Jesús no se parece al de Jeremías, al de los esenios y ni siquiera al de Juan Bautista. Por eso es una auténtica novedad. Para Él, se trata de una forma de vida que evoca la total disponibilidad interior y la orientación

50 Cf. H. DOMS, *Significato e scopo del matrimonio*, Roma, Cathedra, 1946, 132.

51 Cf. T. PRIEGO – C. PUERTO, *Comprender la sexualidad. Para una orientación integral*, o. c., 35-44; H. A. KATCHADOURIAN (comp.), *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

52 Cf. J. GOMIS (ed.), *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Bilbao, DDB, 2001; J. S. BOTERO, *Hacia una antropología teológica de la sexualidad. En búsqueda de una nueva comprensión*, Bogotá, San Pablo, 2012.

53 Cf. S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 100-103.

de toda su vida hacia los intereses del Reino, que consiste en la realización de la Paternidad de Dios sobre los hombres”⁵⁴.

Los términos ‘célibe’, ‘casto’ y ‘virgen’ hacen pensar en dos categorías frecuentemente empleadas por algunos teólogos: imitación y seguimiento. J. M. Castillo, por ejemplo, establece bien la diferencia entre uno y otro:

“imitación puede darse en el caso de un modelo inmóvil, estático y fijo, mientras que el seguimiento supone siempre la presencia de un agente principal que se mueve y avanza, de tal manera que precisamente por eso es posible el seguimiento. La imitación no lleva consigo la idea de acción, actividad y tarea a realizar, mientras que el seguimiento implica necesariamente todo esto. Cuando se trata de un modelo que se copia, el sujeto se orienta hacia el modelo para retornar sobre sí mismo, mientras que en el seguimiento el sujeto sale de sí para orientarse enteramente hacia un destino; dicho de otro modo, en la imitación el centro de interés está situado en el sujeto, mientras que en el seguimiento ese centro está situado en el destino que se persigue”⁵⁵.

Aplicando esta concepción de imitación y de seguimiento a los tres adjetivos (célibe, casto, virgen) hay que afirmar que los dos primeros implican históricamente la imitación (ser célibe, ser casto como...). El adjetivo ‘virgen’ implica el seguimiento de la persona de Cristo por cuanto supone vivir como Él vivió, inspirarse en los mismos sentimientos que animaban a Jesús de Nazareth, para realizar la misma misión que Él llevó a término al servicio del Reino del Padre celestial.

III. JESÚS DE NAZARETH-VIRGEN, LA VIDA RELIGIOSA Y EL REINO

S. Majorano, elaborando el vocablo ‘virginidad consagrada’ escribe:

“la virginidad consagrada vive hoy un momento de nueva comprensión, que ha hecho urgente un contexto social y eclesial marcado por novedades y fermentos que plantean desafíos y ofrecen posibilidades a veces contradictorias. Si, por una parte, la reflexión bíblica y la histórico-teológica permiten captar más en profundidad el significado para la comunidad eclesial entera, subrayando su valor ‘por el reino’, por otra, complejos factores culturales y socio-religiosos urgen cada vez más que la virginidad consagrada se replantee en perspectivas más transparentes para la sensibilidad contemporánea. (...) De ahí se deriva

54 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 103.

55 J. M^a CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1986, 50-51.

la necesidad de evidenciar el aspecto carismático y profético de la virginidad consagrada”⁵⁶.

Continúa Majorano, refiriéndose a las *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, de la Congregación de Educación Católica (1 de Noviembre 1983) que subraya “la necesidad de proponer la virginidad consagrada, no como renuncia o represión de la sexualidad, sino como decisión de una modalidad (recíproca a la matrimonial) de vivir la propia sexualidad y afectividad”⁵⁷.

La Congregación de Educación Católica en dicha declaración afirma:

“Jesús ha indicado, por otra parte, con el ejemplo y la palabra, la vocación a la virginidad por el Reino de los cielos. La virginidad es vocación al amor: hace que el corazón esté más libre para amar a Dios. Exento de los deberes propios del amor conyugal, el corazón virgen puede sentirse, por tanto, más disponible para el amor gratuito hacia los hermanos. La virginidad implica, ciertamente, renuncia a la forma de amor típica del matrimonio, pero asume a nivel más profundo el dinamismo inherente a la sexualidad, de apertura oblativa a los otros, potenciado y transfigurado por la presencia del Espíritu, el cual enseña a amar al Padre y a los hermanos como el Señor Jesús”(n.31).

En este momento es cuando se puede entender mejor por qué la virginidad se debe comprender desde la categoría del ‘seguimiento’, y no desde la imitación. El trinomio –Jesús de Nazareth, Vida Religiosa, Reino– se entiende desde la enseñanza del Maestro:

“Efectivamente, viene a decir Jesús, soy eunuco. Pero a continuación añade la motivación: ‘eunuco por el Reino de los cielos’. Jesús explica a sus adversarios que Él y algunos de los suyos están tan obsesionados por el Reino que no son aptos para contraer matrimonio. Es una conducta insensata y escandalosa, tan incomprensible como la de aquel campesino que vende cuanto tiene para adquirir una única propiedad, pueden pensar los adversarios. Jesús añade que semejante ‘disparate’ solo puede ser entendido por aquellos a quienes ‘se les concede’. En definitiva, el dicho es una auto-justificación de la vida celibataria de Jesús”⁵⁸.

A este propósito, afirma Vico Peinado que:

“el acento no hay que ponerlo en el celibato en sí mismo considerado, como si se tratara de una defensa a ultranza de esta forma de vida. Todo lo contrario: el acento hay que ponerlo en la motivación específica: el Reino de Dios. Prueba de ello es que, aparte de esta propia auto-justificación personal, situacional e histó-

56 S. MAJORANO, “Virginidad consagrada”, F. COMPAGNONI – S. PRIVITERA (dirs.) *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 1856.

57 *Ib.*, 1864.

58 J. R. C. GARCÍA PAREDES, *Preguntas sobre la vida consagrada. Doce cuestiones candentes*, Madrid, Claretianas, 1997, 234.

rica de Jesús, el texto puede ser interpretado redaccionalmente –para la comunidad a la que se dirige Mateo– en un sentido más amplio y también significativo, que se refiere no solo al celibato, asumido por algunos discípulos en el seguimiento de Jesús, sino también al matrimonio, que otros viven a partir de Él⁵⁹.

En esta misma línea de pensamiento, escribe E. Fuchs:

“lo que quiere hacerles entender Jesús es que la venida del Reino hace posible vivir el matrimonio como gracia, y no como un dato natural con sus leyes humanas. Los discípulos de Cristo pueden comprender este lenguaje. Y para confirmarlo, Jesús aduce tres situaciones que, justamente, no son naturales; pero a las dos categorías de eunucos que el judaísmo descalificaba por tratarse de incapaces para contraer matrimonio, y en las que se veía una maldición, Jesús añade una tercera, en la que la renuncia al matrimonio es voluntaria, ‘por el Reino de los cielos’. Así, el celibato y matrimonio, a causa del Reino, dejan de ser realidades naturales o resignadas fatalidades para sumarse, uno y otro a la gracia que posibilita la libertad humana. La libre existencia del célibe es la que garantiza que también el matrimonio es una opción libre”⁶⁰.

Cuando se alude a ‘celibato’ parece que se quiere hacer referencia a la norma canónica de la iglesia; cuando se habla de ‘castidad’ la referencia hace pensar en la tradición de abstención sexual de algunos sistemas filosóficos y religiosos de la antigüedad; cuando se menciona la ‘virginidad’ nos referimos a la consagración de la persona humana a la causa del Reino. Si bien tradicionalmente se ha hecho alusión a los tres términos sin establecer mayor diferenciación, con una mejor precisión de los vocablos se alcanza una iluminación más cercana al sentido auténtico de la palabra ‘virgen’.

Los Evangelistas sinópticos reportan un pasaje que poco ha sido comentado⁶¹, pero que ofrece una riqueza particular: se trata del pasaje en torno a la parentela de Jesús de Nazareth (*Mt.* 12,46-50; *Mc.* 3,31-35; *Lc.* 8,19-22). Jesús está dando origen a una *nueva familia* en la que su madre y sus hermanos son aquellos que oyen y ponen en práctica la Palabra que Él les está dirigiendo; aparece una doble perspectiva a propósito de la ‘nueva familia’: en un primer plano aparece la comunidad cristiana reunida en torno a Jesús; en un segundo plano, más profundo, la ‘nueva familia’ la conforman sobre todo “aquellos que

59 J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, o. c., 174.

60 E. FUCHS, *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Bilbao, DDB, 1995, 68-69.

61 Cf. G. DANIELI, “María e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco”, en *Marianum*, 40/1-2 (1978), 91-109; G. G. GAMBA, “A proposito di Marco 3,20-21”, en *Salesianum*, 58 (1996), 262-268; A. VALENTINI, “Chi e mia madre, chi sono i miei fratelli? (Mc. 3,31-35)”, en *Marianum*, 57 (1995), 645-684; E. BIANCHI, “La nuova famiglia di Gesù”, en *La Famiglia*, Bologna, EDB, 1986, 179-192; E. FARAHIAN, *Lettura del Vangelo di Marco*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2000, 131-138.

no han manchado sus vestidos; ellos andarán conmigo vestidos de blanco porque se lo merecen” (*Apoc.* 3,4).

Casabó, comentando el Evangelio de Juan, contrasta los verbos *ver* y *oir*:

“predomina la audición en sentido teológico sobre la visión. Oír la Palabra de Dios, no es solo el hecho físico de que llegue a conocimiento del hombre, sino que es ante todo escuchar con una actitud interna de acogida, de atención, que permitirá a esa palabra surtir efecto en el oyente y que éste la asuma para traducirla en comportamiento obediente. (...) El verdadero oír se identifica con la fe”⁶².

Marcos subraya unos detalles significativos de la perícopa: ‘estar en casa’, ‘dentro y fuera’, detalles que se pueden iluminar con otros pasajes de los Evangelios; ‘la casa’ es el lugar privilegiado donde los discípulos ‘están con Él’; ‘solo a estos se les concede entender el misterio del Reino’; a los que están afuera, en cambio, se les expone el mensaje en parábolas; Lucas contrapone dos verbos: “los parientes quieren *ver* a Jesús”; Jesús, desde dentro responde: “mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra y la practican”. Jesús no atiende a quienes quieren verlo, sino que da importancia a los que lo escuchan.

Este pasaje evangélico revela la creación de una familia nueva, de un orden diverso, no ligado a la carne y a la sangre, sino que nace de la adhesión a la voluntad de Dios y que encuentra en Jesús el centro afectivo; la nueva parentela engendrada por Jesús no se opera a nivel horizontal, por decisión de cada uno, sino que es constituida por Jesús que “llama a los que Él quiere” (*Mc.* 3,13); es la cercanía al Señor, medida por el ‘hacer la voluntad de Dios’, la que constituye metafóricamente la relación con El como madre, como hermano o hermana.

Gómez Acebo, comentando el Evangelio de Lucas en lo que respecta a la parentela de Jesús, escribe: “Jesús sale al encuentro de los suyos, lo que en Lucas no es tanto un rechazo a sus lazos de sangre, cuanto un pretexto para hablar a sus discípulos de un nuevo símil para su evangelización. Jesús se encuentra más estrictamente ligado a aquellos que, además de escuchar la Palabra de Dios, la ponen en obra, y las relaciones humanas más profundas, como pueden ser las maternas o fraternales que le sirven para simbolizar las que se establecen dentro de su credo”⁶³.

Seguir a Jesús-Virgen mediante la identificación con Él en la virginidad es estar unido a Él en su forma más íntima de consagrado totalmente al Padre. El

62 J. M. CASABÓ, *La teología moral en S. Juan*, Madrid, Fax, 1970, 89-100.

63 I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, Estella (Navarra), EVD, 2008, 228.

Evangelio de S. *Juan* da pie para reafirmar esta identificación: “a todos los que recibieron (la Palabra) les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre, la cual no nació de sangre ni de deseo de carne, sino que nació de Dios” (1,12-13), y en la Primera Carta escribió: “todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios y todo el que ama a aquel que da el ser ama también al que ha nacido de Él” (I. *Juan* 5,1), o sea, forman una misma familia.

Sánchez-Marco pone de presente que

“uno de los problemas de nuestro tiempo es la inmadurez y la inestabilidad afectiva, que se multiplica como resultado de la inestabilidad y fragilidad familiar y social. (...) Frente a este hombre, tan frecuentemente desquiciado en su mundo afectivo, la personalidad de Jesús resalta más que nunca como ejemplo de la armonía posible entre la vida interior y la entrega de sí mismo. La condición masculina de Jesús aparece perfectamente integrada en su persona, de tal manera que no duda en manifestar sus sentimientos y su amor a los hombres y mujeres que se acercan Él”⁶⁴.

Así se explica la doble tarea, intrapersonal e interpersonal, que Jesús asigna a su propia sexualidad humana y que propone a quienes quieran seguirle: la tarea intrapersonal pone la sexualidad al servicio del Reino de Dios; ni sobrevalora ni infravalora su propia sexualidad, mucho menos la absolutiza divinizándola. La tarea interpersonal la hace consistir en vivir las relaciones humanas según la dinámica del reino; el reino en que Jesús integra de manera creativa su sexualidad es el reino de Dios, que es relación de amor y de alianza, y que ama a los hombres hasta el extremo. Seguir a Jesús es entrar en el dinamismo de su libertad, que se ha hecho contagiosa para quienes ponen su confianza en Él⁶⁵.

Desde esta perspectiva se comprende lo que afirma J. Pikaza:

“Jesús no ha querido fortalecer el orden que había (con sacerdotes, jefes, padres de familia), sino que ha propuesto un estilo nuevo de vida, vinculado a su celibato al servicio de la familia del Reino. No ha querido restaurar lo dado, aunque en forma mejor, sino crear una comunidad o familia de amigos, desde los más pobres. (...) No parece que Jesús haya sido célibe por pureza o espiritualismo (huida del mundo), sino para identificarse con los pobres, en especial con aquellos que en aquellas condiciones sociales no podían tener una familia”⁶⁶.

“La virginidad, escribe López Martínez, es un carisma, un don dentro de la iglesia. Es una llamada de Dios a ciertas personas a vivir una forma de vida muy concreta y determinada. El origen de este modo de vida no está en

64 F. SÁNCHEZ-MARCO, “El celibato de Jesús”, o. c., 386-387.

65 Cf. J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, o. c., 175-177.

66 X. PIKAZA, *Historia de Jesús*, Estella (Navarra), EVD, 2013, 348 y 3354.

el sujeto, sino fuera de él: hay algo (Alguien en realidad) que se lo propone de tal manera que le resulta atractivo y opta por ello. Es don y tarea, fruto de dos libertades: la de Dios y la del hombre. Si falta alguna de las dos, la virginidad no se puede dar. (...) Jesucristo es el sentido último de la virginidad, el único modelo y referencia de quienes son llamados a la virginidad. (...) Porque Jesucristo es el punto de partida, es necesario remitirse a Él para descubrir el sentido, la riqueza y las implicaciones de la virginidad. Él asumió la virginidad por razón del Reino (Mt. 19,21); por eso es capaz de entregar su vida por alguien. Y por ese amor para realizar esa entrega, elige la virginidad como forma privilegiada que lo hace posible. Virgen es aquel que, como Jesús, muestra con su vida que el Reino de Dios está ya entre nosotros”⁶⁷.

Hablar de virginidad parece hacer pensar en la soledad; López Azpitarte afirma que “ser célibe implica, en el fondo, la aceptación de un cierto vacío o soledad que nada ni nadie puede colmar, siquiera la vivencia más profunda y cercana de Dios, que se mueve en otras coordenadas diferentes. (...) El amor virgen será siempre el de una persona pobre, impotente, cuya expresividad queda limitada por su compromiso anterior. ‘Hacerse eunucos’, como dice el evangelio, no hace referencia a un dato biológico, sino a la libre aceptación de lo que significa la virginidad”⁶⁸.

“La virginidad de Jesús no es replegamiento sobre sí mismo, ni simple ejercicio ascético de renuncia, sino apertura incondicional a los demás, amor sin límites –fuerte y viril, pero lleno de ternura– sentido universal de fraternidad. Jesús es y se sabe hermano de todos y de cada uno de los hombres. La virginidad es raíz y fruto, principio y consecuencia, de esta realidad y de esta conciencia viva de fraternidad”, escribe Severino-María Alonso⁶⁹.

Aludiendo a la proyección social de la virginidad, López Martínez sugiere cómo ese núcleo fundamental –lo primordial de la virginidad es ser incorporados a Cristo para continuar su misión– puede traducirse en muchas concreciones:

- “Ser signo de valores éticos y de trascendencia en una civilización con tendencia a despersonalizar y que promueve el consumo sexual.
- Ser signo de que la sexualidad es un valor fundamental y que no se reduce al instinto ni a lo sensorial.
- Ser crítico en un mundo que absolutiza el placer sexual y testimonio de valores humanos fundamentales.

67 M. LÓPEZ, “La sexualidad célibe”, en *Ciencia Tomista*, 123 (1996) 549.

68 E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Santander, Sal Terrae, 2001, 257 y 266.

69 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 105.

- Ser profeta de los valores afectivos y de la amistad en un mundo que tiende a limitar la expresión de la intimidad y reducirla a juegos amorosos.
- Ser signo de que los valores afectivos y espirituales son garantes de una sexualidad actualizada y realizada.
- Promover los valores que fundamentan el sentido del amor y la realización humana.
- Promover la integración humana en sus niveles biológicos, afectivos, espirituales, que se realiza por la fidelidad a sus tejidos afectivos.
- Impulsar los valores éticos y trascendentes que promueven la dignidad humana.
- Ser testigo consagrado de los valores evangélicos”⁷⁰.

Cristo-Virgen, Vida Religiosa, Reino de Dios, conforman un trinomio inseparable: Cristo vivió la virginidad en función del Reino de los cielos y, de este modo, enseñó un estilo de vida comprensible para aquellos a quienes Él ha llamado a seguirle de una manera particular. “No todos entienden este lenguaje; solo aquellos a quienes se les ha concedido” (*Mt.* 19,15).

Jesús Espeja emplea una expresión llamativa: ‘recrear históricamente la conducta de Jesús’. “Pero no es suficiente hacer sin más lo que Jesús hizo, sino lo que Jesús haría en nuestra situación”, Se trata de una ‘fidelidad creativa’. “Un fidelidad que solo puede garantizar la participación en el Espíritu de Jesús, pero que también exige de nuestra parte discernimiento, riesgo y responsabilidad”⁷¹.

Juan Pablo II, en un catequesis sobre ‘la opción carismática’ aludió a la virginidad por el reino de los cielos, en estos términos: “hay una condición de vida, sin matrimonio, en la que, varón y mujer, halla a un tiempo la plenitud de la donación personal y de la intersubjetiva comunión de las personas, gracias a la glorificación de todo su ser psicosomático en la unión perenne con Dios. Cuando la llamada a la continencia ‘por el reino de los cielos’ encuentra eco en el alma humana, en las condiciones de temporalidad, esto es, en las condiciones en que las personas de ordinario ‘toman mujer y toman marido’, no resulta difícil percibir allí una sensibilidad especial del espíritu humano, que ya en las condiciones de temporalidad parece anticipar aquello de lo que el hombre será partícipe en la resurrección futura”⁷².

70 M. LÓPEZ, “La sexualidad célibe”, o. c., 551.

71 J. ESPEJA, *Creer en Jesucristo*, Madrid, BAC, 1997, 150-151.

72 JUAN PABLO II, “La virginidad o el celibato por el reino de los cielos” (Audiencia General 10 Marzo 1982), en *Vida Religiosa*, 53/7 (1982), 194.

CONCLUSIÓN

Desde un principio fue nuestro intento hacer ver los matices que diferencian los tres vocablos que están a la base de esta reflexión: *celibato*, *castidad*, *virginidad*. Muchos autores aluden a uno u otro término sin establecer una diferencia; sin embargo, la distinción aparece clara, incluso, con una progresión de sentido de uno a otro término. Pero son muchos más los estudiosos, por ejemplo los autores de manuales de cristología, que no hacen mención a la condición sexual de Jesús de Nazareth y a su opción por la virginidad al servicio del Reino de Dios.

El mismo Magisterio de la iglesia ha progresado en la comprensión de estas tres palabras: de un sentido biológico se ha pasado a uno cultural y finalmente al sentido teológico. El avance en el conocimiento del sentido más profundo de lo que es la virginidad se ha logrado, no sacrificando la dimensión del ejercicio de la sexualidad en el matrimonio, sino integrándolos como ‘dos caminos paralelos y complementarios’ (matrimonio y virginidad). A este propósito, Juan Pablo II escribió en la *Familiaris consortio*: “la virginidad y el celibato por el Reino de Dios no solo no contradicen la dignidad del matrimonio, sino que la presuponen y la confirman” (n. 16).

La investigación hecha desde las diversas ciencias humanas, al impulsar el conocimiento científico de la sexualidad humana, ha contribuido también al avance del significado humano y teológico de la sexualidad; autores como E. López Azpitarte⁷³, T. Prieto M., C. Puerto P.⁷⁴, M. P. Faggioni⁷⁵, y otros, han dado relieve a la dimensión teológica de la sexualidad humana. Sin duda que las futuras investigaciones abrirán campos nuevos y nos traerán novedades que ayudarán a conocer mejor el misterio divino y humano de la sexualidad.

Desde esta nueva perfectiva que ofrece la reflexión teológica sobre la virginidad, surge la inquietud acerca de la preparación de los varones y mujeres que sientan el llamamiento del Señor a seguirlo en la virginidad; ya no podrá ser a partir de una ley que condiciona el seguimiento, o a partir de una visión pesimista de la sexualidad; no deberá partir de criterios negativos como advierte Garbelli⁷⁶; la capacitación para vivir la virginidad por el Reino de los cielos, en el servicio a la comunidad de hermanos, deberá enfatizar la opción libre, entu-

73 Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Paulinas, Madrid 1992, 43-78 y 437-462.

74 Cf. T. PRIETO – C. PUERTO, *Comprender la sexualidad. Por una orientación integral*, Madrid, San Pablo, 1995, 42-44.

75 Cf. M. P. FAGGIONI, *Sessualità, matrimonio, famiglia*, Bologna, EDB, 2011, 135-141.

76 Cf. G. B. GARBELLI, “Virginidad”, en L. ROSSI – A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1974, 1190.

siasta y generosa por el seguimiento de Cristo, una confianza grande en que Él estará con nosotros, y una gran disponibilidad para construir con los hermanos el Reino de Dios aquí y ahora.

Una nueva perspectiva, más positiva y optimista que la visión tradicional de la virginidad, podrá ser la respuesta válida a la crisis actual en el campo de las vocaciones a la vida religiosa. Y no solo solución de una crisis; también una perspectiva de realización personal y comunitaria para un varón o una mujer que han recibido de Dios este don.

**A RESSURREIÇÃO PESSOAL E A ESPIRITUALIZAÇÃO
DO UNIVERSO NA FILOSOFIA ESCATOLÓGICA
DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA
DE MIGUEL DE UNAMUNO**

SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS
CEFi-Faculdade de Ciências Humanas
Universidade Católica Portuguesa – Lisboa

RESUMEN / RESUMO

Miguel de Unamuno acredita que no fim todo o Universo será espiritualizado. A vida encerra um movimento redentor, que culminará com a salvação de toda a humanidade, no sentido enunciado pela apocatástase paulina de Orígenes. Não se trata apenas da imortalidade da alma, no sentido platónico, mas sim da ressurreição do corpo, no sentido cristão. A vida para além da morte não consiste numa diluição das consciências em Deus, mas sim numa relação pessoal com Deus-Consciência e com todas as outras consciências. O paraíso futuro consiste na espiritualização de toda a criação, em que será garantida a identidade individual de cada ser.

Palabras clave / Palavras chave: sentimento, imortalidade, apocatástase, Deus cordial, Deus lógico, fé, esperança, salvação, espiritualização, ressurreição.

ABSTRACT

Miguel de Unamuno believes the end of the Universe will be spiritualized. Life encloses a redemptive movement that shall culminate in the salvation of all of humanity in the apocatastasic sense heralded by Paul of Orígenes. This does not only interrelate with the immortality of the soul in the Platonic sense but also with the resurrection of the body in the Christian sense. Life beyond death does not consist of any dilution into the

consciousnesses of God but instead in a personal relationship with God-Consciousness and with all the other consciousnesses. This future paradise consists of the spiritualisation of all of creation within the scope of guaranteeing the individual identity of each being.

Keywords: feeling, immortality, apocatastasis, cordial God, logical God, faith, hope, salvation, spiritualization, resurrection.

I. INTRODUÇÃO: TRAGÉDIA DO ABSURDO DA EXISTÊNCIA OU ESPERANÇA NO SENTIDO REDENTOR DO UNIVERSO?

Como destaca Julián Marías, o ponto de partida da reflexão filosófica de Miguel de Unamuno é a convicção na ação imortalizadora ou deificadora de Deus sobre o homem. A partir da fé na ressurreição de Cristo, o filósofo *Del Sentimiento Trágico de la Vida* não deixa de procurar a verdade, mas em vez de o fazer através de ideias claras e distintas em busca de total objetividade, realiza-o através de noções noético-emocionais, num incessante esforço de penetrar o insondável Mistério, que se revela à subjetividade da consciência como o Fundamento de ser e conhecer¹. Mas como se relacionam razão e fé, lógica e sentimento, nesta procura interrogativa de sentido?

Por um lado, o autor faz um esforço por conhecer o Deus em que acredita, à maneira da luta interior de Jacob, no reconhecimento de que a fé precisa do apoio da razão, mas, por outro lado, o resultado desse esforço parece ser uma certa descrença na capacidade da razão para alcançar a verdade acerca do Deus de Amor. Significará isso um inevitável percurso para o cepticismo e para a tragédia do absurdo da existência? Iremos verificar que ao contrário do que sugere Julián Marías, a posição de Unamuno não é de agnosticismo, porque embora tenha uma posição heterodoxa em relação aos dogmas da fé da Igreja, toda a sua obra é uma procura de inteligibilidade para experiência atemática e religiosa do sentimento de imortalidade em corpo e alma e para a experiência da fé na ressurreição da carne, tal como é enunciada na revelação histórica de Cristo. Em vez de agnosticismo, encerrará essa posição, de reserva quanto às capacidades da razão, um trágico fideísmo? Ou será que o autor propõe uma outra razão, não apenas lógica e analítica, mas também comovida e mistérica, para dizer a realidade que não é da ordem da absoluta objetivação?

Como poderemos verificar, o *logos* utilizado pelo autor para dar inteligibilidade a essa fé, não é o *logos* puramente lógico e demonstrativo do racionalismo idealista, mas é o *logos* cordial e mistérico do racionalismo ideorrealista, que atende às verdades doadas pela intuição, pela imaginação e pela emoção.

1 Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1968, 133.

Mas poderá um discurso filosófico sustentar-se em tal verbo? Consideramos que apesar de Miguel de Unamuno afirmar que a verdade acerca da imortalidade individual e pessoal do homem é dada pela vida e não pela razão, recusando, aparentemente, a conciliação proposta por Ortega y Gasset entre estas duas dimensões², o que está verdadeiramente em questão não é a razão, porque toda a atividade pensante e compreensiva não a pode dispensar, mas o que está em causa é a razão pura, que só por si não tem capacidade para falar da finalidade espiritual do Universo e da relação interior com Deus.

Reconhecemos, no entanto, com Julián Marías, que Unamuno centra a sua reflexão acerca de Deus nas noções de consciência eterna, existência, imortalidade, ressurreição, salvação, visão beatífica e glorificação escatológica, dando menor relevância às noções de criação, justificação e santificação, parecendo não dar a devida importância ao mistério atual e existencial da experiência religiosa³. O que parece mover a reflexão de Unamuno é o desejo que sente de imortalidade e a necessidade que sente de perscrutar a finalidade do mundo. Mas como realizar essa empresa de inteligibilidade da experiência do Mistério e do sentimento de imortalidade pessoal e individual, de forma filosófica e ou teológica, sem cair nas distorções contraditórias da configuração mítica e imaginativa do real? Se a morte é sentida como absurdo, que inteligibilidade pode ser oferecida à esperança de redenção ou espiritualização universal? Será a reflexão de Unamuno um mero exercício imaginativo de mitologização, ou encerrará uma legítima filosofia escatológica do Paraíso futuro da vida imortal em Deus? Sabemos que a reflexão filosófica tem origem no abandono da configuração mítica do real e das explicações fantásticas dos fenómenos do mundo, na procura do seu sentido racional e das suas causas naturais, mas não será o pensamento de Miguel de Unamuno um regresso à pré-história desse desenvolvimento cultural e desse progresso do conhecimento científico, opondo à racionalidade lógica a fantasia do mito?

II. A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE O SENTIMENTO DE DEUS BIÓTICO OU CORDIAL (AMOR SUPREMO) E A CONCEPTUALIZAÇÃO DO DEUS LÓGICO (RAZÃO SUPREMA)

Ao contrário do que habitualmente é apresentado, para Unamuno a esperança na salvação escatológica é um tema central da reflexão filosófica, porque o fundamento da atividade interrogativa e argumentativa é dar Sentido e

2 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, in *Obras Completas*, tomo VI, Madrid, Taurus, 2006, 250.

3 Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 139.

explicar a tendência de todas as coisas em preservarem indefinidamente o seu ser⁴ e não dar explicações da realidade fenoménica, tarefa que deve caber às ciências experimentais. Por outro lado, a sua reflexão sobre Deus não se centra na preocupação de descrever os seus atributos, à maneira da metafísica clássica ou do método usado pelas ciências positivas, que tudo procuram objetivar ou apreender de forma adequada e conceptual, mas sim na preocupação de apontar o sentido da relação plena com a vida do homem.

Em Miguel de Unamuno, o recurso à crença em Deus não é apenas para pensar e conhecer o “porquê” e o “como” da existência, mas sim o “para quê” da mesma, qual a sua finalidade, e isso não é dado pelo Deus da Razão Suprema, mas sim pelo Deus do Amor Supremo. Chegamos ao sentimento e conceito de Deus pessoal por via do sentimento prévio e religioso da divindade, cuja essência se deve ao sentimento simples de dependência. Nesse sentido, podemos recorrer ao exemplo do homem primitivo que se sente na dependência de misteriosas e invisíveis potências que o rodeiam e sente-se em comunhão social, não apenas com os demais homens, mas também com toda a Natureza animada e inanimada, tudo personalizando. Como salienta Unamuno, o homem primitivo, não apenas tem consciência do mundo, mas também imagina que o mundo tem consciência, à maneira humana: crê ser ouvido pelo invocado na sua ação de feitiçaria, crê que a nuvem temerosa o reconhece e o persegue⁵.

Na configuração mítica do real operada pelo homem primitivo não há distinção entre o homem e a natureza que o rodeia, nem distinção entre o sonho e a vigília, entre a realidade e a imaginação. Também Unamuno recusa as teorias monistas e panteístas de indiferenciação ontológica entre o plano divino e o humano, denunciadas por Lévy-Bruhl, em nome de uma razão que já não pode ser miticamente infantil⁶. Neste período, o divino não tem carácter de objetividade, mas é projeção da atividade subjetiva da consciência. Os deuses misturavam-se entre si e com os homens: humano e divino eram faces de uma mesma realidade. A imortalidade era a única coisa que os distinguia: um deus era concebido como um homem imortal. Mas como conceber hoje a relação do homem com a sua dimensão espiritual divina sem cair nesta configuração

4 “Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur.” Cf. B. ESPINOSA, *Ethica*, III, proposição VI. [B. ESPINOSA, *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho (I parte), Joaquim Ferreira Gomes (II e III parte) e António Simões (IV e V parte), Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1992, parte III, proposição VI, 275.

5 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa - Calpe Argentina, 1945, 136.

6 Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* Paris, Félix Alcan, 1931, 6.

panteísta de indiferenciação entre o mundano e o divino e sem reduzir a experiência religiosa ao plano ético?

A atividade individual profética individualizou a divindade, tornou-a ética e do Deus surgido na consciência, a partir do sentimento da divindade, depressa se apoderou a razão da reflexão filosófica, pretendendo defini-lo e convertê-lo em ideia⁷. Explica Unamuno que este processo de idealização exige prescindir do elemento incomensurável ou irracional da realidade, isto é, do seu fundo vital. Explica o autor que por este processo de idealização ou subjetivação, o Deus sentido como pessoa e consciência única fora de nós, que nos envolve e sustenta, se converteu na ideia de Deus. E assim fica claro que Unamuno recusa a perspectiva idealista partilhada pela maioria dos textos do *Pantheismo saudosista* de Teixeira de Pascoaes⁸ de que Deus não passaria de uma criação poética ou sonho da consciência imaginativa⁹, pois confere-lhe realidade objetiva fora da consciência, isto é, realidade transcendente¹⁰. Aliás, para o filósofo espanhol, o Deus lógico e racional, o Ser Supremo da filosofia e da teologia, a que se acede por causalidade, eminência e negação ou remoção das qualidades finitas, acaba por ser um Deus impensável de pura ideia, que na linguagem de Duns Escoto e de Dionísio Areopagita é divina treva ou luz inacessível, isto é, um Deus de que nada se pode dizer, identificando-se com o Deus do deísmo e do panteísmo:

“El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificando-se de atributos humanos, y como tales finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo. Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiéranse todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esta idea de Dios”¹¹.

A racionalização e a não antropomorfização faz com que Deus vivo e real seja reduzido a uma ideia ou a um conceito, retirando sentido à nossa relação pessoal com Ele, nos termos definidos pela Revelação. Não é a ideia de Deus que nos proporciona uma melhor compreensão da essência, da existência e da finalidade do Universo. Não é por dizermos, de forma deísta, que Deus criou o Mundo, que compreendemos melhor o sentido da sua existência. Também não é porque a realidade criada existe que podemos justificar racionalmente a exis-

7 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 137.

8 Cf. T. DE PASCOAES, *O Génio Português, na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, 27.

9 Cf. J. COUTINHO, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes, Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Braga, 1995, 320.

10 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 138.

11 *Ib.*, 138.

tência de um Criador, pois incorremos numa petição de princípios e de um facto não se deduz uma necessidade¹².

Unamuno recusa um Deus que seja a razão hipostasiada e projetada ao infinito, que seja uma ideia que morre com o homem, em nome de um Deus que possa ser sentido como algo de vivo e real. Recusa um Deus que se tenha de submeter à lógica da não contradição, à lei da necessidade e à ordem moral, em nome de um Deus cordial, arbitrário, que nos faz viver e nos salva do nada pela ação imortalizadora. Considera assim que o Deus lógico-racional aristotélico, que é necessário no seu ser e agir, é um Deus em que perece a sua vontade livre ou a sua personalidade consciente. Um Deus contraditório porque, sendo racional, não pode ser aplicável à realidade contingente, que é irracional, e não pode resolver o problema da relação entre a sua dimensão de necessidade e a sua dimensão de vontade livre. Algumas questões se colocam de resolução impossível. Na ordem lógica, não pode ser, porque Deus assim o quer, ou Deus assim o quer porque não pode ser? Deus tem de se submeter à lei da necessidade ou é ele mesmo essa lei? E na ordem moral, algo é mau porque Deus assim o estabeleceu, ou assim o estabeleceu porque algo é mau em si mesmo? Pergunta Unamuno: no primeiro caso Deus é caprichoso, estabelecendo uma lei, podendo estabelecer outra, ou obedece a uma essência intrínseca da própria realidade, independentemente dele ou da sua vontade soberana? Mas se obedece à razão de ser das coisas, acima dele, e essa razão é conhecida de todos nós, não tínhamos necessidade de nenhum Deus; se não é conhecida, também não precisamos de Deus pois continuamos a não obter dele qualquer explicação. Conclui o autor que os teólogos escolásticos nunca souberam sair das dificuldades de tentar conciliar a liberdade humana com a presciência divina e o conhecimento de Deus acerca do futuro contingente e livre¹³.

O Deus-Razão da teologia é o Deus quietista e contemplativo, a que corresponde a visão beatífica, é um Deus que não nos serve e, nesse sentido recorre à prova moral de Kant, apresentada na *Crítica da Razão Prática*, por ser uma prova retirada da nossa consciência e do nosso sentimento vital da divindade, prova que não é especificamente racional e que não pode ser aplicada ao Deus lógico do primeiro motor imóvel e impassível que não sofre nem deseja, mas que se adequa ao Deus biótico, ser complexo e concreto, Deus paciente que sofre e deseja em nós e conosco, ao Deus que é o Pai de Cristo e a quem não se pode aceder senão pela revelação histórica do seu Filho¹⁴. A única prova da existência de Deus é a do consenso universal da humanidade consciente, que

12 Cf. *ib.*, 139.

13 Cf. *ib.*, 140-141.

14 Cf. *ib.*, 143.

quer ser fim e sentido do Universo, e que aspira a que se não interrompa a continuidade da consciência, conduzindo ao Deus humano, que é mais que simples ideia e razão. O Deus vivo pessoal é Amor, é Vontade¹⁵.

Unamuno salienta que a personalidade espiritual de Deus não se limita às funções de conhecer e querer, mas encerra também a dimensão do sentimento. Ao contrário da posição teológica tradicional que recusa atribuir o sentimento e o afeto a Deus, por considerar que são notas de uma personalidade finita e criada, Unamuno recusa a ideia de que a felicidade religiosa se reduza ao eterno conhecer-se a si mesmo, como era típico do Deus lógico que não amava nem odiava, não gozava nem sofria, isto é, um Deus inumano, sem pena nem glória, com uma justiça matemática e, por isso, injusta:

“Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan al Dios-Nada de Escoto Eriugena, al Dios racional o panteístico, al Dios ateo, en fin, a la Divinidad despersonalizada”¹⁶.

Nesta perspetiva, ao Deus vivo e humano, não se chega pelo caminho da razão, mas sim pelo caminho do amor e do sofrimento: é preciso começar por amar a Deus e por desejá-lo, para o poder conhecer. O conhecimento de Deus provém do amor, pouco tem de racional, porque Deus é indefinível: “Querer definir a Dios es pretender limitar-lo en nuestra mente; matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada”¹⁷.

Quando Unamuno diz que o Deus vivo é o Deus da subjetividade objetivada ou da personalidade universalizada da nossa consciência na consciência do Universo, está a dizer, ao mesmo tempo, que, por um lado, Deus não é uma realidade exterior à consciência, passível de total objetivação pela razão que analisa e define, determina e nomeia, e, por outro lado, não é uma mera criação da imaginação da nossa mente e uma mera hipótese, porque é uma consciência outra e única, independente de nós, que sobre-existe e sustenta a nossa existência¹⁸, que advém de um profundo e real sentimento de imortalidade e de vida eterna em plena e amorosa comunhão, tal como enuncia na revelação evangélica¹⁹. A título de exemplo, refere o autor que nos momentos de maior sofrimento temos o sentimento direto de Deus, que é um sentimento de fome

15 Cf. *l. c.*

16 *Ib.*, 144.

17 *L. c.*

18 Cf. *ib.*, 145.

19 Cf. *ib.*, 138.

de Deus, de carência de Deus: “Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él”²⁰.

Para reforçar esta noção de que Deus é sentido e imaginado na consciência pessoal sem ser uma absoluta criação dessa consciência, de forma paradoxal, Unamuno afirma, ao mesmo tempo, que foi Deus que nos criou à sua imagem e semelhança e que é o homem que cria Deus à sua imagem e semelhança, porque, no seu entender, Deus fez-se a si mesmo e, de alguma maneira, continua a fazer-se no homem e pelo homem: “Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios”²¹.

Ao contrário do Deus lógico e racional, obtido por negação, que conduz ao nada, porque o ser puro se identifica com o nada, como refere Hegel, o Deus cordial dos vivos é a própria consciência do Universo, ou seja, é o Deus universal e pessoal, que se revela na coletividade social e não pode ser individualizado, definido ou delimitado: o Deus da fé é o Deus pessoal da Trindade, o Deus família²². Porque o nosso eu também é um eu que corresponde a um nós, só vivemos dos outros, nos outros e pelos outros. Da conjugação do politeísmo pagão com o monoteísmo judaico resultou o sentimento do Deus católico, que é o Deus sociedade ou Trindade, noção não compreendida pelo deísmo racionalista²³. Nesse sentido, ao contrário do deísmo racionalista que concebe Deus de forma impessoal, como ideia, o vitalismo sente Deus, que em tudo existe, como a consciência coletiva de toda a raça humana, como a consciência total e infinita que abarca e sustenta todas as consciências:

“El racionalismo deísta concibe a Dios como Razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como una razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia, y, por lo tanto, como persona o más bien como sociedad de personas. La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quienes vivo”²⁴.

Nesta medida, explica Unamuno que o Deus do racionalismo deísta das provas lógicas da existência não passa do princípio formal e abstrato da Razão suprema, e dele ninguém vai dizer que é uma realidade própria e independente, um ser com consciência de si e dos outros, ou seja uma pessoa. Unamuno diz que esse princípio formal não passa de uma ideia, sem realidade fora do espírito

20 *Ib.*, 145.

21 *L. c.*

22 *Cf. ib.*, 147.

23 *Cf. ib.*, 150.

24 *L. c.*

que a concebe²⁵, reforçando, desta maneira, a noção de que o seu Deus não se reduz à subjetividade imanente da consciência.

Assim, o filósofo explica que o Deus racional impessoal e objetivo do Universo a si mesmo se destrói no nosso espírito se o não sentirmos como pessoa viva, isto é, como Consciência, e conclui que a razão humana não é razão que a si própria se sustente, pois as suas raízes estão firmadas no irracional, isto é, na total consciência vital, na vontade e sentimento. A nossa razão não pode provar a existência de uma Razão Suprema até porque esta teria de se fundar no Irracional Supremo, na Consciência Pessoal, pelo que só pela revelação sentimental e imaginativa da fé e do amor seremos levados a acreditar em Deus vivo e pessoal:

“Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer. Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a lo fuerte, según el Apóstol (I Cor. I 27)”²⁶.

Citando Kierkegaard para dizer que o Deus verdadeiro é aquele a quem se reza e deseja de verdade, Unamuno chega a dizer que a superstição pode ser mais reveladora do que a razão da reflexão teológica, porque a força desta é analítica, dissolvente e aniquiladora, quando deixa de operar sobre a forma das intuições, quer do instinto individual de conservação, quer do instinto social de perpetuação, e passa a operar sobre a própria matéria dessas intuições. Quando a razão deixa o plano formal e passa analisar as intuições imaginativas que nos dão o mundo espiritual, é niilista e aniquiladora, reduzindo essa realidade integral e totalizadora a aparências ou sombras sem consistência. A razão sozinha mata, porque é a imaginação que dá a vida²⁷. Se por um lado, a imaginação, só por si, dá-nos uma vida sem limites e nos confunde com tudo, aniquilando-nos como indivíduos por excesso de vida, como acontece na configuração mítica e panteísta da realidade, por outro lado, a razão, só por si, também nos aniquila e tudo reduz a nada: “La razón, la cabeza, nos dice: nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: todo!; e entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivemos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada”²⁸.

Concluí Unamuno o capítulo VIII da sua obra *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, afirmando, com recurso ao texto sagrado da revelação bíblica, que o

25 Cf. *ib.*, 151.

26 *Ib.*, 151.

27 Cf. *ib.*, 152.

28 *Ib.*, 152-153.

Deus de que temos fome é o Deus da oração dominical a quem pedimos o dom da fé para que se realize ele próprio em nós. O Deus a quem pedimos que seja santificado o seu nome e que seja feita a sua vontade e não a sua razão, assim na terra como no céu, isto é, assim nesta vida mortal como na outra vida eterna. E recorrendo ao evangelho de João e à prova kantiana da Crítica da Razão Prática, afirma que esse Deus é o Deus do mistério do Amor que salva, a quem não é preciso perguntar como é, pois basta consultar o nosso coração e deixar a sua imaginação pintá-lo nas lonjuras do Universo²⁹.

Face à pergunta sobre as provas de existência deste Deus pessoal salvador, Consciência do Universo que dá finalidade humana a toda a criação e envolve e sustem todas as nossas consciências, Unamuno diz que é um problema racional insolúvel. Não se pode provar racionalmente que existe uma realidade fora do nosso conhecimento (*ex-sistere*) que abarque tudo o que é conhecido, porque embora se possa dizer que certamente existe, não se pode dizer que realidade é essa. Fundamentando-se na teoria do conhecimento de Kant, diz o autor que a matéria do conhecimento vem-nos de fora e conhecer é dar forma à matéria, não sendo possível conhecer o informe como tal. Como destaca Eduardo Malvido Miguel, Unamuno segue a epistemologia fenomenológica de origem kantiana, segundo a qual, aquilo que não se apresenta pela intuição empírica não pode ser objeto do conhecimento racional e como a imortalidade da alma e a consciência divina são temas que carecem dessa intuição sensível, estão fora da lei racional³⁰.

Resta-nos acreditar, a partir do sentimento do divino, que a consciência se estende a tudo salvando o Mundo do nada. Sentir sede de Deus no vazio da sua ausência é querer que Deus exista, essa Pessoa eternizante que dá sentido ao Universo³¹. Kant aceita a existência de Deus como um postulado da razão prática e Unamuno identifica a origem dessa prova moral, não na força das verdades racionais, mas sim no desejo vital de imortalidade³², que resulta do instinto de perpetuação posto em evidência pelo amor que nos revela o eterno³³. Como afirma Eduardo Miguel, para Unamuno o amor é a sensibilidade do eterno³⁴, e a continuidade da nossa consciência pessoal apenas poderá ser assegurada pelo amor eternamente criador e redentor de Deus que a revelação nos oferece³⁵.

29 Cf. *ib.*, 153.

30 Cf. E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad. Estudio "Del sentimiento trágico de la vida"*, Salamanca, Ediciones San Pío X, 1977, 96.

31 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 157.

32 Cf. E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, 146.

33 Cf. *ib.*, 168.

34 Cf. *l. c.*

35 Cf. *ib.*, p. 195.

III. A FÉ, ESPERANÇA E CARIDADE, COMO GARANTIAS DA SALVAÇÃO UNIVERSAL DA HUMANIDADE E DA REDENÇÃO INTEGRAL DO UNIVERSO

Para Unamuno a tragédia da vida reside no facto de as faculdades da razão e da fé se apresentarem em oposição. A razão tende a quantificar e a imobilizar as coisas para as apreender e servir-se delas. Para poder conhecer, a razão substitui o mutável pelo estático. Processa-se, neste sentido, não uma adaptação do sujeito às coisas, mas uma adaptação da realidade às necessidades do sujeito, o que, em rigor, como afirma Manuel Suances Marcos, significa uma distorção dessa mesma realidade provocada pelo processo mental de manipulação conceptual³⁶. Na perspectiva de Unamuno, os conceitos não permitem dizer a essência das coisas, mas apenas dizer para que servem as coisas e, por isso, a filosofia deve excluir o sistema racionalista que não conhece a realidade mesma e apenas se detém à superfície da vida sem nela penetrar, conduzindo ao cetismo. A vida, que é o verdadeiro objeto da filosofia, encerra uma dimensão de irracionalidade, de individualidade, de mutabilidade, que o entendimento estritamente intelectual não pode apreender. É necessária a faculdade espiritual da fé para penetrar no mistério da vida que é aquém e além da razão, uma fé que tem como fundamento próximo a vontade e o sentimento de imortalidade que é o sentimento da própria substancialidade espiritual³⁷.

Na faculdade humana da fé proposta por Unamuno, que não pode deixar de encerrar uma dimensão cognitiva, mais que a adesão a um princípio teórico ou a uma verdade abstrata, trata-se de uma adesão de confiança pessoal, que no caso da experiência religiosa cristã é Deus mesmo e que ao contrário do que pensa Manuel Marcos não se reduz a uma criação da consciência, levando a que a fé tivesse como fonte a nossa própria personalidade e sentimento³⁸, mas encerra uma alteridade radical, devendo-se, precisamente a ela, a impossibilidade do conhecimento adequado de Deus. Compreende-se que a fé não é entendida por Unamuno como uma realidade extrínseca que se impõe legalmente à natureza humana, mas também não é uma mera produção do sentimento e da imaginação. A fé é um dom espiritual que frutifica na dimensão anímica ou na consciência do ser humano, entendida esta como a unidade dinâmica da pluralidade das suas dimensões sensível, emocional, intelectual, racional e volitiva.

O conhecimento da fé, no sentido da garantia do que se espera em Deus enquanto imortalizador da consciência - que implica elementos cognitivos,

36 Cf. M. SUANCES, *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010, 229-230.

37 Cf. *ib.*, 230.

38 Cf. *ib.*, 231.

lógicos e racionais, aliados a elementos afetivos, bióticos, sentimentais e irracionais -, baseia-se na incerteza, e, por isso, mais que uma adesão racional a um princípio teórico, é a confiança na pessoa de Deus que nos promete e assegura essa vida imortal³⁹. Assim, explica Unamuno que confiamos em alguém, confiamos na Providência, que concebemos como uma realidade pessoal e consciente, e não no fado ou destino impessoal. Como destaca Jose Maria Sanchez Ruiz, a filosofia da religião de Miguel Unamuno recebe do judaísmo esta noção do Deus pessoal, de que se tem experiência como um Pai, e recebe uma atitude otimista perante o mundo e a realidade corpórea, em contraposição com a atitude pessimista grega, que não admite a ressurreição da carne e a continuidade desta vida plenificada no reino de Deus⁴⁰.

No âmbito do Cristianismo, a fé é uma forma de conhecimento que não pertence à luz solar do meio-dia do facto científico, em que de forma racional se procura a definição e a certeza do conceito, mas pertence à luz lunar do mistério, em que vitalmente se procura a inspiração e se confia na pessoa. E como uma pessoa é uma vontade que se refere ao porvir, aquele que acredita, acredita no que virá, no que espera. No caso do cristão, significa acreditar em Cristo, que ressuscitou, e significa acreditar que também um dia ressuscitará pela graça de Cristo⁴¹.

Explica Miguel de Unamuno que a fé religiosa encerra um carater afetivo e amoroso, pois não é a simples adesão do intelecto a um princípio abstrato, não é o conhecimento de uma verdade teórica em que o papel da vontade se limita a incitar-nos à compreensão, mas é um ato de vontade, é o movimento da alma para uma verdade prática, para algo ou alguém que nos faz viver e não apenas compreender a vida⁴². Para além do sentir, conhecer e querer, o ser humano tem o poder da fé que é o poder da criação. Todas as outras potências não criam nada, mas exercem-se sobre a matéria já dada pela fé. Como a fé está numa relação mais íntima com a vontade, é comum apresenta-la sobre a forma volitiva. O poder que temos de criar Deus à nossa imagem e semelhança, significa que trazemos Deus dentro de nós próprios, como garantia do que esperamos, em que Deus se está criando a si mesmo e nos está criando à sua imagem e semelhança por compaixão e amor: “Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin desesperación en el consuelo, creen crer en dios, no creen sino en la idea Dios, mas no en Dios mismo”⁴³.

39 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 160.

40 Cf. J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia. Ensayo sobre la filosofía de Don Miguel de Unamuno*, Zürich, Pas-Verlag, 1964, 137.

41 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 163.

42 Cf. *l. c.*

43 Cf. *ib.*, 165.

O facto de a fé criar o seu objeto significa que tal objeto só o é para a fé e que carece de realidade objetiva fora da fé. Mas significará também que o Deus em que se crê é uma mera projeção da consciência criadora, não passando de um sonho do eu como diria Pascoaes? É isso que pensa Unamuno quando afirma que é querendo que Deus exista e sentir e proceder como se Deus existisse, que Deus se cria em nós, se manifesta e se nos revela, porque Deus vai ao encontro de quem o procura com amor e por amor e oculta-se a quem o procura só pela razão e sem amor⁴⁴? O que quer dizer Unamuno quando afirma a ação criadora da fé e ao mesmo tempo afirma a sua dimensão passiva de pura confiança, confessando que crê em Deus por sentir o seu carinho e a sua mão invisível que o atrai e o conduz e porque tem a consciência íntima de uma providência particular e de um espírito universal que traça o seu destino⁴⁵?

A fé para Unamuno situa-se no plano da diferença grega entre *gnosis*, que significa esforço humano cognitivo, e *pistis*, que significa confiança e amor e, por isso, situa-se no plano relacional. O verdadeiro conhecimento é o da fé, porque é o conhecimento da relação pessoal. Um conhecimento que se situa no plano da espera, isto é, que encerra uma dimensão passiva. Como sublinha Jose Maria Ruiz, a fé desenvolve-se numa dupla direção: para a nossa intimidade na confiança da vida que se desenrola e para a intimidade da realidade outra, que nos convida a nela confiar e a nos unirmos a ela em comunhão de amor cósmico. A fé assim entendida é o encontro e a interpenetração da nossa consciência na sua imanência com a nossa consciência projetada na transcendência⁴⁶. Uma fé que seja pura passividade é uma fé degenerada, reduzindo-se à pura aquisição de dogmas concebidos de forma estática. A fé não se pode desligar do carácter vital da pessoa e reduzir-se a puro conhecimento. Mas a fé pura e livre de dogmas também é uma abstração vazia, porque se é esperança e amor, necessita de algo que seja motivo dessa confiança e desse amor. A fé não é apenas a vida criadora da vontade e da liberdade, mas também é fruto da graça divina. A graça não é apenas fruto do nosso esforço e da nossa vontade, mas encerra uma dimensão passiva, é um dom da vida, ou seja, é dom divino, porque a vida é concebida por Unamuno como o divino e a consciência em nós⁴⁷. Desta forma, a fé não é entendida no sentido cristão católico tradicional como um dom de Deus, pela ação do Espírito Santo, talvez por parecer a Unamuno como algo de extrínseco, mas é concebida como um dom vital, agraciando ontologicamente todos os homens. Mas em rigor não se estará a falar do mesmo? Será legítimo

44 Cf. *l. c.*

45 Cf. *ib.*, 166.

46 J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia*, 244.

47 Cf. *ib.*, 253.

concluir que a fé aqui apresentada por Unamuno não supera o imanentismo vital e não se abre a um ser transcendente?

Essa parece ser a posição de investigadores como G. Fraile, mas nós estamos convencidos que a fé vital surge em Unamuno, não apenas no plano antropológico, mas também no plano teológico, como a mediação entre a consciência humana e a consciência divina transcendente e indizível. Como também salienta José Ruiz, Unamuno não nega a existência de uma realidade que transcenda a vida pessoal, mas esta realidade é pensada à maneira kantiana como realidade numérica e incognoscível em si, porque só é possível conhecer o que está penetrado pela consciência⁴⁸. Por isso, reafirmando que a nossa consciência não pode saber se Deus existe, enquanto realidade objetiva, fora dela, porque tudo o que conhecemos existe na nossa consciência, mas apenas podemos sentir a ação de Deus em nós pela vida que nos sustenta e pela verdade, beleza e bondade que nos reenvia para a Verdade, Beleza e Bem, Unamuno explica que a verdade se deve dividir em verdade lógica ou objetiva, que se opõe ao erro, e em verdade moral ou subjetiva, que se opõe à mentira, em verdade estética ou verosimilhança, que se opõe à extravagância, em verdade religiosa ou de esperança, que se opõe ao desespero⁴⁹. Mas não será este sentimento de esperança na imortalidade de uma vida fraterna universal verdadeira, boa e bela, o meio com que a graça do Espírito de Deus se faz presente em nós?

Na verdade religiosa está incluído o mistério da revelação de Deus em Cristo, que Unamuno admite ser uma realidade objetiva fora da consciência e, consequentemente, fonte da graça de Deus, pois é em resultado da sua paixão, morte e ressurreição, que o Espírito Santo é derramado sobre os homens. Neste sentido, como salienta Alain Guy, a fé unamuniana não é mera projeção subjetiva segundo a qual acreditar não é mais que criar o objeto da crença, mas a fé é confiar na pessoa histórica de Cristo e na graça redentora do seu Espírito que resgata as criaturas da morte e da tendência para o nada, ressuscitando-as para a plenitude eterna da Parusia⁵⁰. Neste sentido, a linguagem da fé, que é um desdobramento da vida, move-se no campo da contradição, do paradoxo e do transracional ou irracional por excesso, procurando captar a liberdade e renovação constante da essência vital e invisível da realidade. À razão do sentido comum, estético e transmissível, acresce a fé do sentido próprio, pessoal e irrepetível.

À razão lógica, que procura o determinado e aceita por todos, acresce a razão vital, (embora Unamuno não aceite esta expressão contrapondo as duas noções “razão” e “vida”), que atende ao paradoxal e inefável da verdade vital,

48 Cf. *ib.*, 249.

49 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 168.

50 Cf. A. GUY, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos, 1985, 283-285.

emocional e deliberativa do mistério pessoal de Deus. Como sublinha Jose Ruiz, a vida é concebida por Unamuno como imaginação e, por isso, fazer filosofia com a vida exige o recurso à atividade imaginativa e fantasiosa, introduzindo no campo da metafísica o mutável, a paixão e o que está continuamente a fluir e a mudar⁵¹. Mas ao contrário do que afirma Ruiz, consideramos que o ambiente em que se move essa vida, fantasia e fé, apresentando-se em oposição ao ambiente deísta do racionalismo abstrato, não é o ambiente mítico, típico do panteísmo e do antropomorfismo ingênuo, mas é o ambiente mistérico, que salvaguarda a diferença entre o plano transcendente e imanente e o objeto fenoménico próprio das ciências naturais que é distinto do objeto vital da filosofia. É nesse sentido que entendemos a identificação que Unamuno faz entre filosofia e poesia. Não há um abandono da metafísica, mas sim uma introdução nesta da razão poética e de uma atenção à vida e ao sentimento que caracterizam o ser pessoal.

A fé religiosa, que é trans-racional, apresenta-se como o conhecimento do mistério do amor e o amor tende para o futuro, porque a sua obra é a da nossa perpetuação. O próprio do amor é esperar porque a sua finalidade está sempre mais além. O amor a Deus é esperança nele e porque Deus não morre, quem espera em Deus viverá para sempre. A nossa esperança fundamental é a esperança na vida eterna. A fé, antes de nos dar a esperança, é vaga e informe potencial, porque há que crer em alguma coisa é na esperança que nós cremos: “El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea”⁵². Porque a fé pertence ao plano das relações pessoais e a pessoa é um querer, um fazer-se, um tender para, uma exigência de porvir, a fé refere-se sempre ao que virá, ao futuro. A fé é esperança e abertura ao porvir.

O homem aspira a Deus pela fé pedindo-lhe alguma coisa em que possa crer e Deus manda-lhe a esperança na outra vida, esperança esta que é essencialmente um sentimento estético: no belo o espírito descansa e tranquiliza-se, porque o belo constitui a revelação do eterno e do divino das coisas, isto é, a perpetuação do momentâneo. Na distinção que Unamuno faz entre as diversas faculdades da consciência humana, a verdade apresenta-se como a finalidade do conhecimento racional, enquanto a beleza se apresenta como a finalidade da esperança que é da ordem do irracional⁵³. Unamuno refere que a eternidade significará uma continuidade do mundo temporal, onde se encontram juntos o passado, o presente e o futuro, onde toda a realidade material se transforma

51 Cf. J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia*, 256.

52 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 170.

53 Cf. *ib.*, 171.

persistindo e onde nenhuma forma se perderá e todas as imagens que desfilaram no tempo serão presentes. A essência individual de cada coisa, que faz ser o que ela é, revela-se na beleza e a beleza de cada coisa é o seu fundo eterno. E esta beleza é a maior revelação do amor de Deus e da eternidade da nossa vida, mas só vive por obra da caridade. Assim como a beleza em ação é o bem, a esperança na ação é a caridade⁵⁴.

Continuando a salientar o carácter vivo e pessoal de Deus, o autor faz referência à dor como sendo a substância da vida e a raiz da personalidade. O verdadeiro amor só existe na dor e, nesse sentido, crer em Deus significa amá-lo, senti-lo sofredor e compadecer-nos com ele. Adverte Unamuno que pode parecer um total absurdo afirmar que Deus sofre, pois isso implica limitação, mas no seu entender Deus é concebido como Consciência do Universo e nessa condição está limitado na medida em que sofre em cada uma das nossas consciências prisioneiras da matéria efêmera e todos nós sofremos n'Ele: "La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en Él"⁵⁵.

A nossa vida em Deus o que procura é a libertação dessa limitação na esperança da espiritualização de toda a realidade. A dor universal é a angústia de tudo para ser tudo sem que deixe de ser o que é. A essência do ser não é apenas o esforço para persistir, mas também para se universalizar, é a sede de infinito. O ser criado aspira ao máximo de personalidade, aspira a Deus, e essa aspiração é o amor por Deus e o sofrimento por Ele, e também Deus sofre por cada uma das suas criaturas. Recordando que a teologia racional excluiu o sofrimento de Deus e recusando atribuir-lhe um valor simplesmente metafórico, Miguel de Unamuno explica que Deus sofre porque vive e é por compaixão que aspira a resgatar as suas criaturas da queda no nada. A vida de Deus consiste em fazer atrair as coisas a si, em fazer que a consciência de cada parte entre na consciência do todo que é Ele próprio até que seja todo em todos e em tudo, na expressão de São Paulo e da noção origenista de apocatástase ou universal união beatífica⁵⁶.

Neste sentido amplo da noção de sofrimento vital, Deus surge como Aquele que tudo vive e no seu sofrimento tudo suporta. Por outro lado, amando Deus, n'Ele amamos as criaturas, e amando as criaturas, amamos Deus, pelo que as nossas almas não serão livres enquanto houver alguma prisioneira. Explica Unamuno que a caridade é a dor que transborda e conduz à compaixão para com os males dos outros, constituindo-se como o impulso para nos liber-

54 Cf. *ib.*, 173.

55 *Ib.*, 176.

56 Cf. *ib.*, 177.

tar a nós e aos outros da dor, bem como para libertar a Deus que a todos nos abrange⁵⁷. A ação redentora do mal e da morte é concebida assim pelo autor como algo que se concretiza pela iniciativa de Deus, mas em colaboração com os homens. O resgate do movimento da queda para o nada não pode ser feito sem a nossa participação, significando isso também a libertação de Deus, pois ele não deixará de sofrer enquanto todos não forem redimidos.

O mundo material sensível existe para incarnar o mundo espiritual e imaginável, pelo que a redenção ou glorificação desse mundo significará a sua ascendente consciencialização até à plenitude e, nessa medida, afirma Miguel de Unamuno que, independente dos ensinamentos da razão, acreditamos neste mundo no sentido de não ser uma realidade ilusória e aparente, mas no sentido de que na profundidade da realidade corpórea inerte, vegetal e animal, existe uma realidade espiritual que luta por adquirir consciência de si:

“En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de si, por serse - pues serse es conocerse - , por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso”⁵⁸.

Embora se reconheça nesta reflexão o recurso à linguagem dualista platónica da libertação do espírito do cárcere da matéria, podemos verificar que, em rigor, o discurso é mais radical e pressupõe a linguagem paulina, não da fuga da matéria, mas sim da própria glorificação ou espiritualização dessa matéria, que mais não significa que a plenificação espiritual em toda a realidade corpórea que na sua essência já é espiritual, mas que nas diversas criaturas tem graus de ser distintos, acontecendo que no caso da matéria inerte a presença espiritual é quase inexistente ou residual. Explica Unamuno que o espírito encontra-se limitado pela matéria, embora seja nessa matéria que tem de viver e tem de tomar consciência de si, da mesma maneira que o pensamento é limitado pela palavra, mas que esta é o corpo em que se manifesta socialmente. A matéria, sem a qual não há espírito, é causadora de sofrimento a esse mesmo espírito, é barreira que a inconsciência levanta à consciência: “es la resistencia a la voluntad, el limite que el universo visible pone a Dios”⁵⁹.

Desta maneira, Miguel de Unamuno apresenta o Universo sensível, não como fruto de uma ação gratuita de Deus, que, tal como por exemplo refere Leonardo Coimbra, por amor misericordioso criou a realidade corpórea para

57 Cf. *ib.*, 179.

58 *L. c.*

59 *Ib.*, 179-180.

resgatar as almas ou consciências do seu movimento de queda ou separação da comunhão divina originária, mas como uma necessidade do próprio espírito ou do próprio Deus em se realizar, o que não deixa de ser contraditório com algumas outras posições em que procura evitar o movimento panteísta de emanção do homogêneo em heterogêneo e do regresso à unidade originária. Para Unamuno, seguindo a perspectiva hegeliana, é esta condição de sofrimento e de angústia, típica da vida material e temporal, que leva a consciência a reconhecer-se enquanto tal, surgindo a criação da corporeidade como uma das etapas necessárias da realização do espírito e da divindade, na totalidade relacional das consciências, que sai da inconsciência para a consciência de si.

Considera assim Unamuno que a origem do mal é a inércia da matéria, que no espírito corresponde à preguiça, e que é pela angústia e pela paixão ou desejo louco de imortalidade que esse mal pode ser vencido. A matéria tende a ser menos, cada vez menos até ao nada, sendo a sua sede uma sede de repouso, ao passo que a consciência tem ansia de ser mais, fome de eternidade, sede de infinito e desejo de Deus. Na ordem da vida, pelo simples instinto de conservação, o homem tenderia para o nada, pelo que é o instinto de perpetuação e de criação do mundo espiritual, dado na sociedade em que se insere, que conduz o homem para a imortalização. É na obra do amor, na libertação das formas transitórias e individuais, que se dá a espiritualização de toda a realidade: “es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a esse ensueño; que se haga todo lo existente conciente, que resucite el Verbo”⁶⁰.

IV. O SENTIMENTO RELIGIOSO NA VISÃO ESPERANÇOSA DE UMA OUTRA VIDA ALÉM-TÚMULO QUE RESULTA DA ESPIRITUALIZAÇÃO DO UNIVERSO

Miguel de Unamuno, ao arrepio das posições gnósticas acerca da libertação da alma do cárcere do corpo, assume a posição da tradição judaico-cristã segundo a qual em Deus se resume e espiritualiza, não só a Humanidade, mas todo o Universo, seguindo a noção paulina de que no fim dos tempos Deus será tudo em todos. Qualquer sentimento religioso é o sentimento de dependência de algo que nos é superior e de desejo de estabelecer uma relação com essa força sobrenatural. As manifestações religiosas resultam da necessária inclinação do ser humano a acreditar na existência de um mundo invisível, sobrenatural e maravilhoso governado por esse Ser divino. A inclinação para acreditar nesse Paraíso, tanto pode ser considerada como reminiscência de um estado

60 *Ib.*, 181.

anterior, como pressentimento de um destino futuro, de uma vida eterna que é finalização da humanidade e do Universo. Reconhece Miguel de Unamuno que a essência da religião consiste na necessidade vital de dar finalidade humana ao Universo e estabelecer a união com Deus⁶¹.

Na experiência religiosa revela-se Deus, que dá sentido e finalidade transcendente à vida. Mas como adverte o autor, a aspiração religiosa de o homem se unir a Deus, não é pela ciência, pela filosofia ou pela arte, mas sim pela vida, sem que isso signifique diluirmo-nos em Deus: “Y desear unirnos com Dios no es perdernos y anegarnos en Él; que perderse y anegarse es sempre ir a desahacerse en el sueño sin ensueños del nirvana”⁶². A experiência religiosa não é o desejo de nos aniquilarmos ou de perdermos a nossa identidade, mas é o desejo vital de nos totalizarmos. Para Unamuno, a religião consiste na experiência de sentirmos e imaginarmos a Consciência Universal para salvar as nossas consciências pessoais ou individuais. O que nos inquieta, o que nos consola, o que nos leva à abnegação e sacrifício, é o destino que nos aguarda, no reconhecimento de que não é possível aceitar a pura fé numa vida eterna sem a tentativa de a representar. Considera Unamuno que o não querer penetrar, pela representação plástica, nos mistérios da glória eterna, é uma prudência racional de ordem agnóstica. Nesse sentido, recorda que há muitos livros de teologia cheios de discussões relativas à condição em que vivem os bem-aventurados, a respeito da natureza da sua felicidade e das propriedades do seu corpo glorioso⁶³.

A Metafísica não tem valor se não procurar explicar como se realiza essa nossa aspiração vital da imortalidade integral, expressa na noção bíblica da ressurreição dos mortos, no reconhecimento de que a outra vida só nos é pensável sob as formas desta vida terrena e efêmera. Na procura de pensar o que é a eternidade por oposição ao tempo e em que consiste a mudança do estado nessa outra vida de eterna e absoluta felicidade em Deus, Unamuno prefere a noção de “ação beatífica” à noção de “visão beatífica”, por considerar que esta última pressupõe uma noção passiva de perda da consciência ou uma absorção em Deus, o que contraria a vital aspiração de eternidade da consciência pessoal: “en el cielo no se ve sólo a Dios, sino todo en Dios”⁶⁴.

Neste sentido, a alegria da visão beatífica não é a da contemplação da suprema e integral Verdade, mas a de uma descoberta contínua dessa Verdade, de uma aprendizagem constante, num esforço que mantenha em permanência o sentimento da consciência ativa:

61 Cf. *ib.*, 184.

62 *Ib.*, 185.

63 Cf. *ib.*, 189.

64 *Ib.*, 192.

“Una visión beatífica de quietude mental, de conocimiento pleno y no de aprehensión gradual, no es difícil concebir como otra cosa que como un nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconciencia por falta de choque, de diferencia, o sea de actividad”⁶⁵.

Este novo entendimento da noção de visão beatífica está presente na reflexão teológica contemporânea de autores como Karl Rahner, que, recusando a perspectiva medieval de perfeita *adequatio* entre o pensar e o Ser, apresenta a irredutível noção de misteriosa alteridade na plano da relação pessoal entre o ser humano e o ser divino. O homem nunca será Deus, cujo Mistério não é apenas proposicional de âmbito provisório, mas é essencial. Mesmo na visão beatífica Deus continua a não poder ser visto, ou seja, continua incompreensível na realidade fundamental, única e irrepetível do seu Mistério Trinitário. O Mistério não é o que não se conhece, enigma ou problema, contraposto ao saber da ciência, porque é da ordem da Verdade e da Vida e não da ordem da certeza e da experimentação positiva e sensível. A glória da visão beatífica não tem como objeto a absoluta compreensão e clareza, por contraposição com uma espécie de obscuridade limite da condição de finitude.

A Suprema consciência divina encerra um Excesso de ação eternamente inventiva e criadora, de que as consciências humanas participam na sua realidade pessoal e única. Deus não é uma abstrata substância, mas sim uma atividade de infinito amor e excesso, pelo que permanece incompreensível na relação de conhecimento e amor com o sujeito criado. O carácter inefável e misterioso da relação com Deus não é um fenómeno accidental e negativo, resultante dos limites da razão, mas é um fenómeno positivo e fundante dessa mesma relação: a visão beatífica não é o conhecimento do desvelado, mas sim do velado⁶⁶. Como diz Rahner, o que se sabe de Deus, sabe-se enquanto incompreensível, no sentido em que o supremo conhecimento é o conhecimento do Mistério Supremo enquanto tal⁶⁷.

O sentimento de imortalidade encerra um profundo desejo de não perdermos o sentido de continuidade da nossa consciência, isto é, de não perdermos a nossa memória e a nossa identidade pessoal concreta. Deus existe para garantir essa continuidade após a morte terrena de cada homem: “Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida moral, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte”⁶⁸.

65 *Ib.*, 193-194.

66 Cf. K. RAHNER, “Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie”, en *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich - Köln, Benziger Verlag, 1967, 76. = [*Escritos de Teología*, vol 4, versión castellana de Justo Molina, Madrid, Taurus, 1962].

67 Cf. *ib.*, 81.

68 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 195.

A ideia de eterno retorno de Nietzsche fundamenta-se, precisamente, neste desejo de imortalidade concreta e temporal, por contraposição com a ideia de uma visão beatífica em que se nega a consciência pessoal: “Quién apetecería una vida eterna así? Pensar sin saber que se piensa, no es sentir a si mismo, no es serse”⁶⁹. Assim, Miguel de Unamuno recusa, por um lado, a noção de visão beatífica à maneira do nirvana, que nega a continuidade da vida individual e, por outro lado, recusa a noção de felicidade eterna como conhecimento e compreensão de Deus, associada à posição racionalista do Deus-Ideia do aristotelismo. Para o filósofo espanhol, a felicidade do gozo de Deus exige, não apenas a visão, mas também a deleitação, que é pouco racional e só se poderá obter se o homem se sentir distinto de Deus. A deleitação tem a sua origem no desejo de um bem e na posse desse bem e a felicidade eterna consiste na consecução do sumo bem. Para que seja concebível o deleite na visão beatífica, é necessário imaginar, que nesse estado de vida imortal, a alma não é apenas um espírito puro, mas está unida ao seu corpo. Não pode haver prazer sem a dimensão corpórea:

“Y para salvar la delectación, el deleite, el placer que tiene sempre, como el dolor, algo de material, y que no concebimos sino en un alma encarnada en cuerpo, hubo que imaginar que el alma bienaventurada esté unida a su cuerpo. Sin alguna especie de cuerpo, como el deleite? La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera”⁷⁰.

Neste sentido, Miguel de Unamuno recusa a noção de amor intelectual da Ética de Espinosa, por considerar que, ao contrário da felicidade corporal de ordem emocional e irracional, no sentido de deleite e paixão, esta felicidade de deleite intelectual não passa de amor platónico enquanto meio de dominar e possuir. Aquele que conhece alguma coisa é como se a possuísse, porque o conhecimento une o conhecedor ao conhecido, pelo que, neste sentido, conhecer Deus significa possuí-lo, ou melhor dito, aquele que conhece Deus já é Deus: “El que a Dios conoce, es ya Dios él”⁷¹. Partilhamos com Unamuno a salvaguarda desta noção da identidade pessoal na vida eterna, no reconhecimento de que o homem não é uma consequência da cisão no Ser divino e, por isso, o regresso a Ele dá-se na alteridade relacional da comunhão e não na reintegração retornista universal. O ser e saber do homem nunca se confundirão com Deus, porque Este é o absolutamente outro que a razão analítica e lógica do saber temporal não pode possuir, desvendar e nomear e a visão intuitiva e afetiva do saber intemporal não pode ver, senão na luz incomportável da divina treva,

69 *L. c.*

70 *Ib.*, 196.

71 *Cf. ib.*, 198.

enunciando o sentido da sua Existência, mas não explicando integralmente a realidade da sua Essência e o como da sua Ação.

Concluindo que há uma íntima relação entre a exigência de uma vida eterna depois da morte, através do sonho místico da apocatástase, e as conclusões provisórias da filosofia científica acerca do futuro provável do Universo sensível, Miguel de Unamuno faz referência à ideia de Spencer sobre a passagem do homogêneo primordial para o heterogêneo e o regresso ao homogêneo final como tentativa de afastar a ideia de criação⁷². E recusando a solução da heterogeneidade eterna e do Universo eterno e limitado, subjacente à ideia de eterno retorno de Nietzsche, Unamuno reconhece a inevitabilidade da morte ou degradação do nosso mundo, mas defende que à medida que a energia do mundo decresce, o espírito aumenta pelo esforço social de humanização: “Es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, la que inaugura el estado de gracia sobre el de Naturaleza, y es el hombre el que, humanizando, espiritualizando a la Naturaleza con su industria, la sobrenaturaliza”⁷³.

O filósofo espanhol admite que existe na história do pensamento e da imaginação humana algo correspondente à redução da realidade material à consciência, no sentido apresentado por São Paulo de Éfeso, acerca de Cristo, não apenas mortal e ético, mas também religioso com a ressurreição e arrebatamento ao terceiro céu, e acerca do triunfo final do espírito e da consciência no sentido teológico da apocatástase ou divinização de tudo: “el fine es que Dios, la Conciencia, acaba siéndolo todo en todo”⁷⁴. Para ilustrar este desejo de espiritualização, Unamuno cita o poeta português Antero de Quental que nos seus sonetos intitulados *Redenção* imaginou a existência de um espírito incluso nos átomos, nos iões, no mar, nas árvores, na montanha, no vento, nos indivíduos e em todas as formas materiais, considerando que um dia todas essas almas ocultas na existência despertarão na consciência libertando-se em puro pensamento⁷⁵. Esta crítica de Unamuno à ideia de Antero em dissolver a realidade no impessoal Absoluto é semelhante àquela que lhe faz Leonardo Coimbra⁷⁶, porque, no entender do filósofo criacionista, aquilo a que as almas aspiram não é a extinção *nirvânica* no Todo ou a absorção em Deus, mas sim uma vida social de

72 Cf. *ib.*, 201.

73 Cf. *ib.*, 202.

74 Cf. *ib.*, 203.

75 Cf. *ib.*, 202.

76 Cf. L. COIMBRA, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, em *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, 394 [147].

justiça e fraternidade plenas, em dinâmico convívio de crescimento inventivo de bondade e de beleza⁷⁷.

A concepção personalista de Deus ou do princípio original da vida, subjacente às filosofias escatológicas de Miguel de Unamuno e Leonardo Coimbra, não existe em Antero de Quental, por este a considerar um vício erróneo da tendência idolátrica:

“A vida (princípio ideal, espiritual) não pode ser alguém (uma pessoa, um indivíduo limitado): daí a contradição íntima do Cristianismo, o contraste e a ironia dolorosa das palavras que ponho na boca de Cristo, ao mesmo tempo como uma crítica amarga da loucura idólatra dos homens e um juízo sintético da história do Cristianismo”⁷⁸.

Para Antero de Quental há uma espiritualidade latente no Universo, nos termos em que é enunciada através da noção *pampsiquismo*, que, embora o tente, não anula o determinismo⁷⁹, e, à semelhança de Ralph Waldo Emerson, a noção de *sentimento moral* é apresentada, não apenas como núcleo íntimo do homem, mas também como princípio oculto e interno da natureza, num movimento ascensional de todo o Universo para a consumação espiritual de si mesmo⁸⁰. Por exemplo, para Magda Costa Carvalho, a noção anterior de Deus, enquanto *transcendência imanente* configura uma concepção do real análoga ao do autor norte-americano, que apresenta o Universo como uma entidade composta por *natureza* e *Espírito* ou *Deus*, em que os factos naturais são epifania dos factos espirituais e o homem, por ter a capacidade de descobrir o divino na ordem plural da natureza, ocupa o lugar cimeiro no Universo, tendo a tarefa de concretizar o retorno metafísico à unidade do todo⁸¹. Esta ideia da tarefa do homem em sobrenaturalizar a natureza é comum a Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes e Miguel de Unamuno, residindo a diferença no facto de este último considerar que o fim desse processo ascendente de espiritualização não é a diluição na quietude do *Absolutus*, mas sim a relação paradisíaca das consciências com Deus Consciência.

77 Cf. L. COIMBRA, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, em *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, 373 [306].

78 A. DE QUENTAL, “Carta a Tommaso Cannizzaro de 15 de Maio de 1889”, em *Cartas*, vol. II, organização, notas e introdução de Ana Maria Almeida Martins, Editorial comunicação – Universidade dos Açores, 1989, 941.

79 Cf. A. DE QUENTAL, “Carta a Jaime Magalhães de Lima, de 14 de Novembro de 1886”, em *Cartas*, vol. II, 805.

80 Cf. M. C. CARVALHO, *A Natureza em Antero de Quental - o projecto de uma “metafísica positiva”*, Lisboa, INCM, 2006, 37.

81 Cf. *ib.*, 29-30.

Miguel de Unamuno defende a solução origenista de apocatástase, explicando que ao contrário da solução poética de Antero de Quental, sob a influência do *panteísmo espiritualista* de Schelling⁸², isso não significa suprimir o princípio material de individualização, regressando tudo a uma consciência pura que não se conhece a si mesma nem é concebível, mas significa a glorificação ou espiritualização da própria realidade sensível plenificando a individualidade pessoal. Unamuno partilha com São Paulo a noção de que tudo se recordará, recapitulará e resumirá em Cristo, mas explica que esse é apenas um aspeto do processo mais vasto da apocatástase em que Deus será todo em todos os seres, o que significa, ao contrário do panteísmo, que antes Deus não era todo em tudo⁸³.

Partilhando com Antero de Quental a recusa da identificação integral entre o ser e o saber e a afirmação de que a razão não atinge um conhecimento total e evidente de si e do ser⁸⁴, Miguel de Unamuno indica o caminho do sonho e da imaginação para falar da vida escatológica da apocatástase, reconhecendo que quando se pretende falar da felicidade eterna surgem uma série de problemas sem resposta racional satisfatória, quer se parta de uma hipótese monoteísta, panteísta ou panenteísta.

Estará Deus adormecido na realidade material, em processo ascendente de consciencialização de si e de tudo o resto? Será que o Universo está em processo de consciência de si mesmo e de cada uma das consciências que ele integra, fazendo-se Deus? Mas se é assim, como se pode conceber o princípio de Deus nesse estado de inconsciência? Ou ficará Deus reduzido ao fim do Universo? Neste caso estaríamos em presença de um movimento panteísta em que Deus e a realidade coincidiriam, sendo esta a manifestação consciente de Si.

Ou, por outro lado, será que é a Consciência do Todo que se faz consciência de cada parte, de forma que a consciência parcial passa a conhecer a consciência total? Neste caso Unamuno afirma que estaríamos em presença de um movimento do Deus monoteísta e solitário para um Deus panteísta, deixando a matéria e a dor da criação de serem estranhas ao Deus criador. Neste caso estaríamos em presença de uma redenção total e absoluta de toda a realidade, incluindo o mal⁸⁵. Não estará esta segunda hipótese mais em consonância com a perspectiva panenteísta, que Miguel de Unamuno recolheu do krausismo, segundo

82 Cf. A. DE QUENTAL, “Carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886”, em *Cartas*, vol. II, p.786, 941.

83 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 204.

84 Cf. A. DE QUENTAL, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, em *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989,141.

85 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 204.

a qual não há uma coincidência perfeita entre Deus e o Universo, como acontece com o panteísmo, porque Deus excede a realidade, não sendo possível, por isso, à razão conhecê-lo de forma perfeita? Para este sistema interpretativo do real, todas as coisas estão na divindade, o que é comum com o panteísmo, mas a divindade é, além disso, algo que excede todas as coisas, transcendendo-as misteriosamente, sem necessariamente perder a sua unidade⁸⁶.

De aforma análoga, também o filósofo português José Maria da Cunha Seixas irá procurar conciliar o imanentismo panteísta com o transcendentalismo criacionista cristão, propondo um sistema inspirado no krausismo, que denomina de pantiteísmo, segundo o qual todos os seres são manifestação de Deus, não enquanto emanções da sua substância única (princípio da identidade universal), mas enquanto sombras da sua realidade superior e eterna, sendo possível falar de unidade na pluralidade:⁸⁷ “(...) pantiteísmo, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*. // O pantiteísmo reconhece Deus, como centro de todas as coisas e nelas manifestado”⁸⁸.

O que significará então a apocatástase paulina no sentido de Deus se fazer todo em todos? Sabemos que de acordo com a interpretação de Orígenes significa que depois de uma primeira criação divina do reino dos espíritos (preexistência das almas) e após a queda ou separação das almas por livre vontade, realiza-se uma segunda criação, a criação do mundo material, que tem por objetivo punir e educar os espíritos caídos, pelo que o fim (τέλος) da Criação consiste na restauração da Origem através do retorno universal das criaturas racionais à unidade perdida (ἀποκατάστασις), guiadas pela pedagogia e pela providência de Deus. Assim, a comunhão divino-humana da existência terrena significa um transcender para Deus daqueles que em Deus têm o seu princípio (ἀρχή)⁸⁹. Todos regressarão à condição originária da comunhão com Deus, princípio de Amor absoluto.

Em que sentido é interpretada a ideia paulina da recapitulação de todas as coisas em Deus, por parte de Miguel de Unamuno? Significa que Deus se completa como consciência infinita abrangendo todas as consciências? Significa uma consciência total sem a existência de nada fora dela? Ou significa uma apoteose final de regresso do todo a Deus enquanto meta ideal da qual nos aproximamos sem nunca a alcançarmos? Como questiona o autor: “No será

86 Cf. R. ORDEN, *El sistema de la filosofía de Krause*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, 213-318.

87 Cf. J. M^a DA CUNHA SEIXAS, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, 236.

88 *Ib.*, 161.

89 Cf. ORÍGENES, *In Joannem Commentarii*, I, XVI, 90, en *Commentaire sur saint Jean*, texte grec avant-propos trad. et notes par Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, Paris, Cerf, 1966, 106.

la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría?⁹⁰

A hipótese enunciada por Unamuno como a mais provável é a de que as almas podem crescer em consciência, em proporções diferentes, mas que nenhuma delas atinge o conhecimento perfeito de Deus infinito. Há uma contínua aproximação de Deus, mas nunca uma posse absoluta, pelo que a eterna felicidade não passará de uma eterna esperança. E nesse sentido, a presença de Deus todo em todos será de modo distinto em cada um e no fim todos se salvarão, como enunciava Orígenes, não sendo possível sustentar a ideia dos teólogos católicos acerca da eternidade das penas do inferno⁹¹. Ao contrário de autores como Leibniz, que recusam a tese da salvação universal de Orígenes e citam a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho⁹² para defender a trágica duração eterna da pena dos condenados⁹³, Miguel de Unamuno enquadra-se na reflexão teológica contemporânea que afirma a salvação universal, nos termos em que viria ser desenvolvida por filósofos como Leonardo Coimbra, para quem o acontecimento misterioso da *universal ressurreição*⁹⁴ ou *ressurreição integral*⁹⁵ é uma experiência redentora de cooperação entre as liberdades humanas e a liberdade divina, e por teólogos como Karl Rahner, para quem a vida no *eschaton* de Jesus Cristo significa experienciar, pela fé e esperança cristã, que toda Humanidade se salvará, apesar da liberdade dramática do homem individual, apenas se podendo aplicar a noção de eternidade a Deus e ao Bem e nunca ao mal⁹⁶.

Considerando que é bom tudo o que conduz ao fim da eternização e que é mau tudo aquilo que tende a destruir-nos ou a minguar-nos a consciência, Miguel de Unamuno afirma que todos aqueles que vivem atormentados por

90 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 205.

91 Cf. *ib.*, 206.

92 Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, 21, 3,1; 21,8,2 [PL, 41, 710; 721].

93 Cf. G. W. VON LEIBNIZ, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, III, n.º 272, em *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978.

94 L. COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, em *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, 258. [317]. Acerca deste assunto da ressurreição universal da humanidade e da redenção integral do Universo, com a noção de espiritualização de toda a realidade criada, deve ler-se: Samuel Dimas, *A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral*, prefácio de Maria Celeste Natário e Maria de Lourdes Sirgado Ganho e posfácio de António Braz Teixeira, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2013, 502.

95 Cf. L. COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, em *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, 62 [61].

96 Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999, p 410 = [*Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989]

uma terrível fome de eternidade se salvarão e se eternizarão. E aqueles que não o podem desejar também se salvarão, porque a redenção encerra uma dimensão de solidariedade social e outros desejaram por eles⁹⁷. No entanto, recusando a teoria de Carlos Bonneton, que nega a individualidade humana em nome de uma vida pensante de que sempre fizemos parte e que afirma a possibilidade da felicidade suprema quando a nossa vida se fundar na Vida Perfeita em resultado de todos estarmos predestinados a participar da Luz Eterna, Miguel de Unamuno afirma que o velho sonho cristão paulino da fusão de todos os homens na humanidade de Cristo e através da sua Paixão, a sujeição a Deus, para que Deus Consciência seja consciência de tudo em tudo, implica uma redenção coletiva e uma sociedade ultra-tumular em que todas as consciências individuais se relacionam de forma solidária:

“Vese, pues, cómo el íntimo anhelo místico cristiano, desde San Pablo, ha sido dar finalidad humana, o sea divina, al Universo, salvar la conciencia humana y salvarla haciendo una persona de la humanidad toda. A ello responde la *anacephaleosis*, la recapitulación de todo, todo lo de la tierra y el cielo, lo visible y lo invisible, en Cristo, y la apocatástasis, la vuelta de todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo. Y ser Dios todo en todo no es acaso el que cobre toda conciencia y resucite en ésta todo lo que pasó, y que se eternice todo cuanto en el tiempo fue? Y entre ello todas las conciencias individuales, las que han sido, las que son y las que serán, y tal como se dieron, se dan y se darán, en sociedad y solidaridad”⁹⁸.

V. CONCLUSÃO: A RESSURREIÇÃO UNIVERSAL COMO INTELIGIBILIDADE PARA O ABSURDO DA MORTE E COMO CONSUMAÇÃO DO DESEJO SAUDOSO DE AMOR PLENO

Ao contrário de autores como José María Sánchez Ruiz, para quem a religião em Unamuno se reduz a uma atividade vital imanente, sem abertura a uma transcendência e sem admitir um Tu absoluto, objeto de oração a que se tende⁹⁹, partilhamos com pensadores, como Julián Marías e Alain Guy, esta ideia de que a fé de Unamuno não é uma simples projeção subjetivista, mas sim uma confiança em Deus revelado na História, porque a sua vasta obra encerra várias referências à objetividade de Cristo e à urgência do socorro da Graça para a redenção do homem perdido na agonia do mundo¹⁰⁰.

97 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 208-210.

98 *Ib.*, 212.

99 Cf. J. M^a SÁNCHEZ, *Razón, Mito y Tragedia*, 136.

100 Cf. A. GUY, *Historia de la Filosofía Española*, 284-285.

Miguel de Unamuno procura demonstrar que o sentimento do mundo vão e transitório, exigindo a realidade do amor eternizador da vida¹⁰¹, não corresponde apenas à noção grega de perduração que consiste na imortalidade da alma, mas corresponde também à noção paulina de imortalidade do homem na sua integralidade pessoal de corpo e alma. E nesse sentido, procura justificar por que razão a noção paulina da glorificação ou espiritualização do homem em corpo e alma, fundada na revelação da ressurreição de Deus feito homem, mais se adequa ao sentimento vital do ser humano e melhor resposta dá à procura de sentido e inteligibilidade para o absurdo da morte.

Neste contexto o autor, socorrendo-se das categorias da filosofia escatológica cristã, fala de uma ressurreição para a consciência de tudo o que existiu, mas adverte que isso não implica uma necessária indiferenciação ou diluição da identidade, porque a reunião final no Reino de Cristo não é de fusão, mas sim de sociedade em solidária comunhão. O fim é de fraterna comunhão entre as consciências e não de indiferenciada confusão ou diluição dessas consciências no abstrato *Absolutus*. A vida da glória no reino de Deus é a de uma sociedade perfeita em que todos gozam a presença de Deus (*apocatástase*): “No puede gozar de Dio en el cielo quien vea que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito”¹⁰².

Mas o autor acrescenta que o sonho acerca desta solidariedade final de todas as criaturas na unidade integral da sua realidade corpórea, pois só pelo corpo conhecemos a consciência, encerra ainda uma tragédia, porque a nossa aspiração não é a absorção na Consciência Divina, nem a quietude, nem o anonimato, mas sim uma eterna esperança que eternamente se renova sem nunca terminar, uma aspiração sem fim. As noções de relação e alteridade, que constituem a essência da vida pessoal e a essência da relação com o Deus vivo e não o Deus-Ideia, encerram no seu âmago um permanente desejo de amorosa aproximação, uma eterna saudade que é uma perene esperança de união ao outro, a qual nunca é saciada porque ou outro nos excede sempre: “Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a sua vez a la esperanza. Dejados vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte”¹⁰³.

Esta reflexão de Miguel de Unamuno reenvia-nos para a noção de saudade em Deus, sem que isso signifique uma diminuição e uma imperfeição do seu Ser, porque tal como de forma analógica, atribuímos a Deus o intelecto e a vontade, também devemos atribuir os sentimentos do amor e da saudade, consti-

101 Cf. M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 40.

102 Cf. *ib.*, 213.

103 *ib.*, 214.

tuindo-se este último como manifestação específica da sua eterna ação criadora e redentora à consciência humana. Ao contrário de Unamuno, consideramos que isso não se trata de uma tragédia, porque não consiste numa irresolúvel diminuição do ser ou numa permanente incompletude das criaturas. Esta estrutura relacional e amorosa de permanente tender para, sem posse ou diluição no quietismo abstrato do Todo, é condição ontológica de cada criatura consciente.

Como realça Manuel Cândido Pimentel, a saudade não é apenas uma realidade temporal, ao nível dos sentimentos sensíveis em termos de prazer e dor física, mas é uma relação saudosa no Ser de Deus, ao nível anímico espiritual em termos de polarização entre a serenidade interior e a angústia. Deus quer e deseja que as criaturas se mantenham na Unidade do seu Amor. Assim, de forma analógica com o desejo saudoso humano, podemos dizer que há um ato de saudade em Deus¹⁰⁴. A Saudade em Deus não é a saudade que Deus possa sentir da plenitude de Si, por uma noção imanente e panteísta de cisão no Seu seio, mas é a saudade transcendente da relação plena do Ser com os seres em permanente convívio de reciprocidade interativa, que se efetiva desde a matéria à consciência. A noção de Saudade em Deus reside na conceção pessoal e relacional do Deus vivo.

Mas, de forma negativa, Unamuno caracteriza este estado de vida eterna a que a alma aspira, não como um excesso de permanente atividade inventiva, mas como uma eterna falta de qualquer coisa, uma eterna dor anímica, graças à qual se acredita constantemente na própria aspiração, numa espécie de eterno purgatório e ascensão eterna, porque se toda a dor desaparece também desaparece a vida. O paraíso celestial dos bem-aventurados é uma realidade viva de amor em que o sofrimento e a felicidade se correlacionam: “Si no sufren allí por Dios, como le aman? Y si aun allí, en la Gloria, viendo a Dios poco a poco y cada vez de más cerca sin llegar a Él del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer y anhelar, no les queda siempre un poco de incertidumbre, cómo no se adurmen?”¹⁰⁵.

Este estado paradisíaco encerra uma tragédia última, porque Unamuno tem uma noção do desejo e da aspiração, ainda no sentido negativo da falta e da ausência e não no sentido positivo do excesso e da super-abundância da alteridade da Graça divina. De acordo com esta perspetiva de uma real continuidade entre a vida terrena e a vida temporal, a felicidade, mesmo na vida da glória ausente de dor física, exige uma memória da tragedia íntima da alma, isto é, a

104 Cf. M. C. PIMENTEL, “Da Saudade em Deus”, em *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), 89.

105 M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 215.

memória do sofrimento anímico de desejo e aspiração, inerente à condição da relação amorosa em que se situa.

A partir destas considerações de ordem religiosa, conclui Miguel de Unamuno que poderá ser loucura querer penetrar nos mistérios da vida além-túmulo e que isso poderá não passar de um sonho mitológico, mas pergunta se não poderá conter esse imaginário mítico e misterioso, a revelação de uma verdade inefável e irracional impossível de comprovação. Nesse sentido, reconhece que quando se procura dar forma concreta e racional à nossa aspiração mais primordial e fundamental de uma vida eterna consciente de si e da sua individualidade pessoal, multiplicam-se os absurdos estéticos, lógicos e éticos, não havendo forma de conceber, sem contradição, a visão beatífica e a apocatástase, restando pois o recurso ao imaginário e à fé:

“Hay que creer en la outra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en la vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad”¹⁰⁶.

Consideramos, no entanto, que o recurso de Unamuno à fé, enquanto dobramento da vida e do seu mundo de liberdade, criação, espera, confiança, querer, amor, imaginação, contradições e paradoxos, não significa um retrocesso à pré-história da filosofia pela recusa absoluta da investigação racional lógica em nome de uma configuração mítica do real, assente na fantasia da mitologização, embora muitas vezes o autor o pareça fazer crer pelas antinomias que estabelece entre emoção e razão, logos e vida, mas significa, em rigor, o reconhecimento da insuficiência da razão pura lógico-analítica para manifestar o sentido integral do ser, sendo necessário o recurso à razão poética e à razão misteriosa para manifestar a essência invisível da vida humana e do seu fundamento divino e para manifestar a dimensão misteriosa da ressurreição e da vida eterna universal. O instrumento de sentido e de inteligibilidade, usado por Unamuno, não é a razão mítica da indiferenciação primordial entre o divino e o humano, o moral e o natural, como se percebe pela sua crítica recorrente ao panteísmo e maniqueísmo, mas é a razão misteriosa, legitimadora do dizer paradoxal da transcendência imanente de Deus e da glorificação ou espiritualização da matéria e legitimadora do caráter pessoal de Deus e da relação fraterna e comunitária da vida escatológica do Paraíso celestial.

106 *Ib.*, 216.

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, DE ENRIQUE PÉREZ COMENDADOR: UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICO-TEOLÓGICA

MANUEL LÁZARO PULIDO

Instituto Teológico de Cáceres (UPSA)

C.E.P.P. / Universidade Católica Portuguesa – Porto

RESUMEN

En el presente estudio se realiza una presentación de la escultura de san Pedro de Alcántara del artista de Hervás Pérez Comendador. La perspectiva de la lectura realizada entra dentro de la historia del pensamiento analizando la obra en el contexto personal, histórico y artístico del autor, de la significación implícita y explícita de su composición en diálogo con la teología alcantarina y el contexto filosófico-teológico de la composición escultórica.

Palabras clave: Pérez Comendador, historia de la teología, historia del pensamiento, escultura, Pedro de Alcántara (san)

ABSTRACT

The present study will realize the presentation of the sculpture of St. Peter of Alcantara made by the artist Hervás Pérez Comendador. The prospect of reading done falls will be take place within the history of thought by analyzing the work in personal, historical and artistic context of the author's implicit and explicit meaning of his composition alcantarina dialogue with theology and philosophical-theological context of the sculptural composition.

Keywords: Pérez Comendador, history of the theology, history of the Thought, sculpture, Peter of Alcántara (st.).

I. SAN PEDRO DE ALCÁNTARA DE PÉREZ COMENDADOR

Una de las imágenes con las que se identifica la Plaza de Santa María de Cáceres es la que aparece en el esquinazo noroccidental de la Iglesia de Santa María la Mayor de Cáceres, elevada a Concatedral por el papa Pío XII en 1957 (fig. 1). La obra patrocinada por la Diputación provincial de Cáceres, es una escultura monumental de bronce de 2,50 metros de san Pedro de Alcántara sujetando una gran cruz, del escultor de Hervás, Enrique Pérez Comendador fundida en 1954, que constituye una de las obras más populares de la escultura pública de Cáceres¹ y “una de las más logradas creaciones públicas de Pérez Comendador”². A la obra le acompañan dos bocetos de bastoncillo y otros modelos preparatorios de madera que se encuentran en el museo de Hervás³. Más tarde, en 1959, el mismo artista realiza una réplica *policromada* de tamaño menor que es donada al convento franciscano del Convento de la Inmaculada Concepción de El Palancar, en Pedroso de Acím (Cáceres), ubicada en una capilla adornada por quien fuera su esposa –también artista, pintora pensionada en la Casa de Velázquez de Madrid– Madeleine Leroux Morel, hija del pintor francés Auguste Leroux (1871-1954)⁴, con quien se casó en 1931⁵. El adorno se trata de un mosaico en el que entre alegorías marianas aparecen personajes importantes en la vida del santo extremeño como santa Teresa de Jesús, de quien sabemos su famosa descripción física y psicológica –“Mas era muy viejo

1 Cf. M^a. M. LOZANO, *Escultura pública y monumentos públicos en Cáceres*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1988, 39-43.

2 M. BAZÁN, “La escultura monumental de Enrique Pérez Comendador”, en *Norba-Arte*, 30 (2010), 212. Sobre esta escultura cf. *La estatua de San Pedro de Alcántara en Cáceres. Obra de Enrique Pérez Comendador*, Diputación Provincial, Cáceres, 1956.

3 Cf. C. VELASCO – J. DE HINJOS, “Museo Pérez Comendador-Leroux. Nuevos fondos y búsqueda de la utilidad social de la institución museística”, en *Revista de Museología*, 32 (2005), 116-121.

4 Sobre el pintor e ilustrador francés escribe el mismo Enrique Pérez Comendador: “El pintor e ilustrador Auguste Leroux”, en *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 6 (1958), 15-24. Su labor ilustradora es de gran relevancia lo que le vale la amistad con novelistas y literatos como Félicien Champsaur, a quien ilustró, entre otras, su obra *L'Orgie latine*. Este literato le hace interlocutor en una de sus obras *Le Chemin du désir*. M.-Ch. PAILLARD, *Admirable tremblement du temps: le vieillir et le créer*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines – Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, 145.

5 La esposa del artista no renunció a su trabajo artístico y, sin duda, se influyeron mutuamente. Resulta interesante señalar algunas líneas de la crónica que realiza para el periódico ABC, el corresponsal en París, Enrique Lasante, sobre la exposición que el matrimonio realizó (22 óleos, dos ceras y una tinta de Magdalena Leroux y cuatro bronce y dos terracotas de Enrique Pérez Comendador) en la sala “Arte al día” de la Biblioteca Española en la capital francesa: “Magdalena Leroux de Pérez Comendador y Enrique Pérez Comendador de Loroux –¿por qué no?– han traído a París un resumen de sus cincuenta años de creación artística... Magdalena ofrece una muestra de su sensibilidad en sus paisajes españoles”. E. LASANTE, “Singular y bella exposición de Magdalena Leroux en París”, en *ABC*, 17 de octubre de 1979, 34.

cuando vine a conocerlo, y tan extrema su flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles. Con toda esta santidad era muy afable, aunque de pocas palabras, si no era con preguntarle; en estas era muy sabroso porque tenía un lindo entendimiento”⁶— y de cuya relación espiritual y mística⁷ podemos señalar una iconografía artística que ha sido estudiada por Salvador Andrés Ordax⁸, o san Francisco de Borja abrazado al santo que pasó por el cenobio franciscano⁹. Y aparecen referencias alcantarinas y del lugar —el convento de El Palancar— como la higuera milagrosa. Una escena descrita por el estudioso franciscanista Manuel Castro con las siguientes palabras: “bajo un cielo extremeño de intenso azul y sobre un terreno de rocas entre las cuales corre un manantial; al fondo y al lado izquierdo, la higuera milagrosa, de marcado sabor umbro”¹⁰.

La realización por parte del escultor de la figura de san Pedro de Alcántara no nace de la casualidad. Tiene un componente personal y contextual. La significación personal se refleja en la propia talla, toda vez que es, en realidad, un autorretrato de Pérez Comendador.

El escultor Enrique Aniano Pérez Comendador es un artista¹¹ extremeño como san Pedro de Alcántara es un religioso penitente-místico extremeño, a

6 TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, c. XXVII, 18, ed. M^a DE LOS H. HURTADO, Madrid, EDAF, 2007, 242.

7 Cf. V. GONZÁLEZ, *Biografía de San Pedro de Alcántara. Apoyo de la Reforma Teresiana*, Sandoval, Plasencia, 1982.

8 “Iconografía teresiano-alcantarina”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 48 (1982) 301-326. Cf. F. MORENO, “San Pedro de Alcántara y la transverberación teresiana en la estampa alemana del último Barroco”, en *Cauriensa*, 7 (2012), 421-432.

9 Está documentada la buena relación establecida entre los dos santos, Pedro de Alcántara y Francisco de Borja desde que se conocieran en Barcelona, siendo el futuro jesuita Virrey de Cataluña. Se fraguó una amistad que tendrá continuación como señala Rafael Sanz: “Fr. Pedro de Alcántara visitó y trabó amistad sincera y llana con el virrey en esta ocasión; Fr. Juan de Tejada les sirvió de intermediario y ambos futuros santos tratarían prolijamente sus planes y problemas, resueltos en fr. Pedro y un poco embrollados en el de Borja, que desembocaron definitiva y providencialmente en el glorioso porvenir que todos conocemos”. R. SANZ (ed.), “Vida de San Pedro de Alcántara”, en ID., *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*, Madrid, BAC, 1996, 43. San Francisco de Borja visita el eremitorio de El Palancar el mes de noviembre de 1557, cumpliendo la promesa que le había hecho desde Jarandilla, el 22 de agosto de ese año en carta: “Sabe el Señor lo que con las cartas y cosas de V. R. mi ánima se consuela. Fuera yo de buena gana a su hermita de V. R. y tuviérala por un paraíso en la tierra... a la vuelta espero en el Señor que nos veremos y trataremos particularmente”. “Carta de San Francisco de Borja a San Pedro de Alcántara (Jarandilla, 22 de agosto de 1557)”, en *Ib.*, 164. Cf. U. D’ALENÇON, “Un chapitre de l’histoire de l’amitié des Saints S. Pierre d’Alcantara et S. François de Borja”, en *Franciscana*, 11 (1923), 256ss; A. BARRADO, “San Pedro de Alcántara en las Provincias de San Gabriel, la Arrábida y San José”, en *Archivo Ibero-Americano*, 22 (1962), 470, 560.

10 M. CASTRO, “San Pedro de Alcántara en el arte”, en *Archivo Ibero-Americano*, 87-88 (1962), 587.

11 Sobre su caracterización artística cf. J. HERNÁNDEZ, “Semblanza artística de Pérez Comendador”, en *Boletín de Bellas Artes*, 10 (1982), 75-88.

la postre patrón de la diócesis de Coria-Cáceres¹². Nace en 1900 en Hervás y mantiene una relación estrecha con Extremadura, a la vez que profundiza sus conocimientos artísticos en numerosos viajes y en su vinculación a la Academia española de Bellas Artes de Roma (1934-1939) –en esa época es aún un joven por descubrir¹³–, en una época de cambios y en la que como señala Ramón del Valle-Inclán, a la postre candidato a su dirección, es el último refugio de calidad: “Perdida esta tradición [la de la escultura española en sus grandes momentos, la policromada desde el Maestro Berruguete], para la escultura charlatana de parques y plazuelas, el mal menor está en Roma”¹⁴. De esta prestigiosa institución llegó a ser más tarde su director (1969-1973)¹⁵.

El afán por el autorretrato es precoz en Pérez Comendador. A los quince años ya realiza uno. Más tarde en Santillana del Mar aparece en el *grupo procesional del traslado del Señor al sepulcro* de la Cofradía de San Fernando, bajo la figura de José de Arimatea (fig. 2). Por otra parte, el trabajo artístico dentro de la imaginería religiosa es algo que el artista adquiere desde su periodo de estudio en Sevilla, ciudad a la que guardará siempre mucho cariño. Algunos estudios recientes han señalado su pertenencia a la “generación más destacada de escultores e imagineros academicistas del siglo XX”¹⁶. En torno a la época en la que se ejecuta la escultura monumental de san Pedro de Alcántara el hervasense esculpe el citado conjunto procesional de Santillana del Mar (1948-1951) y coincidiendo con la réplica policromada del santo franciscano (1957), compuso y realizó el paso procesional de la *Despedida de Jesús* para la Cofradía de Jesús de la Tercera Caída de Zamora. Se trata de un conjunto procesional constituido por dos figuras en madera de pino, cedro y ciprés y pintado al óleo con ojos de marfil, carey y asta, a tamaño natural que representan a Cristo y a la Virgen, donde se puede apreciar el gusto del artista por cuidar los detalles

12 MONS. M. LLOPIS IVORRA, “Carta Pastoral sobre el admirable espíritu de penitencia de San Pedro de Alcántara, patrón de la diócesis”, en *Boletín Oficial del Obispado de Coria-Cáceres*, 1968.

13 “De Pérez Comendador afirma [Luis Claudio Mariani en *El Liberal*] que es demasiado joven, y que nada puede aventurarse todavía de su arte”. I. C. RODRÍGUEZ, *Arte y cultura en la prensa. La pintura sevillana (1900-1936)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, 174.

14 R. DEL VALLE-INCLÁN, “21-02-1933, Madrid [2590/18] Memoria de Valle-Inclán sin destinatario explícito: Academia de Bellas Artes de España en Roma, Informe”, en M. SANTOS *et al.*, *Todo Valle-Inclán en Roma (1933-1936). Edición, anotación, índices y facsímiles - VI/5ª*, Santiago de Compostela – Pontevedra, Universidade de Santiago de Compostela – Deputación Provincial de Pontevedra, 2010, 95.

15 Sobre la vida de Enrique Pérez Comendador cf. J. HERNÁNDEZ, *El escultor Pérez Comendador 1900-1981 (Biografía y obra)*, Ed. La Gran Enciclopedia Vasca, Barcelona 1986, pp. 15-28; 143-156. Una reseña de su vida y obra en “Necrología del Excmo. Sr. D. Enrique Pérez Comendador”, en *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 52 (1981), 5-23.

16 B. BEJARANO, “Enrique Pérez Comendador (1900-1981). Escultor imaginero”, en *Revista de estudios extremeños*, 69 (2013), 1768. Cf. Id, *Enrique Pérez Comendador, 1900-1981. Escultor imaginero: Los pasos procesionales*, Cáceres, Institución Cultural El Brocense, 2012.

gestuales, mímicos y distintivos que muestren el momento espiritual que se está representando, cuidando los detalles academicistas propios del Catedrático de Modelado al Natural en la Escuela de Bellas Artes de San Fernando en Madrid que fue en el periodo que va de 1941 a 1970. La tendencia artístico-estética se mueve, como es lógico en los academicistas de su época, por la recuperación de las formas neoclásicas y barrocas, si bien el artista de Hervás mira de reojo, según algunos críticos, al medioevo¹⁷. Él mismo dice así, por las fechas en las que se crea la imagen replicada de san Pedro de Alcántara, respecto de su academicismo y las nuevas formas que él denomina *pseudoartísticas*¹⁸:

“No faltará quien sonría y piense: «estamos escuchando a un reaccionario, a un académico». Si reaccionario es reaccionar contra la rutina y la ñoñez, somos reaccionarios. ¿Seremos académicos por conservar la fe, el recato, la conciencia de lo arduo de nuestra disciplina, por permanecer al margen del griterío «mientras la vergüenza dura»? ¿Lo seremos acaso al tratar de hacer no arte de ahora mismo, sino de mañana, este arte que no se hace con cálculo mercantil o genio publicitario, ni en tertulias, sino en el obrador, en silencio, con perseverante dedicación en el cual el bien hacer, el buen oficio es perseguido como parte intrínseca e insoslayable de la creación artística?»¹⁹.

Sin duda alguna, esta apuesta artística sirve mejor a uno de los fines evocados por el propio escultor a la hora de realizar su quehacer artístico:

“la exaltación de los hombres que más contribuyeron a forjar la grandeza histórica de España. Entre ellos algunos franciscanos: el Cardenal Ximénez de Cisneros, San Pedro de Alcántara y Fray Juan Ramos de Lora, fundador de la Universidad de los Andes, en Venezuela”²⁰.

Estas palabras son un testimonio tan subjetivo como significativo en la figura del propio autor, cuando él mismo se ve impelido a hablar de su obra escultórica monumental —una más de su amplio catálogo, pues Pérez Comendador realiza más de veinte monumentos, aunque no todos fueron pagados y,

17 Si bien al decir de Moisés Bazán de Huerta: “Si Ávalos asumió en sus esculturas influencias más próximas al Renacimiento o el Barroco, Comendador en estos bocetos parece apostar por el medievalismo como fuente inspiradora”. M. BAZÁN, “La escultura”, o. c., 211.

18 E. PÉREZ COMENDADOR, *De escultura e imagería. Elogio de la maestría*, Madrid, Real Academia de Bellas Artes, 1957, 45: “El materialismo ha grabado en la mente de las masas la idea de un mundo nuevo y esta idea la propaga también con el arte. En los países no comunistas subrepticia y abiertamente se fomenta el pseudoarte que disocia, confunde y desmoraliza”. Cf. también ID., *Comentarios de un escultor a la Sagrada Congregación del Santo Oficio*, Bilbao, Junta Diocesana de Acción Católica, 1953, 53.

19 E. PÉREZ COMENDADOR, *De escultura e imagería*, o. c., 15.

20 E. PÉREZ COMENDADOR, “Estatua monumental imagen de San Francisco de Asís. Atrio del Monasterio-Basilica de Guadalupe”, en *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 49 (1979), 27-28.

por lo tanto, no vieron la luz pública²¹— de san Francisco de Asís, esculpida para ser colocada en el atrio del Monasterio de Guadalupe en 1978. Pérez Comendador —según confiesa él mismo— conoce la figura de san Francisco de Asís cuando apenas cuenta con 20 años de edad de la mano de una amiga suya, la poetisa Cristina de Arteaga (1902-1984), quien encarnó en cierta forma el ideal franciscano aunque fuera llamada a la vida religiosa jerónima, al dejar su vida de riqueza para dedicar su vida a Dios como religiosa jerónima bajo el nombre de religión de Sor Cristina de la Cruz, llegando a ser abadesa²². Dicha estatua del Fundador de la Orden de Hermanos Menores, según expresa el autor, colma sus ilusiones: “la de efigiar a San Francisco y la de mi presencia duradera en el Monasterio de Extremadura”²³.

La exposición comentada de Pérez Comendador de la realización de esta estatua en Guadalupe nos ayuda a entender la que nos ocupa. Por un lado, el interés del autor por los personajes ilustres en la historia de España; por otro lado, la importancia que en esta historia tiene el franciscanismo, a ello se le suma la identidad del autor con su tierra: Extremadura.

San Pedro de Alcántara reúne estos tres elementos. No es de extrañar que su identificación, sumado al gusto por el autorretrato culmine en la figura que estamos comentando. Junto al interés, el autor expone el modo de actuación en la composición: acudir a las fuentes, creación mental de la imagen, comunión espiritual y cuidado pedagógico —casi pastoral: “Todo, desde Asís hasta la última caricia, fue como una larga oración, intercalada de meditación y lecturas, que ambicionaba edificar a los fieles”²⁴—, la utilización de símbolos, el cuidado de los detalles a la hora de resaltar la personalidad (humana y religiosa) del santo y que la escultura comunique, casi dialogue, con el espectador de forma que se pueda combinar la lectura personal con el respeto a la imagen tradicional, en una visión renovada de lo que es:

“He querido, en fin, —dice de la imagen de san Francisco de Asís— una imagen que nada más mirarla atraiga y edifique, y que siendo la imagen del Santo nos

21 J. HERNÁNDEZ, *El escultor*, o. c., 119

22 E. PÉREZ COMENDADOR, “Estatua monumental”, o. c., 27. La religiosa jerónima fue una reconocida escritora, poetisa e historiadora (la primera mujer en obtener el grado de doctor en Historia en España) que recibió varias distinciones como la Medalla de Oro de la ciudad de Granada en 1968, fue miembro de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría. Dedicó en su obra poética algunos versos a san Francisco de Asís, como *Coronas* o *Entrega total*. C. DE ARTEAGA, “Coronas”, en J. M^a PEMÁN – M. HERRERO (comps.), *Suma poética: amplia colección de la poesía religiosa española*, Madrid, BAC, 1950, 739; C. DE ARTEAGA, “Entrega total”, en A. M. SAAVEDRA – M^a C. PATIÑO – L. LUNA (eds.), *Trilogía poética de las mujeres en Hispanoamérica. Místicas*, Ciudad de México, Ed. La Cuadrilla de la Langosta, 2004, 337.

23 E. PÉREZ COMENDADOR, “Estatua monumental”, o. c., 28.

24 L. c.

legaron los siglos, esto es, tradicional, sea al mismo tiempo nueva y distinta, no dramática y doliente, sino poética y placentera”²⁵.

Como esta imagen del *Poverello* de Asís, la escultura monumental de san Pedro de Alcántara representa el estado del espíritu de su creador, su búsqueda por profundizar en la espiritualidad (¿acaso forjándose desde los valores del santo franciscano: tradición renovada de su tiempo, franciscanismo, espiritualidad y ascetismo, cuidado de las almas, fruto para Extremadura y España?). Lo que parece evidente es la necesidad que siente Pérez Comendador por señalar la importancia de este alimento espiritual en todo hombre y más en el artista:

“El espíritu –sostiene Pérez Comendador– necesita su formación y más la personalidad del artista. Siempre ha sido así, pero hoy es imperativa en mayor grado este ansia de buscarse a sí mismo, en medio del acelerado bullicio de nuestro tiempo, el oasis, el remanso de paz, donde puedan, obrando pausadamente, encontrarse y realizarse. Vivimos hoy bajo el signo de lo económico; mas no nació nunca la hermosura bajo este signo”²⁶.

Pedro de Alcántara aúna en su personalidad –y representa en la historia de la espiritualidad– los elementos aquí evocados: la búsqueda de la belleza desde la vida de la pobreza propia del franciscanismo y la renovada tradición de la vida menor en y desde la hondura de la espiritualidad del recogimiento franciscano constituyendo la espiritualidad de la Descalcez alcantarina²⁷.

La suma de estos elementos aparece en su escultura del asceta-místico franciscano de Alcántara.

Efectivamente, san Pedro de Alcántara es uno de los representantes más acabados de la mística del recogimiento franciscano²⁸. San Pedro de Alcántara es un personaje dotado de la fuerza de Dios, proyectó en el mundo la profundidad de su recogimiento y su vida eremítica²⁹. No es solo un atleta de la ascética, sino uno de los grandes teóricos de la contemplación.

25 *Ib.*, 29.

26 E. PÉREZ COMENDADOR, “La Academia Española de Bellas Artes de Roma”, en *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 28 (1969), 78-79.

27 J. HERRANZ, “Espiritualidad de la Descalcez alcantarina”, en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara, hombre universal. Congreso de Guadalupe, 1997*, Guadalupe, Ed. Guadalupe, 1988, 307-339.

28 Cf. M. ANDRÉS, “La mística del recogimiento”, en R. SANZ, *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*, o. c., XVII-LXV.

29 Para una bibliografía alcantarina, cf. A. RAMIRO, “Fondos bibliográficos y documentales alcantarinos en la Biblioteca del Real Monasterio de Santa María de Guadalupe”, en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara*, o. c., 693-718.

San Pedro de Alcántara es un “asceta, un místico, un reformador”³⁰. Capaz de proyectar universalmente “a todos los hombres y en todo tiempo”, la profundidad del misterio divino. Su figura aúna la tipología y la teología franciscana: pobreza, ascética, recreación de la belleza creada, amor a la cruz de Cristo, radicalidad evangélica y renovación espiritual propias del Fundador, oración, meditación y contemplación desde la afabilidad y la inteligencia, como señala Teresa de Jesús hablando del recogido extremeño. Sin duda, santa Teresa de Jesús ayuda mucho en la divulgación de su caracterología, tenida en cuenta representada, a su vez, por Enrique Pérez Comendador, como muestra la citada composición que hace la mujer de Enrique Pérez Comendador, Margarita Leroux, en *El Palancar*. La doctora de la Iglesia en el capítulo XXVII de su *Libro de la vida* lo define con las siguientes palabras:

“16. ¡Y qué bueno nos le llevó Dios ahora en el bendito Fray Pedro de Alcántara! No está ya el mundo para sufrir tanta perfección. Dicen que están las saludes más flacas y que no son los tiempos pasados. Este santo hombre de este tiempo era; estaba grueso el espíritu como en los otros tiempos, y así tenía el mundo debajo de los pies. Que, aunque no anden desnudos, ni hagan tan áspera penitencia como él, muchas cosas hay –como otras veces he dicho– para repisar el mundo, y el Señor las enseña cuando ve ánimo. ¡Y cuán grande le dio Su Majestad a este santo que digo, para hacer cuarenta y siete años tan áspera penitencia, como todos saben! Quiero decir algo de ella, que sé es toda verdad.

17. Díjome a mí y a otra persona, de quien se guardaba poco (y a mí el amor que me tenía era la causa, porque quiso el Señor le tuviese para volver por mí y animarme en tiempo de tanta necesidad, como he dicho y diré), paréceme fueron cuarenta años los que me dijo había dormido sola hora y media entre noche y día, y que éste era el mayor trabajo de penitencia que había tenido en los principios, de vencer el sueño, y para esto estaba siempre o de rodillas o en pie. Lo que dormía era sentado, y la cabeza arrimada a un maderillo que tenía hincado en la pared. Echado, aunque quisiera, no podía, porque su celda –como se sabe– no era más larga de cuatro pies y medio.

En todos estos años jamás se puso la capilla, por grandes soles y aguas que hiciese, ni cosa en los pies ni vestida; sino un hábito de sayal, sin ninguna otra cosa sobre las carnes, y éste tan angosto como se podía sufrir, y un mantillo de lo mismo encima. Decíame que en los grandes fríos se le quitaba, y dejaba la puerta y ventanilla abierta de la celda, para que con ponerse después el manto y cerrar la puerta, contentaba al cuerpo, para que sosegase con más abrigo. Comer a tercer día era muy ordinario; y díjome que de qué me espantaba, que muy posible era a quien se acostumbraba a ello. Un su compañero me dijo que le acaecía

30 MONS. A. MONTERO, “San Pedro de Alcántara, patrono de la Iglesia extremeña: Su mensaje para le tercer milenio del cristianismo”, en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara, o. c.*, 27-33.

estar ocho días sin comer. Debía ser estando en oración, porque tenía grandes arrobamientos e ímpetus de amor de Dios, de que una vez yo fui testigo.

18. Su pobreza era extrema y mortificación en la mocedad, que me dijo que le había acaecido estar tres años en una casa de su Orden y no conocer fraile, si no era por el habla; porque no alzaba los ojos jamás, y así a las partes que de necesidad había de ir no sabía, sino íbase tras los frailes. Esto le acaecía por los caminos. A mujeres jamás miraba; esto muchos años. Decíame que ya no se le daba más ver que no ver. Mas era muy viejo cuando le vine a conocer, y tan extrema su flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles.

Con toda esta santidad era muy afable, aunque de pocas palabras, si no era con preguntarle. En éstas era muy sabroso, porque tenía muy lindo entendimiento. Otras cosas muchas quisiera decir, sino que he miedo dirá vuestra merced que para qué me meto en esto, y con él lo he escrito. Y así lo dejo con que fue su fin como la vida, predicando y amonestando a sus frailes. Como vio ya se acababa, dijo el salmo de *Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi*, e, hincado de rodillas, murió.

19. Después ha sido el Señor servido yo tenga más en él que en la vida, aconsejándome en muchas cosas. Hele visto muchas veces con grandísima gloria. Díjome la primera que me apareció, que bienaventurada penitencia que tanto premio había merecido y otras muchas cosas. Un año antes que muriese, me apareció estando ausente, y supe se había de morir, y se lo avisé. Estando algunas leguas de aquí cuando expiró, me apareció y dijo cómo se iba a descansar. Yo no lo creí, y díjelo a algunas personas, y desde a ocho días vino la nueva cómo era muerto, o comenzado a vivir para siempre, por mejor decir³¹.

Hemos reproducido esta cita, aunque sea un poco extensa, porque recoge, sin duda, los elementos que favorecen la comunicación artística de la figura de san Pedro que estarán presentes en la iconografía del santo y también, en la de nuestra escultura. Elementos que se tendrán en cuenta en la propia reproducción del convento primitivo en El Palancar, una reproducción que es más metafórico-simbólica y teológica que propiamente restauradora en el seguimiento de los criterios³². La descripción de la santa y la lectura de su obra y hagiografía se termina imponiendo a los criterios meramente históricos. Y esto se realiza en el momento de la creación de la obra, quizás rememorando la afirmación del hervasense de que la tradición ha de ser respetada desde la propuesta de su tiempo.

31 TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, c. XXVII, 16-19, o. c., 241-243.

32 J. BONILLA, "Convento de la Inmaculada Concepción, de El Palancar, Pedroso de Acim", en *El Monasterio de Guadalupe*, 583-584 (1956), 233-236. Cf. A. BARRADO, "El Palancar de San Pedro de Alcántara", en *Guadalupe*, 667 (1983), 276-280; 668 (1984), 33-37, 669 (1984), 88-89; S. MONASTERIO, "El Palancar, sesenta años de exclaustación", en *Bética Franciscana*, 2 (1997), 192-201; A. ARAYA, "El Palancar, presencia viva de San Pedro de Alcántara", en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara*, o. c., 269-305.

El paradigma presentado del reformador franciscano, pronto muy popular ya en su propia vida³³, se impone como referente y culmina en cuanto patrono de la iglesia extremeña. Mons. Antonio Montero señaló perfectamente el significado de este patronazgo, que es la culminación de una profundización del culto al santo penitente que había promovido el obispo de Coria Ramón Peris Mancheta (1894-1920) y a la señalada revitalización del Convento de El Palancar:

“salta a la vista el contraste clamoroso entre ese modelo existencial (san Pedro de Alcántara), ese género de vida y los que ahora imperan en la de la unidad Europea, de la España y de la Extremadura autonómica...

Vivimos en un planeta que todavía puede denominarse como del hambre y de la pobreza, que exige a voz en grito que se proclame a los cuatro vientos la dignidad de los pobres, la indignidad idolátrica del despilfarro. Tener por patrono a un pobre voluntario, a un hombre libre, escueto y esencial, lleno de amor y de alegría, no está mal como pórtico de un nuevo milenio cristiano, que quiere recuperar, al menos en los seguidores de Cristo, el verdor del Evangelio, la verdad matinal de las Bienaventuranzas... Es la voz de los místicos y de los monjes que, paradójicamente, está provocando un fuerte atractivo en los hombres opacos, en los intelectuales cansados... ¡Pedro de Alcántara, danos tu secreto de la verdad sencilla, de la fortaleza indomable, de la esperanza alegre!”³⁴.

II. CONTEXTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE LA SIMBOLOGÍA AL-CANTARINA

Volvamos a la escultura de san Pedro de Alcántara y a su simbología. Hemos apuntado algunos elementos de su constitución y su tratamiento. La simbología es esencial a la técnica artística del escultor extremeño. Ella lleva implícita una carga de historia de pensamiento, un *background* muy interesante que es útil profundizar para comprender lo que el artista quiso transmitir de forma explícita, como en lo que podíamos llamar su currículo oculto, es decir la carga de la tradición de pensamiento que se asume más allá de la conciencia que se tenga de la misma.

Esta fuente de la historia de pensamiento interno a la simbología no solo afecta al artista, sino también al espectador, en un acto de contemplación y vivencia semiótica. Claudio Cortés subraya la importancia de procesar los componentes que sirven de insumos para la interpretación de la obra escultórica

33 Cf. V. GONZÁLEZ, *Vida popular de San Pedro de Alcántara*, Cáceres, Diputación Provincial, Servicios culturales, 1962; J. MESEGUER, “Glorificación de San Pedro de Alcántara”, en *Archivo Ibero-Americano*, 87-88 (1962), 717-742.

34 *Ib.*, 37.

y la articulación de los componentes y sus respectivos conexos con el fin de poder iniciar un camino de búsqueda de certezas interpretativas en la comunicación semiótica, lo que supone “la discriminación del tejido figurativo dado en la articulación escultórica, ello permite dar cuenta acerca de los diferentes conjuntos sígnicos que dan consistencia a la forma y función de la imagen”³⁵. Siguiendo a Peirce podemos señalar que la escultura en cuanto signo es expresión, lugar entre sujeto y objeto. Pero se trata de un signo “cambiante (depende de la percepción del sujeto que pasa a su vez por varias fases) y triádico, es decir, consta de tres elementos (representamen, objeto e interpretante)”³⁶. El movimiento interpretativo tiene una ocasión de lectura a través del contexto cultural, del mismo modo que el arte –la escultura en nuestro caso– es un elemento privilegiado de interpretación cultural, mediante el signo (y el símbolo) como lenguaje, especialmente, pragmático³⁷. Teniendo un lenguaje de práctica experiencial apunta a un significado de experiencia no ajeno al pensamiento que precisa un contexto:

“El arte y la experiencia... está a mitad de camino –sostiene Roy A. Rappaport– entre el pensamiento y la experiencia. La significación de una obra de arte se aprehende sensorialmente, pues las obras de arte tienen trascendencia discursiva. A menudo se representan objetos que podemos percibir a través de nuestros sentidos ordinarios, como en la pintura y la escultura, u objetos de la razón y el pensamiento, como en la poesía; hasta cuando una obra de arte no muestra, describe o representa ningún objeto físico ni de pensamiento, como en la música, tiene un contexto”³⁸.

Reparar en los detalles contextuales ayuda también a comprender mejor la significación de la obra en la historia del pensamiento, en este caso filosófico-teológico, más allá de la propia lectura que se pueda hacer desde la historia del arte.

La sencillez franciscana y la hondura espiritual, su “actitud recogida y ascética”³⁹, unida a la simbología de la pobreza y el abrazo a la cruz de Cristo

35 C. CORTÉS, “La responsabilidad semiótica en la conciencia estética del crítico: reflexión desde la teoría Peirce-Bense”, en *III Jornadas “Peirce en Argentina 2”, 11-12 de septiembre del 2008 – Grupo de Estudios Pericianos*. Disponible en <http://www.unav.es/gep/III/PeirceArgentinaCortes.html>.

36 V. ROMEU, “Semiótica y arte. El papel de la primeridad en los procesos de comunicación estética”, en *Razón y palabra*, 72, (2010). Disponible en http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/Monotematico/11_Romeu_72.pdf.

37 E. TERESA, *Conocimiento, pensamiento y lenguaje: una introducción a la lógica y al pensamiento científico*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, 69.

38 R. A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Akal, 201, 534.

39 M. BAZÁN, “La escultura”, *o. c.*, 213.

—simbología que aparece en la escultura— son elementos comunes al franciscanismo y que en Pedro de Alcántara, en cuanto reformador de la orden, suponen un renovado elemento.

1. LA MÍSTICA DEL RECOGIMIENTO

San Pedro de Alcántara alimenta el franciscanismo en el contexto del siglo XVI a partir de la espiritualidad recogida⁴⁰, que sintetiza el esfuerzo intelectual característico de la mística del recogimiento, que siendo elevación del afecto frente al entendimiento, sin embargo no se olvida de un diálogo fecundo con las fuerzas de la espiritualidad franciscanas (y escolásticas), a diferencia de la mística renana. En la Península Ibérica, la mística del recogimiento se hace presente en el tejido religioso, en dominicos, franciscanos, jesuitas, mercedarios, carmelitas, agustinos, benedictinos, cartujos, jerónimos, mínimos, sacerdotes seculares..., todos ellos expresan nuevas vivencias a partir de la diversidad de sus tradiciones espirituales, sin caer en el academicismo ni en la literatura escolástica pero en diálogo con las lecturas de los aires humanistas; una enriquecedora dialéctica representada en las reformas del franciscano Cardenal Cisneros:

“Los jalones se van colocando escalonadamente a lo largo de la decimoquinta centuria, hasta que la jerarquía asume oficialmente el movimiento por medio de Cisneros a partir de 1494. Después merecen ser destacadas algunas fechas, de modo especial: 1505, año de fusión de la Congregación y de la Provincia entre los dominicos; 1517, año de la escisión en conventuales y observantes entre los franciscanos; 1541, capítulo de Dueñas entre los agustinos; todo el interesantísimo y aún no bien estudiado proceso de la descalcez y de los frailes recoletos en las órdenes religiosas en España, especialmente después de terminado el Concilio de Trento”⁴¹.

En tiempos de Pedro de Alcántara surgen una pléyade de autores que expresan vivencias comunes que tienen su origen en las tradiciones espirituales y las circunstancias histórico-dogmáticas, y que se imponen a la pluralidad de carismas de la diversidad de las órdenes y experiencias religiosas cuyas orientaciones establecerán diferencia en los matices⁴². En común comparten la

40 Cf. M. LÁZARO, “Psicología escolástica y psicología mística en el siglo XVI: el *Comentario al De anima* y Fr. Juan de los Ángeles OFM”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31 (2014), en prensa.

41 M. ANDRÉS, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE (Fundación Universitaria Española), 1976, 24.

42 “En las reformas y observancias españolas hay que distinguir dos tiempos, el voluntario interior a cada orden y el obligatorio o imposición o jerarquización de la reforma de Cisneros, debidamente autorizada por Alejandro VI en 1464”, M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, vol.

experiencia la relación con Dios uno y Trino y la perfección del alma consistente “en la unión que transforma al hombre en Dios”⁴³. Diversas generaciones que van desde el franciscano observante Lope de Salazar y Salinas (1393-1463) hasta Fray Luis de Granada (1504-1588) exponente de la reforma dominica⁴⁴, o Fray Juan de los Ángeles (1536-1609) desde la observancia franciscana, cumbres de la *mística del recogimiento*.

Los principios del recogimiento vienen expuestos en el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna y suponen una búsqueda interior en el cumplimiento de las perfecciones:

- “1ª. Recoge a los hombres que lo usan haciéndoles de un corazón y un amor;
- 2ª. Recoge al hombre a sí mismo a dejar negocios distractivos o a apocarlos y moderarlos;
- 3ª. Recoge la sensualidad debajo del dominio de la razón;
- 4ª. Induce al hombre al recogerse y a morar en partes más retraídas y a salir muy de tarde en tarde;
- 5ª. Recoge los sentidos;
- 6ª. Recoge los miembros corporales;
- 7ª. Recoge las virtudes al hombre que se recoge a él;
- 8ª. Recoge los sentidos al interior del corazón;
- 9ª. Recoge las potencias al centro, donde está impresa la imagen de Dios;
- 10ª. Recoge en uno a Dios y al alma como a casa propia, como si no tuviese cielos en que morar. No menos solícito él en recogerse a su casa que se casa a recogerse a él”⁴⁵.

El recogimiento del que bebe Pedro de Alcántara es la expresión de la mística franciscana en un proceso de maduración que conoce algunas de sus fuentes contextuales, amén de la propia espiritualidad franciscana en la intuición de la “*devotio moderna*”⁴⁶ y en la búsqueda de la interioridad presente en el proyecto erasmista. El recogimiento procura un itinerario hacia el encuentro

1, Madrid, BAC, 1976, 247; en la misma obra ver también “Consideraciones generales: i) Dos fechas importantes 1485, 1494”, 267ss.

43 M. ANDRÉS, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*, Madrid, BAC, 1996, 6.

44 Sobre la mística dominica, cf. V. BELTRÁN, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, Convento de San Esteban (Biblioteca de teólogos españoles), 1941; más tarde recogido en “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, t. III, Salamanca, Editorial San Esteban, 1972, 519-671.

45 F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. M. Andrés, Madrid, BAC, 1972, 244. Cf. M. ANDRÉS, “Introducción a la mística del recogimiento y su lenguaje”, en Mª J. MANCHO (ed.), *En torno a la mística*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1989, 29-55.

46 J. H. VAN ENGEL, *Devotio Moderna: Basic Writings*, New York, Paulist Press, 1988.

personal con Dios, alimentado en el siglo XVI en caminos en parte paralelos por la vía de la emoción y la significación de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos. Como señala Weisbach esta nueva espiritualidad muestra:

“el poder de transformar las representaciones religiosas en un intuición sensible muy concreta y de identificar esta imagen elaborada por la fantasía con un sentimiento adecuado a su significación. La fantasía trabaja, pues, tanto desde el punto de vista de la intuición óptica como el del sentimiento”⁴⁷.

La mística del recogimiento es teología práctica que narra la experiencia de la unión entre Dios que se entrega y el hombre viador en y desde el amor. Su horizonte es Dios, su punto de partida es el hombre concreto y real y su antropología es completa. Para seguir a Cristo es necesario todo el hombre más allá del entendimiento y de la voluntad: son necesarios los sentidos, las potencias. Cuerpo y espíritu en uno solo, porque tener dos corazones es como tener dos cabezas o dos almas.

2. EL TRATADO DE ORACIÓN Y MEDITACIÓN

El elemento del libro (alusivo al *Tratado de Oración y Meditación*), presente en la figura de Pérez Comendador es un elemento que se repite en la iconografía alcantarina anterior al siglo XIX⁴⁸. Debajo del libro y de los pies, aparece en la escultura los instrumentos de la penitencia, sin duda el artista ha sabido leer la referencia del *Aviso Octavo*⁴⁹ donde la contemplación es cima de la mística, frente a la penitencia y la meditación que son elementos que han de acabar en aquella. La oración es un elemento esencial dentro de la espiritualidad cristiana y, lógicamente, también franciscana. No puede haber vida apostólica en la mente de Francisco de Asís sin que sea alimentada por una intensa oración privada, ni puede existir elevación espiritual sin el alimento de la oración⁵⁰. Esta experiencia se va haciendo recogimiento en el siglo XVI.

La mística del recogimiento aglutina la experiencia mística y la expresa al mundo sin olvidar la teología escolástica. Es cierto que la centralidad de la

47 W. WEISBACH, *El Barroco: Arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa Calpe, 1948, 66.

48 F. TEJADA, “San Pedro de Alcántara en la plástica extremeña”, en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara, o. c.*, 442. Cf. S. ANDRÉS ORDAX *et alii*, *San Pedro de Alcántara y su tiempo. Exposición iconográfica*, Cáceres, Diputación Provincial, 1990.

49 Un análisis sobre la teología alcantarina a partir del *Aviso Octavo* en M. LÁZARO, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, en *Cauriensa*, 1 (2006), 237-249; ID., “La *reductio* en el *Tratado de la Oración y Meditación*. Una presencia bonaventuriana más en san Pedro de Alcántara”, en *Ars et sapientia*, 7 (2006), 161-178.

50 Cf. E. OLTRA, “Oración”, en ID., *Vocabulario franciscano*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano – Ed. Espigas, 2005, 141-142

experiencia divina supone “no pensar nada” y estar “atento a solo Dios y contento”. La forma de la vivencia es la “oración quieta”, con “puro amor, solo amor”, pues basta con “Dios solo y alma sola”, como expresan las fórmulas de la epifanía en el sinsentido, que de forma poética escribe Osuna:

“no pensar nada es pensarlo todo, pues entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa y el menor bien que tiene este no pensar nada de los varones recogidos es una atención muy sencilla y muy sutil a solo Dios; un disponerse el hombre... para volar con corazón solo a Dios”⁵¹.

Pero no pensar nada, no es no pensar, anular el entendimiento y llevar a la inacción (como en los alumbrados), sino llegar al olvido de sí mismo tras encontrar el interior del hombre mismo. Se trata de un tesoro espiritual que debe ser transmitido a todos los hombres y en sus diversos niveles de entendimiento. Estos elementos los recoge el Santo de Alcántara en su obra *Tratado de Oración y Meditación*. Un libro que no se reduce a ser una especie de reseña del *Libro de la Oración* de Fray Luis de Granada, como pensaban algunos autores dominicos –como por ejemplo el Padre Cuervo⁵²–, sino que conoce la impronta de su propio espíritu⁵³, tal como refleja una definición de contemplación que perdurará hasta Molinos⁵⁴, en su famoso y original *Aviso Octavo* recordando una cita de las *Collationes* de Casiano:

“Es de saber que el oficio de la meditación es considerar con estudio y atención las cosas divinas, discurriendo de unas en otras para mover nuestro corazón a algún afecto y sentimiento de [f.117r] ellas, que es como quien hiere un pedernal para sacar alguna centella dél.

Mas la contemplación es aver ya sacado esta centella, quiero decir, aver ya hallado ese afecto y sentimiento que se buscaba y estar con reposo y silencio gozando dél, no con muchos discursos y especulaciones del entendimiento, sino

51 Ib, p. 596.

52 J. CUERVO, “Fr. Luis de Granada verdadero y único autor del Libro de la Oración y Meditación”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 39 (1918), 293-358, 40 (1919), 1-68, 335-417. En diálogo polémico con el franciscano M. Á. NARBONA, “Le véritable et unique auteur du «Tratado de Oración»”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 35 (1916), 139-222; 36 (1917), 145-199, 321-368.

53 Aunque sobre la originalidad del *Tratado* alcantarino se han vertido diferentes opiniones, como resume el profesor Francisco Martínez Fresneda en su reseña al libro de Sanz de Valdivieso sobre la *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*: “El *Tratado de la Oración y Meditación* ha tenido una historia tormentosa en la búsqueda de su autenticidad y seguimiento de la composición... las posturas extremas que defienden que la obra de Fray Luis de Granada (Cuervo, Llaneza, Huerga, dominicos) o de san Pedro de Alcántara al que copiaría Fray Luis (Miguel Ángel de Narbona; más matizada de Lorenzo Pérez, León Amorós y Luis Villasante, franciscanos)”. F. MARTÍNEZ, “Vida y escritos de San Pedro de Alcántara”, en *Carthaginensia*, 14 (1998), 421.

54 M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, 31.

con una simple vista de la verdad. Por lo cual dize un sancto y doctor que «la meditación discurre con trabajo y con fructo, mas la contemplación sin trabajo y con fructo; la una busca, la otra halla; la una rumia el manjar, la otra gusta; la una discurre y haze considera-[f.117v]ciones, la otra se contenta con una simple vista de las cosas, porque tiene ya el amor y gusto de ellas; finalmente, la una es como medio, la otra como fin; la una como camino y movimiento y la otra como término de ese camino y movimiento»⁵⁵.

San Pedro de Alcántara reactualiza desde la “escuela” franciscana, especialmente bonaventuriana, la tradición espiritual. La oración tiene dos momentos –meditación y contemplación– que suponen un camino –un itinerario– gradual (meditación) que ilumine el espíritu (centelleo-*scintilla*) hasta llegar a la cointuición de Dios (*affectio*). Expresa el santo alcantarino en lenguaje místico el camino propuesto por san Buenaventura en el *Itinerarium*: el conocimiento de Dios deviene por un camino gradual ascendente que parte del *vestigium* de Dios en el mundo sensible y de la *imago* de Dios en nosotros, hasta llegar a un *supra-nos* que mira al primer principio⁵⁶. Recoge el santo extremeño la propuesta bonaventuriana donde el itinerario de la unión con Dios recorre un camino con tres hitos importantes, tres vías que al superarlas nos llevan al éxtasis y a la gracia divina. Son tres vías, por lo tanto, progresivas y graduales y no paralelas. Se trata de una triple vía que refleja en san Buenaventura y en la literatura mística los grados de perfección⁵⁷:

“San Buenaventura impulsa este triple camino de modo privilegiado en su obra *De triplici via*, escrita hacia los años 1259-1260 después del *Itinerarium*, desarrolla la temática espiritual de éste subrayando el carácter espiritual del alma que busca la perfección del encuentro con la gracia divina mediante la meditación, la contemplación y la plegaria”⁵⁸.

El centelleo (*scintilla*) se produce en la sindéresis, que es una centella que estimula a la conciencia, en cuanto que está más allá de la mente. Inspirado posiblemente en la tradición de la lectura del Pseudo-Agustín y san Jerónimo,

55 PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de Oración y Meditación*, en R. SANZ (ed.), *Vida y escritos*, o. c., 334.

56 “*Supra nos, aspiciendo ad primum principium*.” (BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 2, en *Opera omnia*, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882-1902, Vol. V, 297).

57 Sobre este tema ver los estudios preciosos de J.-G. BOUGEROL, “La perfection chrétienne et la structuration des trois vies de la vie spirituel dans la pensée de saint Bonaventure”, en *Etudes franciscaines*, 19 (1969), 397-409; ID., “La perfezione cristiana e la strutturazione delle tre vie della vita spirituale nel pensiero di san Bonaventura”, en *Incontri Franciscani*, 6 (1970), 69-84.

58 M. LÁZARO, “Filosofía e espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2008), 128.

san Buenaventura recoge un término de reminiscencias helénicas⁵⁹, en el *Itinerarium mentis in Deum*, llevando a la sindéresis a la cima de las funciones del alma⁶⁰:

“una que se convierte a cointuir los divinos espectáculos, otra que se convierte a gustar los divinos consuelos. Lo primero se hace por la inteligencia; lo segundo, por la potencia unitiva o amativa, que es secreta, y de la cual poco o nada conocieron los filósofos”⁶¹.

No nos ha de extrañar la presencia de los conceptos espirituales vertidos por san Buenaventura en san Pedro de Alcántara, puesto que el opúsculo bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum* es una obra de gran profundidad espiritual⁶². Además, el doctor Seráfico se presenta a la teología mística como modelo de transmisión de la experiencia de Dios, y ello se refleja en la mística peninsular⁶³. Su obra se convierte en clave hermenéutica de primera magnitud,

59 Cf. según los PP. de la edición de Quaracchi, PSEUDO-AGUSTÍN, *De spiritu et anima*, c. 10, 14, 28, PL 40, 785-786, 789-791, 799. S. JERÓNIMO, *Commentaria in Ezechielem*, c. 1, v. 7, PL 25, 21. Cfr. J.-G. BOUGEROL, “Apex mentis”, en Id. (dir.), *Lexique saint Bonaventure*, Ed. Franciscaines, Paris, 1969, 19; E. VON IVANKA, “Apex mentis. Wanderrung und Wandlung eines stoischen Terminus”, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950) pp. 129ss.

60 S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 4, en *Opera omnia*, o. c., 297.

61 “Similiter operatio vel potentia divinda duplex est: una, quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt”. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col 5, n. 24, en *Opera omnia*, o. c., vol. V, 358. Cf. M. LÁZARO, “Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto”, en *Anuario filosófico*, 41 (2008), 85-94.

62 Recordemos que este opúsculo, escrito en la madurez de su pensamiento, refleja toda la potencia del pensamiento bonaventuriano en relación a sus a) fuentes filosófico-teológicas (agustinianas y dionisianas), b) sus inquietudes espirituales (franciscanas) y c) sus temáticas (filosóficas, teológicas y espirituales). Nos encontramos ante una obra que escribe Buenaventura tras meditar en el monte Alverna sobre san Francisco de Asís, en octubre de 1259, en el que busca la auténtica sabiduría cristiana desde el espíritu franciscano. El autor es un franciscano de gran profundidad teológica y el resultado es una obra que busca el camino espiritual del hombre para alcanzar la sabiduría divina desde esquemas filosófico-teológicos muy claros. Cf. D. TRACY, *The analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of pluralism*, New York, Crossroad, 1981, 381. Sobre la trascendencia de esta obra cf. L. C. LANDINI, “The *Itinerarium mentis in Deum* as a religious classic”, en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore de Jacques Guy Bougerol O.F.M.*, vol. 1, Roma, Ed. Antonianum, 1988, 357-372.

63 Cf. I. VÁZQUEZ, “Influsso bonaventuriano nella bibliografia spirituale spagnola”, en AA.VV. *Contributi di spiritualità bonaventuriana. Atti del simposio internazionale, Padova, 15-18 settembre 1974*, Padova, Studio teologico comune dei frati nel Veneto, 1974-1975, vol. 2, 219-242; Id. “San Buenaventura nella storia della spiritualità spagnola”, en A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di san Bonaventura da Bagnoregio. Roma, 19-26 settembre 1974*, Roma, Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1976, 439-459.

junto a la cual pivotan otros autores significativos como los Victorinos⁶⁴, Balma y Gerson, y desde el cual poder realizar una adecuada lectura de las afirmaciones espirituales de la mística renanoflamenca. De este modo, la diversidad de fuentes que pivotan en la obra alcantarina conoce en la doctrina mística franciscana transmitida por las obras de san Buenaventura –auténticas y atribuidas– su epicentro doctrinal insertado en la escuela franciscana. Efectivamente, san Buenaventura se hace presente en san Pedro de Alcántara a través de la referencia directa que el autor tiene en su mente y a través de la presencia del Seráfico doctor en otros autores místicos, incluido Fray Luis de Granada⁶⁵, cuya obra es la base del *Tratado de Oración y Meditación*. La influencia del pensamiento pensado como de san Buenaventura en la Orden Franciscana viene de las obras auténticas y de las apócrifas como las *Meditationes vitae Iesu Christi*, el *Stimulus amoris*, el *Doctrina cordis* del dominico Gerardo de Lieja, las *Meditationes de Passione Domini* o la *Mistica Theologia* de Hugo de Balma, entre otras⁶⁶. A esto se suma una significativa presencia de las obras y el pensamiento de san Buenaventura en los centros de formación de la Orden, y evidentemente dentro de la Península Ibérica donde en “algunos conventos se puede decir que estaba todo lo que corría bajo el nombre de S. Buenaventura”⁶⁷.

Junto a las citas explícitas e implícitas de san Buenaventura se dejan sentir las lecturas del franciscano flamenco Enrique de Herp (1410-1477) y su *Theologia mystica* (compilación de la obra del franciscano flamenco realizada en 1538⁶⁸), en la que se encuentra en el vol. II su célebre *Spiegel der Volkommen-*

64 El pensamiento de los victorinos, especialmente de Ricardo de San Victor tiene un peso significativo en la mística española y en la devoción ibérica peninsular, de una forma más clara que en otros lugares. Algunos estudiosos afirman que “Il n’est pas facile de définir précisément l’influence des victorins sur la dévotion moderne”. N. STAUBACH, “L’influence victorine sur la dévotion moderne”, en D. POREL (ed.), *L’École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l’Époque moderne*. Actes du Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008), Brepols, Turnhout, 598; pero esto que puede justificarse en diversas áreas europeas, no se ve de una forma tan diáfana en la mística dle siglo XVI, como se puede ver en la obra de Bernardino de Laredo.

65 A. HUERGA, “La huella de San Buenaventura en fray Luis de Granada”, en AA.VV., *San Buenaventura*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, 69-101.

66 Cf. I. VÁZQUEZ, “Bonaventura nella storia della spiritualità spagnola”, o. c., , 440-443. Sobre la catalogación y designación de las obras cf. F. DE A. CHAVERO, “El catálogo de las obras de san Buenaventura. Estado actual de la cuestión”, en *Carthaginnesia*, 14 (1998), 73-77.

67 I. VÁZQUEZ, “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana*, o. c., 141.

68 H. DE HERP, *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva, quae non tam lectione jувatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita*, Melchior Novesanius, Colonia 1538. La compilación fue realizada por Dietrich Lohr van Straatum más tarde por Bruno Lohr. Los tres volúmenes contienen sus diversas obras *Soliloquium Divini Amoris* (vol. I); *Directorium Contemplativorum* (vol. II) y *Eden Contemplativum & Scala Contemplativorum* (vol. III).

*heit*⁶⁹, traducida al latín como *Directorium aureum contemplativorum*⁷⁰ y que en España se conoce como *Directorio de contemplativos*⁷¹. Entrando a España por Sevilla, se convierte en un éxito editorial de la época⁷². Se les suman los precedentes de la primera generación de místicos peninsulares franciscanos, especialmente Francisco de Osuna (1497-1540) y Bernardino de Laredo, lectores atentos de la obra de Herp.

Con probabilidad en la obra alcantarina se hace presente también la teología mística renanoflamenca⁷³ de Jan van Ruusbroec (o Ruysbroeck, 1293-1381)⁷⁴, Johannes Tauler (ca. 1300-1361) y Ludovico Blosio (1506-1566), de gran difusión en la España de Pedro de Alcántara⁷⁵, de la mano del citado Enrique de Herp, divulgador de las ideas de Ruusbroec, una vez que sus obras son traducidas al latín por el cartujo alemán Lorenzo Surio (1522-1578), en 1558⁷⁶.

La imagen de San Pedro de Alcántara, de pie, sobre el libro –su *Tratado de Oración y Meditación*– es una imagen en la que queda representada también su hondura espiritual y la tradición franciscana hecha mística en el Siglo de Oro. Una respuesta, por otra parte, a una teología de la mirada negativa de la existencia humana, porque aunque Pedro de Alcántara se presente como el padre de la penitencia, el poso franciscano siempre supone la alegría de la penitencia como el lugar de trabajo para encontrar la gracia de Dios. La cruz sobre el libro

69 P. SCHOEFFER, Mainz c. 1475. Para una muestra de los manuscritos en la edición: HENRICUS DE HERP, *Spiegel der Volcomenheit*, con la traducción al latín de Petrus Blomevenna, 2 Vols., ed. de P. L. Verschuere, Antwerp, Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf I & II, 1931 (re-edición: HENDRIK HERP, O.F.M., *Spiegel der Volcomenheit. Met de inleiding van de Kartuizer Petrus Blomevenna en de oorspronkelijke tekstuitgave volgens Lucidius Verschuere in iuxta-vertaling in modern Nederlands*, trad. Jan Janssen, Privéuitgave, Den Bosch, 2005. Cf. W. J. Short, “Hendrik Herp: The Mirror of Perfection or *Directory of Contemplatives*”, en *Franciscan Studies*, 74 (2006), 407-434.

70 HENRICUS DE HERP, *Directorium Aureum Contemplativorum*, Colonia, J. Landen, 1509 (1513 revisada)

71 HENRICUS DE HERP, *Directorio de contemplativos*, estudio preliminar, ed. y trad. de J. Martín Kelly, Madrid, FUE-Universidad Pontificia de Salamanca, 1974; ID., *Directorio de contemplativos*, ed. de T. H. Martín, Salamanca, Sígueme, 1991 (Madrid, BAC, 2004).

72 Cf. T. H. MARTÍN, *Enrique Herp (Harpius) en las letras españolas*, Ávila, Talleres de El Diario de Ávila, 1973.

73 Joaquín Sanchís Alventosa ya puso negro sobre blanco la relación e influencia de la mística alemana en los autores del Siglo de Oro. J. SANCHÍS, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro*, Madrid, Editorial Verdad y Vida, 1946. Cf. también P. GROULT, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, Madrid, FUE, 1976.

74 Cf. G. WARNAR, *Ruusbroec: literature and mysticism in the fourteenth century*, Leiden, Brill, 2007.

75 Cf. M. N. UBARRI – L. BEHIELS (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, Trotta, 2005.

76 Sobre la implantación de la obra de Ruusbroec en España cf. J. RUUSBROEC, *Obras*, ed., trad. y not. por T. H. Martín, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca – FUE, 1984, 74-93.

parece representar el trasfondo teológico de la teología mística y la práctica ascética: la teología de la cruz franciscana.

3. TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Mirando la estatua monumental del asceta y místico de Alcántara realizada por el escultor hervasense, frente a los elementos presentes en otras esculturas de épocas anteriores, destaca la liberación de las manos para abrazar la cruz. Este elemento, original en el siglo XX, sin embargo es la que ha prevalecido en la iconografía alcantarina contemporánea como ha señalado Florencio-Javier García Mogollón⁷⁷, y puede observarse en el San Pedro de la Parroquia de Santa María de Brozas, del artista riojano Miguel Ángel Sainz o el San Pedro de Alcántara del escultor emeritense Juan de Ávalos (1967) que descansa en la parroquia cacereña de San Pedro de Alcántara⁷⁸ quien supo combinar el báculo alcantarino en el abrazo a la cruz⁷⁹.

Consciente o inconscientemente, la teología de la cruz es un elemento muy importante tanto en el ámbito franciscano como en la época barroca. La teología de la cruz, nace en el franciscanismo desde la propia experiencia de san Francisco de Asís y su configuración con el crucificado: “Si a Francisco se le hubiera preguntado por el motivo de su extraordinaria ascesis –señala Kajetan Esser–, inmediatamente hubiera señalado sin duda al Crucificado”⁸⁰. Esta teología parte de la experiencia de la vida de Francisco y se conecta teológicamente a la espiritualidad del recogimiento y la teología mística a partir de la caracterización que de los estigmas hace san Buenaventura en la *Leyenda mayor*, uniendo el itinerario espiritual del Fundador con el camino espiritual que culmina en la vida unitiva. Los estigmas se presentan como el vértice de la relación del discípulo Francisco con el Maestro: Jesucristo, el Verbo encarnado. Teológicamente, desde los estigmas se expresa la teología de la cruz, donde el símbolo del cristianismo aparece como la clave hermenéutica de la cristología,

77 F.-J. GARCÍA, “Iconografía de San Pedro de Alcántara”, en J. A. FUENTES (coord.), *Memoria del V Centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara 1499-1999. Año Santo Alcantarino*, Coria, Delegación del V Centenario del Obispado de Coria-Cáceres, 2001, 216.

78 A la figura del escultor le dedica la revista de la Asociación de amigos de la Real academia de Extremadura de las Letras y las Artes, *Ars et sapientia* un ejemplar en el que aparecen tres trabajos: J. M^a ÁLVAREZ, “Semblanza de Juan de Ávalos”, en *Ars et sapientia*, 21 (2006), 13-18; M. BAZÁN, “Juan de Ávalos, una vida para la escultura”, en *Ars et sapientia*, 21 (2006), 19-26; M. VAZ-ROMERO, “Juan de Ávalos. La grandiosa epopeya de su escultura”, en *Ars et sapientia*, 21 (2006), 27-43. Cf. M. BAZÁN, *Juan de Ávalos*, Badajoz, Caja de Badajoz, 1996.

79 Cf. M. MUÑOZ, “El báculo de San Pedro de Alcántara”, en *Revista de Estudios Extremeños*, 31 (1961), 27-38.

80 K. ESSER, *Temas espirituales*, Oñate, Editorial Franciscana Aránzazu, 1980, 47.

de la revelación y del universo creado, por lo que parece justo hablar de un “staurocentrismo bonaventuriano”⁸¹. Desde una lectura teológica más sanfranciscana del doctor Seráfico, el fenómeno de la estigmatización es el episodio que significativamente expresa la identificación de san Francisco con el crucificado. La recepción de los estigmas supone el signo de su vocación personal y el de la Orden de Hermanos Menores⁸².

San Francisco de Asís se presenta como modelo de una teología del crucificado, de una teología de la cruz desde la teología del cuidado de Dios creador. El *Poverello* asume su existencia frágil como espacio natural de configuración con el crucificado, con Cristo que es amor, sin escatimar el dolor. Pero el dolor de la Pasión solo puede interpretarse desde el acontecimiento de la Resurrección. Es esta la fuente de oración y contemplación tal y como narra Tomás de Celano:

“Es bueno recurrir a los testimonios de la Escritura, es bueno buscar en ellas al Señor Dios nuestro; pero estoy ya tan penetrado de las Escrituras, que me basta, y con mucho para meditar y contemplar. No necesito de muchas cosas, hijo: sé a Cristo pobre y crucificado”⁸³.

San Francisco de Asís en un momento de dolor abraza la Pascua que ilumina toda teología en la que la cruz está presente, se trata de la teología de la grandeza de Dios en el hombre (en su imagen) y en las criaturas (en sus vestigios). Por eso su alma sufriente está acompañada de la escucha de la Palabra de Dios. Es ahí donde nace toda su actitud ascética, en “la contemplación de la vida del hombre-Dios Jesucristo y la escucha de su palabra”⁸⁴. La teología de la cruz (del crucificado) sanfranciscana es experiencial, contemplativa, no es metodológica –como lo es la Teología de la cruz luterana nacida de la Tesis 20⁸⁵: “*Crux sola est nostra theologia*”⁸⁶, que algunos definen como una teología

81 C. VÁCLAV, “Crux – Crucifixus”, en E. CAROLI (ed.), *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità*, Padova, Editrici Francescane, 2008, 289.

82 F. URIBE, *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*, Salamanca, Tena-citas – Escuela Superior de Estudios Franciscanos, 331.

83 T. DE CELANO, *Vida Segunda*, 105, en San Francisco de Asís, *Escritos y Biografías. Documentos de la Época*, ed. J. A. GUERRA, BAC, Madrid 2000⁸, 291.

84 K. ESSER, *Temas espirituales*, o. c., 47.

85 “«Puesto que el mundo no ha conocido a Dios en su sabiduría divina a base de sapiencia, le ha complacido salvar a los creyentes por la estulticia de la predicación» (1 Co 1,21), de tal manera que no basta ni aprovecha a nadie el conocimiento de Dios en su gloria y en su majestad, si no se le conoce también en la humildad y en la ignominia de la cruz”. Traducción de la edición M. LUTERO, *Obras*, trad. y ed. de T. EGIDO, Sígueme, Salamanca 1977. Cf. T. EGIDO, “Grandeza y límites de la «teología de la cruz» de Lutero”, en *Revista de Espiritualidad*, 32 (1973), 162-180.

86 M. LUTERO, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (WA)*, Hermann Böhlau, Weimar 1883-1993, vol. 5, 176, 32-33. Al respecto existe abundantísima literatura, señalo los dos siguientes trabajos a modo de síntesis: J. VERCRUYSE, “*Nostra theologia, est crucis theologia*. La teológica

de la fe⁸⁷, donde la Cruz aparece como el acontecimiento hermenéutico salutar de revelación de Dios–, y esa inspiración irá directamente a la ascética y mística del barroco, del tiempo de san Pedro de Alcántara. La cruz en la mística del santo de Alcántara tiene una raíz muy distinta a aquella que toma cuerpo doctrinal en la teología reformada. Frente al pesimismo antropológico que desconfía de la fragilidad humana de esta, la fuente de la teología de la pasión y la filosofía de la cruz franciscana⁸⁸ es el Dios Bueno que nos ha creado a su imagen y semejanza. San Francisco lo expone de forma poética en sus *Avisos espirituales* mostrando el fundamento de la condición icónica del hombre como base de la grandeza de una Teología de la Cruz nacida del optimismo de la primacía del acto creador:

1. Considera, oh hombre, en cuán grande excelencia te ha puesto el Señor Dios, porque te créo y formó a imagen de su amado Hijo según el cuerpo, y a su semejanza según el espíritu (cf. Gn 1,26)... 8. por el contrario, en esto podemos gloriarnos, en nuestras *enfermedades* (2 Co 12,5) y en llevar a costas diariamente la santa cruz de nuestro Señor Jesucristo (cf. Lc 14,27)”⁸⁹.

III. CONTEXTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE LA COMPOSICIÓN ESCULTÓRICA

Retengamos para este apartado las referencias que nuestro autor ha realizado sobre la situación del arte en su momento, según su criterio dentro de la tendencia más academicista, si bien no exenta de continuidad con su propio acervo cultural-artístico. No hago referencia a criterios historiográficos desde la disciplina del arte, pues no me pertenecen, quizás me sumo a la afirmación de Ángel Llorente al escribir que:

“Plantear la historia del arte contemporáneo sobre la bipolaridad entre vanguardia y academicismo nos parece un error, que afortunadamente se está comenzan-

secondo Lutero”, en I. BIFFI – C. MARABELLI, *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII. Atti del convegno internazionale promosso dall'Istituto di storia della teologia di Lugano, Lugano, 30 settembre-1 ottobre 2005*, Milano, Editoriale Jaca Book, 2007, 35-43; V. WESTHELLE, “Luther’s *Theologia Crucis*”, en R. KOLB – I. DINGEL – L. BATKA, *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 156-167.

87 H. PETRI, “Die Kreuzestheologie Martin Luthers”, en H. BUNGERT (ed.), *Martin Luther, eine Spiritualität und ihre Folgen. Vortragsreihe der Universität Regensburg zum Lutherjahr 1983*, Regensburg, Mittelbayerische Druckerei und Verlagsgesellschaft, 1983, 53.

88 Cf. M. LÁZARO, “La Escuela franciscana. De la filosofía del Éxodo a la filosofía de la Cruz”, en *Verdad y Vida*, 68 (2010), 271-301.

89 SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Avisos espirituales*, V, 1, 8, en *Los escritos de san Francisco de Asís*, ed. I. RODRÍGUEZ, A. ORTEGA, intr. J. MESEGUER, rev. J. ORTÍN, Murcia, Ed. Espigas – Servicio de Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2003², 372-373.

do a superar. Más bien habría que observar la historia en toda su complejidad atendiendo a otros fenómenos que no fueron ni lo uno ni lo otro, y que contribuyeron al desarrollo del arte español durante este siglo”⁹⁰.

En este sentido, en esos otros fenómenos, nosotros quisiéramos hacer una breve reflexión contextualizada desde la historia de la filosofía y la teología o el diálogo con el pensamiento cristiano y el arte. Esto, por otra parte, responde mejor, desde el punto de vista del contexto intelectual, a lo que afirma Pilar Muñoa al expresar que el trabajo artístico de Enrique Pérez Comendador se podría definir mejor desde la postura eclecticista⁹¹ o el naturalismo de corte academicista⁹², más que academicista *tout court*, como normalmente se califica al escultor extremeño⁹³ –tal como habíamos señalado en líneas precedentes–.

La obra escultórica que hemos presentado responde –o no es ajena– a las exigencias pastorales de su época, toda vez que en el arte como expresión de lo sagrado (el arte religioso, especialmente el “arte sacro”, litúrgico) “«la finalidad» apostólica no se da fuera de la finalidad fundamental”⁹⁴, y al contexto de la relación entre arte sagrado y religioso –entendiendo lo religioso como una concreción de lo sagrado–. Como señala Heinrich M. Schmidinger, el pensamiento cristiano en el siglo XX se ha debatido en sus diversas formas: filosofía, arte y poesía, entre la legitimidad implícita de su utilización y la pérdida de tutela de sus realizaciones prácticas. El debate sobre la tutela externa del arte, iniciado en la Ilustración, no ha llevado automáticamente al olvido de Dios y a establecer una sistematicidad de expresiones filosóficas, poéticas y artísticas anticristianas, pero sí –afirma Schmidinger– ha provocado un cambio:

“que los caminos que se procuran los poetas y los artistas sobre el mensaje cristianos no son los que están prescritos por la Iglesia o sancionados por la tradición. Son más bien unos caminos que se dan *a sí mismos* la poesía y el arte. Que estos caminos ya no están inspirados por la distancia que impone la reverencia y el temor profundo, ni tampoco la exaltación gloriosa, se deduce de la verdad inmediata y concreta que se trata de hacer consciente aquí y ahora en la realidad de este mundo y de la concepción que el arte y la poesía tienen de sí mismos dentro de esas realidades como tales. En lugar de la admiración respetuosa y la contemplación meditativa pueden aparecer inesperadamente la protesta acusa-

90 A. LLORENTE, “La renovación de la escultura en la postguerra española”, en M. CABAÑAS (coord.), *El arte español del siglo XX. Su perspectiva al final del milenio*, Madrid, CSIC, 2001, 329,

91 P. MUÑOA, *Oteiza. La vida como experimento*, Irún, Alberdania, 2006, 86.

92 M^a. M. LOZANO, *Escultura pública y monumentos públicos en Cáceres, o. c.*, 17.

93 A. LLORENTE, “La renovación de la escultura...”, *o. c.*, 450.

94 H. U. VON BALTHASAR, “Arte cristiano y predicación”, en J. FEINER (ed), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Vol. I*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1992, 787.

dora, el horror mudo, la blasfemia desesperada, el sarcasmo sagrado y muchas otras cosas”⁹⁵.

En sintonía con estas palabras se dejan sentir las denuncias sobre el *pseudoarte* del artista de Hervás. Consciente de que el “arte cristiano” existe en cierta medida, si bien tiene dificultad en desarrollarse en un plano confesional determinado, aparece como pertinente su denuncia del olvido de la función artística y de la libertad creadora que supone también un equilibrio entre modernidad y las exigencias de ciertos cánones y formas aceptadas y sancionadas por la tradición de la Iglesia seriamente comprometidas en su tiempo (y en el actual)⁹⁶. En este sentido, por analogía, podemos recordar las palabras de denuncia de Pío XII sobre el arte en la carta encíclica *Musicae Sacrae* del 25 de diciembre de 1957:

“la música sacra no obedece a leyes y normas distintas de las que rigen en toda forma de arte religioso. No ignoramos que en estos últimos años, algunos artistas, con grave ofensa de la piedad cristiana, han osado introducir en las iglesias obras faltas de toda inspiración religiosa y en abierta oposición aun con las justas reglas del arte. Quieren justificar su deplorable conducta con argumentos especiosos que dicen deducirse de la naturaleza e índole misma del arte. Porque van diciendo que la inspiración artística es libre, sin que sea lícito someterla a leyes y normas morales o religiosas, ajenas al arte, porque así se lesionaría gravemente la dignidad del arte y se dificultaría con limitaciones y obstáculos el libre curso de la acción del artista bajo el sacro impulso del estro” (5)⁹⁷.

La reivindicación artística, por otra parte, no se encuentra muy distante con lo que en su época está realizándose en círculos de teoría del arte en Francia, alrededor de la revista *L'Art Sacré*⁹⁸, animando a la creación artística sagrada (y religiosa) como lugar donde se manifiesta todo arte auténtico y profundo en el encuentro con la Fuente que es lo sagrado⁹⁹. Una reacción, en cierta forma, a la iconoclastia (que afecta no solo a lo religioso, sino también a la institución

95 H. M. SCHMIDINGER, “La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto”, en E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX/3. Tomo 3. Corrientes modernas del siglo XX*, Madrid, Encuentro, 1997, 26-27.

96 H. M. SCHMIDINGER, “Les controverses autour de la philosophie chrétienne”, en PH. SECRETAN (ed.), *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique. Constats et controverses, positions actuelles*, Fribourg, Academic Press Fribourg – Saint-Paul, 2006, 76.

97 Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25121955_musicae-sacrae_sp.html.

98 Cf. S. DE LAVERGNE, *Art sacré et modernité. Les grandes années de la revue “L'Art sacré”*, Namur, Culture et vérité, 1992; F. CAUSSÉ, *La revue “L'Art sacré”. Le débat en France sur l'art et la religion (1945-1954)*, Paris, Cerf, 2010.

99 R. RÉGAMEY, *Art sacré au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1952, 63.

política como lugares de poder¹⁰⁰) impulsada desde el siglo XIX, con una cierta legitimación abusiva¹⁰¹. La labor del arte sagrado-religioso del hervasense no tiene una sola respuesta en una situación de privilegio de la Iglesia nacida del estado del Régimen en España¹⁰², sino que se sitúa mejor conceptualmente –y también en parte en disputa– con lo que está acaeciendo en la construcción de las nuevas Iglesias que se erigen en el país vecino, donde los artistas (Georges Braque, Fernand Léger, Henri Matisse, Georges Rouault, Jean Bazaine, Jean le Moal...) son invitados a colaborar en la realización de vidrieras, piezas litúrgicas...¹⁰³. En este sentido “el renacer de la estatuaría religiosa”¹⁰⁴ nacido de la incuestionable relación entre el franquismo y la Iglesia Católica no es ajeno a lo que acontece en nuestros países vecinos y que se debe a un impulso que tiene que ver también con un diálogo intelectual. Esta apuesta se realiza desde la convicción de que la distinción en “arte” y “arte sagrado” –acentuada desde el siglo XIX– excede el elemento artístico y se encuentra más cercano al plano de la presencia de lo religioso en el mundo¹⁰⁵. En el mismo sentido, el teólogo Lluís Oviedo señala este contraste entre el arte moderno y la fe cristiana en los términos de distinción de los artistas del arte cristiano que se ha acentuado con la destrucción de los discursos del posmodernismo:

“Como todos los sistemas sociales, también en este caso la «esfera estética» ha seguido un camino de inevitable diferenciación, que le ha llevado a afirmarse

100 “Elles [les ouvrages] n’y sont pas visées en tant qu’objets esthétiques, mais bien comme instruments de domination et de lutte symboliques au service de pouvoirs et de partis religieux ou politiques”. D. GAMBONI, *Un iconoclasme moderne: théorie et pratiques contemporaines du vandalisme artistique*, Lausanne, Editions d’en bas, 1983, 10 (edición reciente en España: *La destrucción del arte: Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*, Madrid, Cátedra, 2014).

101 “C’est aussi que l’«avant-garde» jouit auprès des intellectuels d’un statut abusif d’immunité politique et idéologique, don’t les causes sont à la fois historiques et structurelles. Les premières ruptures artistiques organisées apparaissent en effet au 19 siècle dirigées contre un art soutenu par l’Etat et identifié au pouvoir établi, ce don’t elles tirent une liaison inévitable avec l’opposition politique”. *Ib.*, 14.

102 Así lo sitúa Ángel Llorente Hernández: “Los principales representantes de la escultura oficial y oficialista fueron Mariano Benlliure, Enrique Pérez Comendador, José Capúz, Emilio Aladrén, Juan Aduara, Moisés Huerta, Julio Moisés, Álvarez Laviada y Fructuoso Orduña, además de otros menos conocidos, junto al clasicista José Clará, continuador de la poética mediterránea el francés Aristides Maillot y representante de la pervivencia del noucentisme”. A. LLORENTE, “La renovación de la escultura...”, *o. c.*, 330. Cf. *Id.*, *Arte e ideología en el franquismo, 1936-1951*, Madrid, Visor, 1995.

103 L. BLANCHY, *Les expositions d’art contemporain dans les lieux de culte*, Grignan, Editions Complicités, 2004, 8.

104 A. LLORENTE, “La renovación de la escultura...”, *o. c.*, 450.

105 Así lo afirma Marie Alain Couturier: “Les causes principales de la décadence de l’art sacré ne sont pas d’ordre artistique : elles sont d’ordre religieux. Cette décadence est liée à l’abaissement de l’esprit chrétien dans le monde occidental. En effet, l’art est toujours lié à un certain état de civilisation; et il n’y a pas d’art chrétien possible quand il n’y a pas de civilisation chrétienne”. M. A. COUTURIER, “Sur Picasso et les conditions actuelles de l’art chrétien”, en *Art Sacré*, 18 (1937), 99.

como un ámbito autónomo, con sus propias normas y valores, con su propio código de comunicación (el que distingue entre lo bello y lo feo; o de forma más simple, entre lo que es arte y lo que no lo es), y con sus complejas relaciones de interpenetración con otros subsistemas diferenciados. Este proceso se inicia seguramente a partir del siglo XIX, con la radicalización de algunas ideas románticas, aunque cabe registrar precedentes en la estética de lo sublime del siglo XVIII, así como en la curiosa orientación mitológica del barroco decadente y en el programa ilustrado de independencia de las artes¹⁰⁶.

A lo dicho se suma el cambio de la relación en el espacio entre el arte y lo religioso: los artistas se interesan de los espacios religiosos más allá del arte sacro. Muestra Lara Blanchy que “los lugares de culto se convierten, al igual que el museo o la galería, una ocasión de exposición para el arte contemporáneo”¹⁰⁷. Esto supone también un cambio a la hora de que la obra comunique con el observador. Así, las diferentes tallas de San Pedro de Alcántara de Pérez Comendador sugieren lecturas diversas que afectan no tanto a la talla (en cuanto a tamaño y elementos artísticos), cuanto a la forma en que se significa. No es lo mismo contemplar el rostro de Pedro de Alcántara en la capilla del “Conventito” de El Palancar –invitándonos a la oración y la meditación–, que sentirlo acompañando junto a la Iglesia concatedral el deambular de los cacereños –ávidos de sentirlo acompañando su vida y besándole el dedo del pie de bronce–, que esperando ser mirado en el museo –dispuesto a ser analizado en el conjunto de la obra desde criterios artísticos y/o estéticos–. Esta paradoja hace preguntarse a Paul Westheim “cuál es la impresión que causan [las obras] en ese entorno [el museo] radicalmente distinto y poco apropiado para favorecer la contemplación religiosa. La obra misma –continúa– no ha cambiado, aunque a menudo ha cobrado mayor expresividad gracias a una iluminación adecuada. Y sin embargo, se ha operado en ella una transformación: habla al espectador de manera distinta”¹⁰⁸.

El contexto de relación entre teología y arte está presente en la obra escultórica de san Pedro de Alcántara. El impulso creativo del arte sagrado en la época contemporánea supuso también un cuestionamiento interno al artista que lo realiza. Y posiblemente se entienda mejor el diálogo artístico que establece el autor en su obra con los criterios estéticos a partir de esta circunstancia que en otras, en situar la labor del arte religioso y la pertinencia y la no renuncia a los valores tradicionales entendidos como positivos. Es esta una pugna que

106 LL. OVIEDO, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, 348-349.

107 L. BLANCHY, *Les expositions d'art contemporain dans les lieux de culte*, o. c., 6.

108 P. WESTHEIM, *Arte, religión y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, citamos por la versión electrónica (ebook) de 2013. La cita se encuentra en “VI. Los dioses en el museo”.

afecta a la propia filosofía y teología, en una época especialmente crítica como es la preconiliar.

Señalemos simplemente que la primera mitad del siglo XX vive los ecos filosóficos y teológicos de la situación intelectual del momento, lleno de oscilaciones que transitaban a finales del siglo XIX, con difícil comunicación entre las posiciones que iban del tradicionalismo fideísta al racionalismo moderno, y que se habían vuelto más complejas aún con la incorporación del idealismo materialista, el materialismo histórico y dialéctico, las filosofías derivadas del romanticismo, y las dependientes del auge de las ciencias positivas. Situación que había provocado la promulgación el 4 de agosto de 1879, fiesta de Santo Domingo de Guzmán, de la encíclica *Aeterni Patris*¹⁰⁹ de León XIII, situada en la esfera de la doctrina tomista desde el propio acontecimiento simbólico de su fecha de promulgación, como en el subtítulo: “Restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino”. Aderezado de otros detalles que señalan la intención tomista, es el caso de las palabras que abren la encíclica, que son las que inauguran el *Compendium* de teología del Aquinate¹¹⁰. Este documento, a quien el pontífice rindió su personal y especial complacencia, iluminó la doctrina vertida por León XIII durante su largo pontificado, afectando la vida intelectual de la Iglesia de la transición del siglo XIX al siglo XX¹¹¹. Este intento de renovación teológica mediatiza la crisis modernista e intentaba dar respuesta intermedia entre el carácter inmutable de la verdad revelada y su historicidad. La solución Neoescolástica no apaga la inquietud teológica que apunta a la búsqueda de un nuevo modelo teológico que se sustentaba en la época de la composición de la estatua de san Pedro de Alcántara en torno a lo que desde 1946 se conoce como *Nouvelle Théologie*, gestada en *Le Saulchoir* en París¹¹², de la mano del dominico Marie-Dominique Chenu y de su discípulo Yves-Marie Congar, junto a Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac y Jean Daniélou, inspiradora e impulsora del concilio

109 Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D’AQUINO (ed.), *Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 1980)*, vol. 1: *L’enciclica Aeterni Patris nell’arco di un secolo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981.

110 “*Aeterni patris verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinae gloriae revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita maiestate*”. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*, lib. 1 c. 1., en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum*, t. 42, Roma, Typografia Polyglota, 1979. Cf. A. LIVI, “La encíclica *Aeterni Patris* y el movimiento neotomista”, en C. FABRO *et alii* (eds.), *Las razones del tomismo*, Pamplona, Eunsia, 1980.

111 Cf. A. LOBATO, “Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia, desde la *Aeterni Patris* a Juan Pablo II”, en PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D’AQUINO (ed.), *o. c.*, vol. 3: *L’enciclica Aeterni Patris: suoi riflessi nel tempo*, 7-28.

112 Cf. M-D. CHENU, *Une École de théologie, le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1984.

Vaticano II¹¹³. Esta nueva propuesta teológica profundiza las fuentes que la Nueva Escolástica estaba rescatando. Si la Escolástica Moderna centraba sus esfuerzos en revitalizar las ediciones de los clásicos medievales¹¹⁴, la *Nouvelle Théologie* regresa a las fuentes primitivas latinas y especialmente griegas (como por ejemplo la colección *Sources Chretiennes*¹¹⁵), preconizando “una mayor unión entre teología y espiritualidad, teología y liturgia, teología y vida cristiana. Se persigue el objetivo fundamental de que la teología no se quede en algo puramente abstracto o conceptual, sino que engarce con el presente y con los intereses vitales de los fieles”¹¹⁶. Esta nueva búsqueda no supone el abandono de los principios que fundamentan la realidad de la existencia cristiana del mundo, sino que intentan profundizar las bases epistemológicas que sustentan la metafísica, incluida las propias de la escolástica. Es una variación del método y de la significación de las estructuras metafísicas y teológicas, pero en nada supone su abandono, si bien provocará alguna reacción por parte de la teología más tradicional¹¹⁷. No obstante el cambio es importante, y en España la renovación Neoescolástica ya fue en algunos espacios un hito insalvable tras la Guerra Civil. El pensamiento teológico se debate entre una formación real basada en los principios sustentados en el primer tercio del siglo XX, caracterizados por la lectura de la teología medieval y los maestros de la segunda escolástica realizada por la nueva Escolástica Moderna y el comienzo de “una nueva época de formación sacerdotal, marcada por el deseo de romper el desencuentro entre Iglesia y cultura civil”¹¹⁸, especialmente con la regulación académica que fomenta la creación de la Universidad Pontificia de Comillas¹¹⁹ y la Universidad Pontificia de Salamanca¹²⁰. No obstante, a pesar del esfuerzo, en España aún se dista en la década de los cincuenta, de desarrollar una teología capaz de asumir una renovación metodológica como la que se está operando en

113 J. METTEPENNINGEN, *Nouvelle théologie - new theology: inheritor of modernism, precursor of Vatican II*, London– New York, T & T Clark, 2010. Sobre “Los protagonistas de la renovación teológica en Francia” cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, 187-227.

114 Cf. R. IMBACH Y A. MAIERÜ (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991)

115 F. A. MURPHY, *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*, Columbia, MO, University of Missouri Press, 2004, 227-228.

116 J. BELDA, *Historia de la Teología*, Madrid, Palabra, 2010, 251.

117 R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La nouvelle théologie, où va-t-elle?”, en *Angelicum*, 23 (1946), 126-145.

118 M. ANDRÉS, *Ensayo sobre el cristianismo español*, Madrid, BAC, 2005, 187.

119 Cf. E. GIL, *La Universidad Pontificia Comillas. Cien años de historia*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1993.

120 E. LLAMAS, “La Universidad Pontificia”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, *Historia de la Universidad de Salamanca. Volumen I. Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, 725-740.

Francia. Este episodio teológico está en la base de lo que está sucediendo con el arte sacro y, llevado al desencuentro filosófico, explica mejor el debate sobre las formas artísticas precisas para expresar el arte sacro.

A pesar de las dificultades de encuadramiento, resulta importante ver cómo Pérez Comendador supo y sabe en su obra expresar el trasfondo vital-existencial subyacente al debate intelectual (filosófico-teológico) y en cierta manera incluso incluir elementos que la teología aún no se atrevía a tomar como es la revitalización del elemento conceptual desde el rescate de las fuentes en una hermenéutica de la existencia práctica. Esto supone, por otra parte, atrapar lo esencial del espíritu humano, es decir, alcanzar el deseo del hombre de expresar la búsqueda de la infinita divinidad¹²¹, y expresar su itinerario personal y artístico desde la belleza interior hecha creación humana en las virtudes franciscanas que se hizo vida en san Francisco de Asís y de forma renovada en san Pedro de Alcántara: ilustre franciscano, hombre espiritual, artista de la mística, intenso comunicador e íntimo, pobre que abrazó la cruz, santo y extremeño.

121 JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, de 14 de septiembre de 1998. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html.



Fig. 1. Estatua de bronce de san Pedro de Alcántara, Plaza de Santa María, Cáceres.
Fuente: Jesús Sierra, *Norba Caesarina*, disponible en <http://norbaesarina.blogspot.com.es/2012/11/la-estatua-de-san-pedro-de-alcantara.html>



Fig. 2. Autorretrato del artista. Fuente: José Hernández, *El escultor Pérez Comendador 1900-1981 (Biografía y obra)* p. 55

LA DEVOCIÓN A SAN JOSÉ ¿UN NUEVO MODELO DE VIRILIDAD? EL CASO DE ESPAÑA. SIGLOS XV AL XVIII¹

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI
Universidad de Navarra

RESUMEN

Desde el siglo XV, José es visto por la Iglesia como el modelo perfecto de virilidad. La tesis que quiero defender es que este modelo de virilidad que presenta José, supone una ruptura radical con los siglos anteriores. Veremos que, a diferencia de los grandes patriarcas o los pater familias del mundo antiguo o medieval, en José ni la sangre, ni el patrimonio o el dinero constituyen rasgos específicos importantes de su identidad. Es más, en José su identidad esponsal parece más importante que su paternidad. Además, para mayor escarnio, José es un artesano con oficio manual, que mantiene a su familia con su propio trabajo. Mirado con una cierta perspectiva histórica, el modelo es ‘escandaloso’. Y sin embargo, durante la Modernidad, José es propuesto a/y por la Iglesia universal como hombre justo, como modelo de varón perfecto, rompiendo así con un modelo de virilidad plurisecular. Con otras palabras: José está en el origen del modelo de virilidad que está en el trasfondo del mundo moderno. Parece que este modelo de virilidad estuvo a punto de llevar en el siglo XVII al descubrimiento del valor santificador de la vida corriente. Sin embargo, la evolución iconográfica josefina española sugiere que el modelo iconográfico de ‘la familia de Nazaret’ –y su variante ‘el taller de José–, modelo que exalta la felicidad de la vida oculta de Jesús, tienden a perder importancia desde finales del siglo XVII.

1 Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación: “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII”, Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento (FFI2013-45191-P), años 2014-16.

Palabras clave: Devoción a San José, ss. XV-XVIII, matrimonio, paterfamilias, patrimonio, linaje, oficio, dominio, Sagrada Familia, santidad y vida ordinaria.

ABSTRACT

Since the XVth century Joseph has been seen by the Church as perfect model of virility. The thesis I hold here is that the model of virility represented by Joseph presupposes a radical breakup with previous centuries. We shall see that, unlike the great patriarchs or the paterfamilias of the Ancient and Medieval world, in Joseph neither blood nor heritage nor wealth constitute specific features of his identity. Even more, in Joseph, the spousal identity seems more important than his paternity. Adding to the scorn, Joseph is an artisan of a manual trade, who provides for his family with his own work. Seen from a certain historical perspective, the model is 'scandalous'. And yet, during Modernity, Joseph is proposed by the universal Church as a model of a perfect man, thus breaking a plurisecular model of virility. In other words: Joseph is the origin of a model of virility that stands at the background of the modern world. It seems this model of virility was about to take, in the XVIIth century, to a discovery of the sanctifying value common life. Nevertheless, the evolution of Spanish josephine iconography suggests that the iconographic model of the 'family of Nazaret' -and its variant, 'Joseph's workshop'-, a model that exalts the happiness of Jesus's occult life, tends to lose importance since the end of the XVIIth century.

Keywords: Devotion to St. Joseph, XV-XVIII centuries, marriage, paterfamilias, heritage, lineage, occupation, domination, Holy family, holiness and ordinary life.

Desde el siglo XI, el culto a María empieza a conocer una relevancia nueva en todo el occidente cristiano, brillo que se va a mantener en los países católicos al menos hasta el siglo XIX, lo que hará de María un modelo común de feminidad maternal.

El culto generalizado a San José es mucho más tardío. Posiblemente, más de cuatro siglos. Según Fréchet, la difusión de "la fiesta de San José es como la brújula que indica la marcha progresiva de su culto". El clímax de este proceso vendría indicado por la proclamación del 19 de marzo como fiesta de precepto para la Iglesia Universal por Gregorio XV en 1621²; esto animará, durante el XVII, una amplia difusión por toda Europa del culto a San José, impulsado por obispos y coronas de toda Europa³.

2 L. FRÉCHET, "La fête du 19 mars", en *Estudios josefinos*, 35 (1981), 624-641; 624.

3 *Ib.*, 637-640.

Fréchet sugiere que este proceso se pone en marcha unos 140 años antes, entre 1480 y 1550, cuando se observa un aumento notable de ciudades, obispados o Reinos que declaran el 19 de marzo como fiesta local dedicada a San José. Antes de 1480 apenas se tienen noticias de fiestas locales dedicadas a San José.

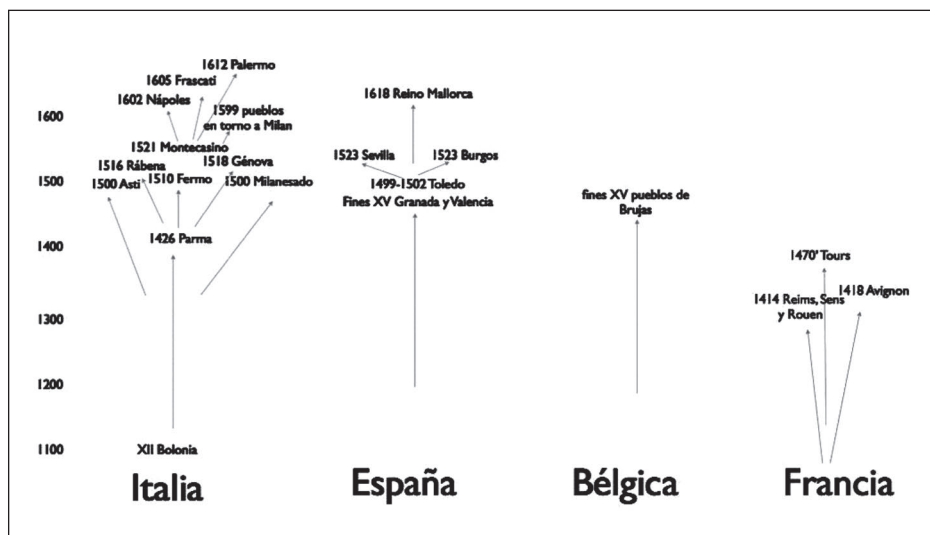


Gráfico 1: San José como fiesta local el 19 de marzo. Lugares donde se celebra⁴

Gauthier ha observado cómo a partir de esas mismas fechas, últimos decenios del siglo XV, se observa entre los incunables un aumento considerable de la literatura espiritual dedicada a San José, ya sea en la reedición de comentarios a las Sagradas Escrituras de los Santos padres, o las grandes obras de los siglos XIII-XIV de teólogos y canonistas⁵, ya sea entre los predicadores⁶, ya dentro de la literatura espiritual⁷, ya en oficios dedicados a San José dentro de breviarios y misales⁸. El autor sugiere que en torno a 1500 hay ya una buena biblioteca, difundida ampliamente por toda Europa, disponible al predicador o simplemente al piadoso sobre la figura de San José.

⁴ Según *Ib.*, 626-629.

⁵ R. GAUTHIER, "Présence de Saint Joseph dans les éditions incunables", en *Estudios Josefinos*, 31 (1977), 79-105; 80-88.

⁶ Impresión de sermones dedicados a San José, escritos para inspirar a otros predicadores; *Ib.*, 88-94.

⁷ Sobre todo escritos sobre las vidas de Jesús y de María, apareciendo ya tres obras dedicadas específicamente a San José; *Ib.*, 94-100.

⁸ En el Imperio, Italia, Escandinavia, Francia, Polonia, España, Hungría y algunas órdenes; *Ib.*, 100-105.

Del mismo modo, las obras de arte destinadas al culto popular dedicadas a San José, o en las que él tiene una relevancia importante, aumentan considerablemente entre finales del siglo XV y primera mitad del XVI⁹, a impulsos de parroquias, conventos o cofradías. Así mismo, en la literatura espiritual española –vidas de Cristo y María, *Flos sanctorum*, libros de devoción–, las referencias a José tienden a aumentar notablemente a lo largo del siglo XVI¹⁰.

Por último, desde finales del siglo XVI empieza a aparecer cada vez con más frecuencia el nombre de José entre los recién bautizados¹¹, reflejo de una creciente popularidad de esta figura entre los fieles.

Las distintas cronologías de cada fenómeno –primero entre teólogos y canonistas¹², luego entre el clero (sermonarios, misales y breviarios...), después entre las élites urbanas (obras de arte) y por último, entre el pueblo fiel (nombrados de recién bautizados)–, hace pensar en un proceso de difusión cultural, desde las élites a las masas. Así piensa Teófanos Egido: “Contra lo acontecido con otras predilecciones, de origen popular, la de San José, que partió de las élites de pensamiento, sólo desde la segunda mitad del siglo XVI va penetrando en los niveles populares. En el siglo XVII se registra ya una conexión entre ambos sectores: el culto-oficial, y el popular”¹³.

Siendo esto cierto en lo esencial, creo que hay algo en la figura de José que es incompatible con la figura del humanismo cívico-aristocrático del mundo antiguo, y que la cultura cristiana del medievo va a hacer suya. Esto hará que las elites cultas de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna tengan dificultades para entender en plenitud la figura de José. Lo que sugiero

9 Para Italia, C. C. WILSON, *St. Joseph in Italian Renaissance Society and Art. New Directions and Interpretations*, Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2001. La autora presenta ocho obras sobre San José de la segunda mitad del siglo XV y 44 de la primera mitad del XVI, reflejo del aumento de la relevancia social del culto a San José. Para España, ver apartado siguiente.

10 L. M^a HERRÁN, “San José en las Vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, en *Estudios Josefinos*, 31 (1977), 447-475. La relación de las obras citadas con referencias a San José es:

1475-1499 1

1500-1524 2

1525-1549 0

1550-1574 4

1575-1599 8

11 Para Valencia, P. SABORIT, “Aspectos de la evolución de la religiosidad popular en el país valenciano e época moderna”, en *La religiosidad popular, I, Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, 427.

12 La figura de José empieza a cobrar relevancia entre teólogos y canonistas a partir de los siglos XI-XII, con motivo del desarrollo de la doctrina del matrimonio, y, más en concreto, en torno al problema de si entre María y José hubo verdadero matrimonio. La discusión producirá un verdadero terremoto en la doctrina sobre el matrimonio. Espero poder dedicarme a este tema a fondo en el futuro.

13 T. EGIDO, “La devoción a San José en la Ilustración Española”, en *Estudios Josefinos*, 45 (1991), 437-503; 437.

es que ciertos rasgos de la figura de José van a ser mejor entendidos entre ciertos grupos sociales populares que entre las élites. Volveré sobre este punto más adelante.

I. QUIÉN ES SAN JOSÉ. LA PREDICACIÓN ESPAÑOLA DE LOS SIGLOS XVI AL XIX

En el mundo católico de la Edad Moderna, la predicación adquiere una gran importancia en la formación y piedad del pueblo. La defensa de la libre interpretación de la Biblia por los protestantes generará un cierto temor en el mundo católico a la lectura directa del libro Sagrado por el pueblo fiel. Eso hará que, para amplias capas de la población, prácticamente, la única fuente de formación religiosa proceda de la predicación. Así, en el mundo católico, el clero mantendrá un papel relevante como mediador entre Dios y los hombres, ya sea en su aspecto doctrinal (a través de la predicación), ya en su aspecto nutricional (sacramentos), lo que dio paso a un periodo histórico de exaltación del sacerdocio ministerial¹⁴. La consecuencia de este proceso es una nueva y más esplendorosa noción de paternidad espiritual entre el clero¹⁵.

En este sentido el estudio de los sermonarios¹⁶ –colecciones de sermones escritos destinados a otros sacerdotes para la preparación de sus sermones¹⁷– adquiere una enorme relevancia, pues si, por un lado, ejercieron una enorme importancia en la formación del sentido común católico de la España de la Edad Moderna, por otro son un reflejo fiel del universo mental de la época¹⁸ que seduce al público en general. Así lo entendieron los editores que ven en

14 Aquellos que han recibido el sacramento del orden sacerdotal, frente al pueblo fiel, que participa del sacerdocio común de Cristo.

15 Sobre la noción de paternidad espiritual posterior al concilio de Trento, ver O. ROBERT, “Le Discours des deux réformes. II^a partie (XVI^e-XVIII^e s.)” V. Porter le nom de Dieu”, en J. R. DELUMEAU (dir.), *Histoire des Pères et de la Paternité*, Paris, Larousse, 1990, 131-154; especialmente 141-144.

16 Las fuentes que utilizo son: R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, en *Estudios Josefinos*, XXXV, n° 69-70, (1981), 585-623; R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, en *Estudios Josefinos*, XLI, n° 81-82 (1987), 303-347; R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVIII”, en *Estudios Josefinos*, XLV, n° 89-90 (1991), 477-503.

17 Además, desde los años 30 del siglo XVII los libros de sermones son utilizados por las élites como libros de devoción particular. R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, o. c., (1981), 589.

18 “...la predicación es una literatura de testimonio de una época que, por ir directamente al pueblo, no hay aspecto de la vida humana en el que el predicador no se fije. Es un testimonio cálido de la situación social y religiosa de la época de un pueblo: teología, Biblia, política, historia, religión, costumbres, moralidad, situaciones concretas”; *Ib.*, 587.

su publicación una fuente segura de ingresos¹⁹, indicio claro que de estos sermonarios son leídos por todos. Por último, la predicación puede llegar a todos (letrados e iletrados) y, por dirigirse a la cabeza y al corazón, busca movilizar, transformar, impulsando la formación y la reforma de costumbres²⁰.

En cuanto a los sermones de los santos el propósito es muy claro: su contemplación y alabanza. Sin restricciones²¹. La idea es presentar al santo en sus cualidades, de tal modo que se excite en el oyente el deseo de imitarlo. En efecto, su santidad es el fruto de su amistad con Dios, que continúa en el cielo, lo que les hace mediadores perfectos: los santos son un camino seguro para llegar a Dios.

Junto a los predicadores, utilizaremos también en este apartado las referencias a San José que se encuentran en las vidas de Cristo y María, *Flos Sanctorum*²² o devocionarios, utilizadas como lectura espiritual²³.

* * *

En la literatura espiritual española de la Edad Moderna, al tratar de explicar quién es José responden todos invariablemente del mismo modo: José *es* el esposo de María y Padre de Jesús. Es decir, definen su identidad a partir de dos relaciones. Respecto a María *es* esposo, respecto a Jesús *es* Padre.

Sin embargo, para definir la tarea que implica el cultivo de esas relaciones, generalmente utilizan un término que sorprende. Suelen decir José realizó plenamente su *oficio* de esposo, o José ejerció verdaderamente el *oficio* de padre. ¿En qué sentido utilizan el término *oficio*?

Utilizan el término *oficio* con un cierto carácter totalizador. Cuando dicen que el *oficio* de San José es ser Esposo de María y padre de Jesús *no sólo se refieren a lo que hace, sino a quien es*. En efecto, cuando ellos hablan de *oficio*, quieren decir, y según el contexto, unas veces *oficio*, otras *ministerio*, en otros

19 Es el testimonio del P. Francisco de Lizana: “El segundo como de la primera *Escuela de Dios*, que dos veces tengo prometido, no sale; ni saldrá a la luz sino reducidos a sermones sus materiales, porque, según la opinión que, fundada en la experiencia, tienen los mercaderes de libros, aunque malos, menos mal se despachan los sermones; y dándoles a la estampa a sus expensas, quieren asegurar sus intereses”; citado por *Ib.*, 305.

20 *Ib.*, 587.

21 Para el predominio del sermón panegírico al referirse a José, especialmente durante el siglo XVII: *Ib.*, 593-595.

22 Los *Flos Sanctorum* son libros que recogen de modo breve y sintético los méritos más sobresalientes de los santos, con el objeto de excitar en los fieles su imitación y devoción.

23 L. M^a. HERRÁN, “San José en las Vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 447-475; J. BOSCO DE JESÚS, “San José en los devocionarios españoles del siglo XVIII”, en *Estudios josefinos*, 45 (1991), 405-435.

casos vocación. Examinemos estos tres significados, tal como lo entienden estos autores.

Lo que se deduce de la utilización del término *oficio* es que no se reduce sólo a una tarea o a un trabajo. Aunque un *oficio* es una tarea, un trabajo, no se entiende en primer lugar con este sentido, sino que ante todo el *oficio* fundamenta las relaciones (en el caso de José, dos) que sostienen el núcleo de su identidad. Dice el dominico Baltasar Arias: “¿Queréis que en una palabra os pinte quién fue José y sus grandes excelencias? Esposo fue de la Santísima Virgen”²⁴. La relación de esposo nos dice ‘quién es José’ y al mismo tiempo ‘sus grandes cualidades’. El *oficio* implica la vida, que cobra sentido en la tarea de alimentar y actualizar esas relaciones. Así, por un lado, el *oficio* explica lo más propio y singular de José, lo que tiene de único e irrepetible (‘sus grandes cualidades’). Al mismo tiempo, el *oficio* tiene un sentido social y un sentido histórico global. El *oficio* explica la posición del sujeto dentro del todo social; en ese sentido, *oficio* sería sinónimo de condición social²⁵.

Desde el punto de vista histórico: el *oficio* es el papel de José en la obra de la Redención. No es un asunto ‘privado’ —que afecta sólo a José y a los suyos—; sin su presencia, la economía de la Redención no podría haber realizado y por tanto, la misma Historia de la humanidad perdería su sentido último. Así, Ribadeneira habla del *fin* y los *oficios* para los cuales Dios escogió a San José: “esposo y verdadero marido (fuera del uso conyugal) y por consiguiente (en esto) para cabeza y superior de nuestra Señora la Virgen María y juntamente para padre putativo de su unigénito y benditísimo Hijo”²⁶. Ribadeneira define tres *oficios* en José: esposo, cabeza y superior de Nuestra Señora y padre putativo. Ribadeneira tiende a identificar el *oficio* con el *fin* de la vida de San José. Aquí *fin* tiene un doble sentido. Hace referencia a la vida de José (el *fin* es lo que explica su vida, la hace inteligible, dándole un sentido plenamente humano), al tiempo que hace referencia al sentido que la tarea de José tiene dentro del plan de la Redención pensado por Dios. Sin él, la Sagrada Familia hubiera sido inviable y, por tanto, la Redención.

Por último, el *oficio* no tiene el sentido primero de ‘producir cosas o servicios’, sino de mejorar personas, hacer posible su desarrollo y al hacerlo, crecer él mismo. Así, Cristóbal de Fonseca (1596), al hablar de las cualidades de José, dirá que su santidad “se acrecentó con el trato de intimidad con su

24 Citado por R. LLAMAS, “San José en los predicadores del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 600.

25 Con ese sentido lo utiliza Cristóbal de Fonseca cuando, al ilustrar las semejanzas entre José y Jesús, dirá “y así le pareció en el gesto y condición”. Aquí condición hace referencia al *oficio* de carpintero que padre e Hijo compartieron; citado por L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 470.

26 Citado *Ib.*, 463.

Esposa, quien, si es la universal intercesora de las gracias, para nadie mejor que para San José, a quien tanto quería, iba a emplear su poder de intercesión”. Igualmente, la convivencia con Jesús²⁷. Por supuesto se está refiriendo a “tantos servicios” propios de su oficio, pero son medios para un fin: mejorarse y mejorarlos.

En conclusión, oficio tiene el sentido de aquel conjunto de tareas que tienen como objetivo inmediato el cultivo de aquellas relaciones que fundan la identidad esencial del sujeto, poniendo en juego las propias cualidades personales (aquellas que muestran lo más singular del sujeto); relaciones cuyo primer objetivo es mejorar a las personas implicadas, y al hacerlo, cumplen su parte en el plan general previsto por Dios, contribuyen al bien común y al desarrollo del plan de Salvación.

* * *

El oficio es un ministerio (servicio), y en el contexto de esta literatura, ambos términos son sinónimos. Toda la vida de José está al servicio de María y Jesús²⁸. Todos los grandes acontecimientos de la vida de José que narran los evangelios tienen el mismo significado: cuidar y proteger a María y José. Más allá de eso, no sabemos nada de su vida –lo que en el Nuevo Testamento es lo mismo que decir que es irrelevante–. Dios mismo es quien le va diciendo, como Cabeza de Familia, a través de un ángel mientras duerme, lo que tiene que hacer en cada momento para cumplir este fin: cuidar de María y José. Dios ha trazado un plan. Plan que Dios va desvelando poco a poco a José. El sentido último de la vida de José consiste ejecutar ese plan, cuya realización no es mecánica. José tiene que poner lo mejor de sí: la prudencia y diligencia en su realización para hacer de su vida una obra primorosa a los ojos de Dios. Por eso, José es un servidor que obedece, de modo inteligente y con iniciativa, a su Señor. Pero es una inteligencia y una iniciativa que está al servicio de lo que Dios le ha pedido.

Hay en San José otro rasgo no suficientemente señalado, y que creo difícil de entender para las élites cultas de la época: José *no* es un propietario. No es *dominus*, no posee *dominium* sobre un *patrimonium*. Y el dato es muy relevante para comprender esa tarea de servidor al servicio de la Sagrada Familia: como no posee *patrimonium* está libre para ir y venir allí donde Dios le necesite: primero a Belén; luego a Egipto, después a Nazaret.

Su vida y su ejemplo explican mucho mejor que cientos de tratados lo que las órdenes mendicantes llevan siglos intentando explicar y no consiguen: en

27 Citado por *Ib.*, 471.

28 Para esta subordinación de la vida de José al servicio de María y Jesús, *Ib.*, 452 y 465.

qué debe consistir la pobreza, y lo expresa en un sentido positivo. José tiene un oficio del que vive y sustenta a su familia.

El problema es que es un oficio *manual*, es un artesano.

Más, tradicionalmente la propiedad, el *patrimonium* (monium²⁹-del-padre), es la expresión social de la sangre, la materialización de la pertenencia a una estirpe de reconocido prestigio,... José no tiene patrimonio.

Tampoco es padre consanguíneo de Jesús. Es la consecuencia del matrimonio virginal con María, que explica la condición de Hijo de Dios de Jesús. Más, la nueva exégesis humanista, al re-interpretar las escrituras, tenderá a debilitar el papel de José —como descendiente del linaje davídico— en el cumplimiento de las promesas mesiánicas de su Hijo.

En efecto, en los evangelios se presentan dos genealogías de Jesús. El objetivo fundamental es mostrar que Jesús procede de la estirpe de David y por tanto, cumple las promesas del Antiguo Testamento y es verdadero Mesías. Sin embargo, ambas genealogías, la de Mateo y la de Lucas, son muy distintas y difíciles de conciliar entre sí³⁰. En ambas genealogías el último eslabón que une el linaje de David con Jesús es José, lo que responde a la tradición judía de trazar los vínculos con los ascendientes a través de los hombres. En efecto en la genealogía de Mateo se dice “y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo” (Mt 1,16). En cambio Lucas dice “Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y se pensaba que era hijo de José, que a su vez era de Helí” (Lc 3,23). Por tanto, las dos genealogías —distintas entre sí— parecen referirse a José, pero en una se dice que es hijo de Jacob y en otra hijo de Helí. ¿Cómo explicar esa contradicción?

Durante los primeros siglos y la Edad Media fue generalmente aceptada la solución de Julio Africano. Según este autor, “ambos evangelistas describen la genealogía de José; pero mientras Mateo traza la genealogía *natural*, por vía de descendencia carnal, Lucas describe la *legal*, fundada en la ley del Levirato. Jacob y Helí eran hermanos. Jacob fue padre natural de José; pero, habiéndose casado con la viuda de su hermano Helí —porque éste había muerto sin descendencia que heredara el nombre y la hacienda— Helí pasa a ser el padre *legal* de José, ya que había estado casado con su madre y era hermano de su padre”³¹. Aquí la expresión padre *legal* no recoge bien la costumbre judía. En efecto, el *Deuteronomio* dice “Si dos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijo, la mujer del difunto no se casará con un extraño; su cuñado se casará

29 *Munere*, munificencia, don.

30 E. LLAMAS-MARTÍNEZ, “San José en las genealogías de Jesús”, en *Estudios josefinos*, 31 (1997), 55-77.

31 *Ib.*, 59.

con ella y cumplirá su deber legal de cuñado: el primogénito que ella dé a luz, llevará el nombre del hermano difunto y así no se borrará su nombre de Israel” (Dt 25,5-6). Aquí la expresión “llevará el nombre del hermano difunto” tiene un sentido fuerte: el hijo nacido del hermano vivo con su viuda, será verdadero hijo del hermano difunto. Así lo interpretan los judíos en tiempos de Jesús³². En este sentido, la solución del Africano, sin un fundamento explícito en la Escritura, se insertaría bien en las costumbres judías de la época. El efecto final es el realce de la figura de José, pues a través de él, y sólo de él, Jesús recibe su pertenencia a la estirpe de David y por tanto, los derechos de legítimo heredero de las promesas mesiánicas.

Sin embargo, esta solución aceptada pacíficamente durante siglos, será criticada durante el Renacimiento. A partir de entonces la solución masivamente aceptada será distinta. Se aceptará casi unánimemente que el evangelio de Mateo describe la genealogía de José, mientras que la genealogía de Lucas es la de María. “San Lucas traza la genealogía natural de la Virgen María, y no la de San José”³³. En esta solución, “la figura de José queda relegada a un segundo plano”. En efecto, si Lucas describe la genealogía de María, ya no cabe la solución de levirato, puesto que Helí en realidad era el padre de María, y José lo llamó padre en el sentido de padre político, como esposo de María. El efecto final es que ya no se acepta que “José y sólo él habría sido –desde el punto de vista bíblico– la razón, el canal o cauce para explicar el entronque davídico del Mesías”. En realidad, en esta solución es María la que aporta el sentido más fuerte –propio de la tradición judía– del entronque davídico (descendiente por la carne de David), haciéndolo José en un sentido más débil. José pasa a ser padre *legal*³⁴ o *putativo*³⁵. De hecho, en esta interpretación, los antecedentes liñajeros de José pasan a ser, en cierto sentido, irrelevantes –desde el punto de vista de la Historia de la Salvación– y el único vínculo *fuerte* que ahora queda entre José y el Niño es el de ser *esposo de María*.

A partir de los patrones culturales de la época, es difícil imaginar una paternidad más ‘desnuda’, más desprovista de las cualidades propias de un padre. Más cuando la Iglesia lo está proponiendo como modelo de perfección a imitar. Por eso creemos que José supone una mutación histórica. En realidad, José es el reverso cultural de la concepción paternal que desde el mundo antiguo domina en occidente. Posiblemente, entre las culturas ‘superiores’ del

32 Lc 20, 27-28: “Se acercaron algunos saduceos, los que dicen que no hay resurrección, y le preguntaron: ‘Maestro, Moisés nos dejó escrito: ‘Si a uno se le muere su hermano, dejando mujer pero sin hijos, que tome la mujer como esposa y de descendencia a su hermano’”.

33 E. LLAMAS-MARTÍNEZ, “San José en las genealogías de Jesús”, *o. c.*, 75.

34 Por su condición legal de esposo de María.

35 Reputado o tenido por padre, no siéndolo.

mundo Euroasiático³⁶ desde la Revolución que supuso el descubrimiento de la agricultura y los derechos de propiedad inmueble.

Todos los autores de la época insisten en la pobreza de José. A algunos les parece tan hiriente esta condición que suponen que María fue una rica heredera que transmitió a José un patrimonio suficiente para llevar una vida digna, de tal forma que el ejercicio de su oficio era más bien un “entretenimiento”³⁷. Están pensando en el carácter embrutecedor del trabajo manual, en el carácter social infamante del trabajo manual, actividad que les parece incompatible con la santidad que llegó a alcanzar José. Sin embargo, no hay nada en las Escrituras que sugiera que José heredara un patrimonio significativo. Así, vivió de su oficio, con el que mantuvo a su familia.

Se tiene la impresión de que los autores no acaban de entender la figura de José. A los ojos de esa cultura José no es nadie. Pero no entienden. Están pensando como patriarcas del antiguo testamento o *Pater familias* romano, ideal presente todavía en las grandes abadías benedictinas de la primera parte del medievo, o la aristocracia. José no es pobre, es rico, es el hombre más rico de la tierra, pues, por ser Esposo de María y Padre de Jesús tiene todo lo que un hombre puede desear: José es la vida imagen de una nueva concepción de la riqueza que se define por la cantidad y la calidad de las relaciones que uno es capaz de establecer.

Entonces, si José nunca llegó a consumir el matrimonio con María, si no es padre consanguíneo de Jesús, ¿por qué todos los predicadores insisten en decir que José *es* Esposo y Padre?; ¿por qué esa insistencia en decir que su sponsalidad y su paternidad sostienen el fundamento último de su persona y su misión fundamental en la obra de la Redención, en la historia de la Humanidad?

* * *

Esto nos lleva a la última idea. El oficio como vocación, otro de los problemas que se plantean con fuerza a partir de la Edad Moderna³⁸. La idea de vocación en los predicadores de la Edad Moderna española sobre San José cubre tres aspectos. Dios ha previsto distinguir desde antes de su nacimiento a José con una serie de dones que le hacen apto para la realización de la obra que le va a encomendar. Sus cualidades, aquéllas que definen quién es él y qué sentido tiene su vida, las ha recibido de Dios en forma de dones, para realizar

36 J. GOODY, *The Oriental, the Ancient, and the Primitive*, Cambridge, Cambridge University, 1990.

37 Así piensa Alonso de Villegas (1582): L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 460-461.

38 Para la idea de vocación en el mundo protestante ver M. HÉNAFF, “Religious ethics, gift exchange and capitalism”, en *European Journal of Sociology*, 44 (2003), 293-324.

la tarea de Esposo y Padre. Ribadeneira (1599) dirá que fue predestinado por Dios para los oficios de Esposo de María y Padre de Jesús, lo que explica “los dones divinos y las virtudes admirables de José”³⁹. Del mismo modo Cristóbal de Fonseca (1596), después de exaltar la grandeza de María como Madre de Dios, pasa a considerar las grandezas de José, que explica como resultado de los planes de Dios: “así, habiendo Dios de dar esposo a su Madre, convenía, ya que no le fuese igual, fuese a lo menos después de la Virgen el mejor, de suerte que se honrase Dios en cuanto hombre de decir: Este es esposo de mi madre. Y no es mucho haga Dios con su Madre lo que hicierades vos. Si no decidme: Si os diera Dios cuidado de darle esposo, ¿qué tal se le diérades? No hay duda que para la mayor de las mujeres, buscárades el mayor entre los hombres”⁴⁰.

Aquí dones (gracias) tiene sobre todo el sentido de hábitos o virtudes. Por ejemplo Montesino (1502) al glosar el nombre de José (que significa acrecentamiento) dirá que reúne en sí las virtudes de los cuatro Josés del Antiguo Testamento, la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, concluyendo que tiene “todas las virtudes”⁴¹. Otros son más prolijos en la descripción de las virtudes de José, elaborando un elenco prácticamente exhaustivo de ellas⁴².

El segundo aspecto que consideran al hablar de la vocación es que, para realizar esa misión, San José necesita a María y al Niño: cultivar su trato –desarrollar sus relaciones con ellos– es la vía querida por Dios para crecer en humanidad (santidad). Su vocación es una tarea, un trabajo, que consiste en ser un buen Esposo para María y un buen Padre para el Niño. Su convivencia mutua les enriquece y perfecciona⁴³. Así, Gonzalo Sánchez Lucero dirá: “Con la presencia continua de Jesús y María, con tanta familiaridad y tan estrecho amor, con tan santificadora compañía ¡qué lleno quedaba de gracias!”⁴⁴. O Cristóbal Avendaño: “Y si la Virgen se honró con el título de esposa de José, San José se enriqueció con la vista del Niño y de su esposa”⁴⁵. Jerónimo Pardo dirá al respecto que: “la santidad de María crecía a vistas de la santidad de José, cuando

39 L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 463.

40 *Ib.*, 469.

41 *Ib.*, 452-453.

42 Así, Ribadeneira dirá: “Todas las virtudes en sumo grado tuvo este santo Patriarca: gran fe, grande esperanza, grandísima caridad, virginal y celestial pureza, profundísima humildad, perfectísima obediencia, rasa simplicidad, singular prudencia, maravillosa fortaleza y constancia, increíble paciencia y mansedumbre, vigilancia cuidadosa, solicita providencia, y un silencio tan extraño, que no leemos en el Evangelio palabra que haya hablado de San José”; *Ib.*, 464.

43 Al menos 8 autores de los 18 afirman que la presencia y convivencia con María explica la grandeza y santidad de José. También es verdad, que con el paso del tiempo, cambia de modo importante el enfoque. Los autores del XVIII insistirán más en la idea de que la convivencia enriquece mutuamente a ambos, a José, pero también a María.

44 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 603.

45 *Ib.*, 609.

le miraba cono esposo”⁴⁶. O el dominico Ignacio Coutiño, al glosar la convivencia de José con María y Jesús dirá: “cuantos más admirables efectos haría la presencia de la Virgen sacratísima, y lo que es más, de su preciosísimo Hijo, no en creaturas insensibles sino racionales, capaces de la divina gracia y de los favores del cielo?”⁴⁷. Salvador Faura de los Dolores explicará, ya en el XVIII, cómo mutuamente María y José se ayudan a “engrandecerse”:

“Recíprocamente se engrandecen José y María al desposarse; y si para José es una prerrogativa insigne ser esposo de María, a la belleza de ésta le faltaría no se qué de primor, al no exaltarse como esposa de José”⁴⁸. En el mismo siglo, el dominico Joaquín Soler dirá: “Casados María y José, sólo se miran para ilustrarse y perfeccionarse; las miradas amorosas de María santificaban el corazón de José, su hermosura llenaba su alma de castos pensamientos. El trato con María es para José vivir en una escuela ininterrumpida de santidad, es beber, sin discontinuidad y respiro, gracia de una fuente inagotable, que no disminuye”⁴⁹.

En conclusión, su vocación –aquella tarea humana que Dios ha querido para José–, es exactamente lo mismo que el cumplimiento perfecto, acabado de su oficio. Y esto enlaza con el tercer aspecto de la vida de José. Gracias a los dones recibidos, y a su lucha personal, San José logró realizar con perfección su trabajo: fue un Esposo perfecto y un Padre perfecto. Es prácticamente unánime la consideración de la santidad de José. Aunque por detrás de Jesús y María, José fue el mayor santo de la historia, para casi todo el mundo por encima incluso de los apóstoles⁵⁰. Lo más habitual es, glosando las Escrituras, decir que “San José fue justo”⁵¹.

Es decir, fruto de su trabajo adquirió algo que no tenía, haciéndose agradable a los ojos de Dios: se hizo merecedor de los elogios de Dios. Todos los predicadores recogen una visión sobrecogedora y realista de la gracia: penetra en la historia, transforma radicalmente a las personas (al actuar en sus relaciones con los demás), haciéndose capaces de transformar el mundo. Al hacerlo, fruto de su libre respuesta, es tan perfecto lo que hacen que se hacen consuelo de Dios. Así, muchos autores dirán que José, gracias a su lucha, se mereció a la Virgen María. Así Jerónimo de Aldavera y Monsalve, agustino, al ilustrar la

46 *Ib.*, 324.

47 *Ib.*, (Pron. 109a), 329.

48 *Ib.*, 492.

49 *Ib.*, 500.

50 Explicar perteneció al orden hipostático. Explicar argumento de superior a los apóstoles cuidado del cuerpo

51 De los 18 predicadores de los siglos XVII y XVIII, al menos 10 utilizan esa expresión para resumir las perfecciones de San José. En otros casos (5) la expresión es que José fue, después de Jesús y María, “el más santo”. En total, 83,3% de los casos, colocan las perfecciones de José en un altísimo grado.

grandeza de José dirá “Ahí veréis el caudal de santidad, la riqueza de gracias, el tesoro de merecimientos de José que pudo con él comprar y merecer a la Virgen por Esposa... y ninguno como él”. Llamas, al comentar este autor dirá: “Pudo dar por ella lo que vale”⁵². Diego López de Andrade⁵³ dirá que la condición de Esposo de María es al mismo tiempo un don y una “dicha merecida”, para concluir con una pregunta retórica: “¿por qué no podía llegar un hombre a ser esposo de María también por la virtud?”. La misma idea repite el autor al considerar la paternidad de José: fue padre de Jesús por privilegio de Dios, pero también por razón de sus merecimientos, casi comparables de los de la Virgen⁵⁴.

Todos los autores están de acuerdo en que esta realización perfecta de la tarea encomendada, de su oficio de Esposo, no fue un camino fácil. José estuvo sometido a grandes pruebas a lo largo de su vida. Y es en la victoria frente a estas pruebas que se muestra lo mejor de José y donde se hace merecedor de la condición de justo a los ojos de Dios.

Todos están de acuerdo en que la prueba más grande a la que tuvo que enfrentarse José fue la prueba de los celos: al ver a María embarazada y no conocer el origen de la criatura, José pasó momentos muy amargos, pues no podía entender lo que estaba pasando.

Es entonces cuando la grandeza de José se pone de manifiesto. Primero por la búsqueda de una solución que no humille ni socave la honra de su desposada, prueba del amor a María y de la prudencia exquisita de José. Segundo, porque una vez que conoce a través del ángel los planes de Dios, actúa de modo diligente y humilde aceptándola en su casa como esposa.

* * *

Dos conclusiones se pueden extraer de este apartado. La primera, el debilitamiento fuerte de la idea de linaje. Me refiero a la idea de que la pertenencia a un linaje de guerreros o de santos presupone en sus descendientes las virtudes guerreras o la santidad. Nunca se habla de las virtudes de José en el contexto del linaje al que perteneció, como si su santidad hubiera sido recibida en virtud de la estirpe a la que perteneció, nada menos que del linaje real de David. Cuando se habla de las perfecciones de José solamente se dicen dos cosas: cómo Dios lo predestinó a él personalmente, dotándole de grandes dones, en previsión de su

52 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 605.

53 *Ib.*, 316-317.

54 *Ib.*, 320. Parece que por gracias entiende los dones que Dios gratuitamente dio a San José, por merecimientos, fruto de los dones recibidos y su trabajo, el conjunto de virtudes que expresan la transformación personal que experimentó José a lo largo de su vida que le llevó a crecer en santidad hasta alcanzar la perfección. Lo que está sugiriendo es que la gracia, apoyada en la libre respuesta de José, transformó profundamente su humanidad, llevándola hasta la perfección.

oficio de Esposo y Padre. La segunda, que las virtudes de José –su perfección humana y sobrenatural–, son el resultado de las gracias divinas recibidas y de la lucha personal de José, de su mérito. Así, la pertenencia a un gran linaje de Israel, en la práctica, queda en un segundo plano. Más, ya hemos visto como la nueva exégesis de las genealogías de Jesús actuarán en la misma dirección: la consideración de que la genealogía de Lucas se refiere a María, indirectamente desplazará a un segundo plano el papel de linaje de José como transmisor de los derechos mesiánicos de Jesús. Aunque casi todos los autores hablan de la pertenencia de José a un linaje real, la predicación posterior vacía en la práctica de toda significación tal pertenencia.

El segundo aspecto, es el problema del oficio como vocación. En cierto sentido, si se compara lo que están diciendo estos predicadores con lo que sucede en el protestantismo, se observan semejanzas y diferencias. La semejanza deriva de una consideración común acerca de la importancia-equivalencia del oficio y la vocación querida por Dios. En ambos casos, se realiza el oficio como la expresión de la vocación divina, expresión del plan que Dios ha trazado desde la eternidad para cada uno de los hombres. El propio desarrollo de la persona –y de la historia– consiste en la realización fiel de esa vocación.

La diferencia estriba en el modelo de relación en el que se debe insertar la tarea que supone el oficio o vocación. En el mundo protestante, esa relación debe enmarcarse dentro de la justicia conmutativa, la propia de la lógica contractual. Para realizar el plan de Dios, basta con cumplir con la justicia conmutativa (*do ut des*): por el pecado original el hombre corrompido no puede ir más allá⁵⁵. Sin embargo, en el mundo católico, y la figura de María y José son un buen exponente de ello, la relación propia del oficio o vocación se inserta en un modelo de relación propio de la lógica del don, y es la relación sponsal y paterna –concebidas de un modo excelso– su modelo o arquetipo.

1. PORQUE ESPOSO, PADRE

Hay un acuerdo muy amplio entre los predicadores españoles de la época acerca de que, de los oficios de José, el más relevante, con diferencia, es el de *esposo de María*. La opinión casi unánime establece la prioridad de su identidad de Esposo sobre su identidad de Padre. De los 18 predicadores que examina Llamas de los siglos XVII y XVIII –el momento histórico en el que la doctrina sobre José alcanza su clímax–, 1 piensa que primero es su paternidad, 3 piensan que sponsalidad y paternidad están a la misma altura; los 14 restantes (casi el

⁵⁵ Citado por R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 600.

78%) insisten en la prioridad de su condición de Esposo de María. Y ese es un aspecto de una importancia singular.

Un tipo de razón en defensa de la prioridad esponsal es que esta relación funda su identidad primera, de la que derivan las demás. Dice el dominico Baltasar Arias: “¿Queréis que en una palabra os pinte quién fue José y sus grandes excelencias? Esposo fue de la Santísima Virgen. Que de estas excelencias como de una fuente manantial nacieron todas las demás”⁵⁶. Otro tipo de argumento es que José recibirá sus principales dones en previsión de su condición de esposo de María. Para el carmelita descalzo Raimundo Lumbier, la condición de esposo de José es fuente de todo tipo de perfecciones sumas: “se trata de un oficio o carisma inmediato y de superioridad cerca de la unión hipostática y persona de Cristo y oficio que toca en ella tan inmediatamente es tan decente, tan grande, tan superior a todo lo angélico y lo humano... de altura tan soberana que el mismo Espíritu hará gala de tenerlo y servirlo”⁵⁷.

Igualmente, Jerónimo de Montemayor y Cardona, teólogo, siguiendo a Santo Tomás, argumentará que José recibe todos sus dones en previsión de su destino de Esposo de María⁵⁸. El mismo tipo de argumento utilizará Salvador Faura de los Dolores, minorita descalzo en el siglo XVIII⁵⁹. En esto, todas las grandezas de José le vienen de su condición de Esposo de María, hay una unanimidad casi perfecta. Para José, ser Esposo de María es la mayor dicha de todas⁶⁰. Más, de su condición de Esposo, deriva su paternidad sobre el Niño⁶¹.

Porque, y esta es otra expresión que repiten casi todos, el matrimonio de María y José fue verdadero matrimonio. Siendo un matrimonio virginal, no le faltó nada de lo esencial. Más: fue un matrimonio perfecto. Y al describir sus perfecciones describen qué rasgos debe tener un matrimonio perfecto: María y José estuvieron muy unidos, con un amor íntimo y profundo, lleno de una total confianza⁶². Por ejemplo, para Hermanso de Santiago, María y José tuvieron “una sola alma y un solo corazón”⁶³. Montesinos dirá: “acordó de remanescer

56 Citado por *Ib.*, (1981), 614.

57 Citado por R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1987), 340. “Dios padre elige grandezas de José en previsión del destino de Esposo de María”.

58 “El Señor San José por ser esposo (de María), la fue su semejante en grado sumo; luego solamente la deidad podrá ser superior a San José y, *a consequenti*, como esposo de María, se remonta a la más sublime esfera” Citado por R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVIII”, *o. c.*, (1991), 493.

59 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1987), 316.

60 *Ib.*, 320-321.

61 Este es otro de los temas más tratados. Al menos 11 autores de los 18 estarían de acuerdo en la fuerza e intensidad de la unión profunda entre María y José.

62 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 598.

63 L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 455.

e vivir con ella (María) como su bendita mujer, y amábala de casto amor más que por lengua humana se puede decir y tenía fiel cuidado della. E assí mesmo la gloriosa Señora moraba con él con gran confianza, e vivían entrambos con alegría en estrecha pobreza⁶⁴. Para Cristobal de Avendaño, carmelita, La Belleza de María le hacía olvidar toda fatiga y trabajos. Especialmente el andar a la vista de los ojos de María le acrecentaba la virginidad en la que el Espíritu Santo le había graduado santificándolo en el vientre de su Madre⁶⁵. Lo interesante es que los autores describen el amor de María y José con una intensa carga afectiva, lleno de cariño y confianza mutua.

Sin embargo, al explicar esta unión marital fuerte y total entre María y José, los autores se mueven dentro de una paradoja. Por un lado, es muy frecuente la afirmación de que la perfección de María es mayor que la de San José. Igualmente hay un acuerdo casi unánime sobre que todo en la vida de José está al servicio de María y el Niño⁶⁶. A mediados del siglo XVI, Antonio de Aranda (1552), franciscano, dirá: “Reverencia y acto con que José conversaba con la Virgen, conociendo con fe muy cierta cómo está su Esposa era Madre del Niño Jesús, su Dios, y conociendo así mismo que a él no le habían desposado sino para que sirviese, acompañase y en todo la estimase como a Señora suya y Madre de su Dios y Señor. A los cuales San José con muy humilde, manso y sereno corazón todos prefería⁶⁷. Este sometimiento de José se nota especialmente en las vidas de Cristo y María, donde San José “es presentado en función subordinada a su Esposa, y Ella, naturalmente, a Jesús⁶⁸. Este servicio es un servicio humilde, que implica absoluta disposición de José a María y Jesús, de tal forma que algún autor llega a invertir la relación del *Génesis* entre Adán y Eva, hasta el punto que ahora –si María es la nueva Eva de la Nueva Creación– es José, como ‘esposo’, quien ‘procede’ de María: “Al tiempo, pues, que Dios quiso hacerse hombre en Ella dijo las mismas razones que a Adán: No es bien que esta doncella esté sola: démosle compañía que le cuadre, démosle esposo pues ha de ser madre... Y la compañía que le demos sea semejante a ella: sea Josef tan grande santo que, si Ella es bendita entre todas las mujeres, El es bendito entre todos los varones; si Ella es virgen, El es virgen, y si Ella es santa,

64 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981) (f. 73-74) 609.

65 Herrán cuenta que para Montesinos “a medida que tanto la Madre como el Hijo, vayan necesitando menos de este ‘oficio’ de San José, el Santo va difuminándose, hasta hacerse casi innoble su presencia en los años de la vida oculta”. L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 455.

66 *Ib.*, 473.

67 *Ib.*, 465.

68 *Ib.*, 462.

también El es santo”⁶⁹. Igualmente, cuando se habla de las razones o motivos del matrimonio entre María y José, la mayoría de ellos están en función de la figura de María y Jesús⁷⁰.

Pero al mismo tiempo y con la misma fuerza, se insiste en la profunda igualdad que implica el matrimonio entre María y José. Ribadeneira dirá que Dios “los hizo en la santidad muy semejantes, no con igualdad, sino de la manera que Josef podía imitar a la que, aunque era su esposa y por esta parte súbdita, era su Señora y Reina del cielo”⁷¹. Del mismo modo, Cristobal de Fonseca (1596) juega con las palabras al afirmar que San José fue “ya que no igual a la Madre de Dios, al menos no desigual”⁷². La forma de resolver esta paradoja es que, aunque José es inferior en perfección a Nuestra Señora, en virtud del oficio de esposo, José estuvo a la altura de María. Así Hortensio Félix Paravicino y Arteaga, trinitario, dirá: “Para esto le hizo tan gran santo Dios y, aunque distante de María, el oficio y el de marido le acerca a ella”⁷³. O el doctor Gonzalo Sánchez Lucero dirá “tiene derecho a mayor grado de gracia de la Virgen”... “en fuerza de matrimonio con María”⁷⁴. Así, en virtud de la fuerza del matrimonio, la unión matrimonial de María y José fue tan perfecta, que implicó

69 Por ejemplo, Montesinos, al comentar la obra del Cartujano (quien da 15 razones en favor de la relación de María y José como verdadero matrimonio), retiene ocho. De ellas, 6 giran en torno a María y José, 2 hacen referencia al mismo matrimonio. *Ib.*, 453.

70 *Ib.*, 463.

71 Dios “si no se la casara con uno de los supremos espíritus del cielo, no se hallara más conveniente marido, porque, como nadie llegó a la Virgen de mil leguas en razón de mujer, de madre, en tener tal hijo, en fin en lo natural y en lo sobrenatural, asó no era bien le llegase en tener esposo”, en *Ib.*, 469.

72 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 612.

73 *Ib.*, 603.

74 De los 18 predicadores, 12 afirman la igualdad total entre María y José *en su relación matrimonial*. Así, Salvador Faura de los Dolores dirá que María y José disfrutaban de “maravillosa semejanza” y es esa semejanza la que crea el amor más fino entre María y José. Esta unión es tan fuerte que les hace compartir el status; de este modo, la realeza de María pasa a José. Sin embargo, esta unión e igualdad no implica igualdad de perfección inicial. José está por debajo de María, pero en virtud de la ‘calidad del oficio’, púsose a la altura de María; en R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVIII”, *o. c.*, (1991), 492-494.

Diego Lopez de Andrade, agustino ermitaño: “Esa perfecta unión es la expresión de una igualdad total entre María y José”.

Ignacio Coutiño, dominico: el Señor “quiso vestir de la misma gala (que a María) a su Esposo, el gloriosísimo José, para mostrar cuán semejantes eran sus almas y cuan conformes y unidas estaban en el amor y ejercicio de las virtudes” (Pron, 106b), 328 (1987).

Francisco Ameyugo, franciscano: (1987) “hace resaltar la grandeza singular de San José del hecho que, siendo Esposo de María y tratándose de un matrimonio hecho por Dios, tiene que haber grande semejanza entre los esposos o novios, o como él los llama, “estos dos divinos novios”, “que como en el matrimonio que Dios hace de su mano, son los consortes en todo muy semejantes, de la gracia y hermosura de la Esposa nace argumento para probar la gracia y hermosura de su esposo” (Retor., 178), 342.

una comunicación perfecta y total de sus estatus sociales. La consecuencia de ello es que, en su matrimonio, María y José disfrutaron de *igualdad* que implica el matrimonio y que hace posible el amor⁷⁵.

Por último, en virtud de su matrimonio con María, José tiene sus prerrogativas más llamativas: ser el verdadero propietario de María (y de ahí nacen sus derechos sobre el Hijo⁷⁶) al tiempo que, como esposo de María, es el legítimo Cabeza de Familia. La muestra más evidente de esa autoridad de José está en que Dios, a través del ángel se dirige a él en sueños para explicarle lo dispuesto sobre la familia, que el debe ejecutar. Esta autoridad sobre la familia, no es nominativa, sino que implica un verdadero poder de mando sobre María y el Niño⁷⁷. Será José, por disposición divina, quien ponga el nombre al niño.

* * *

Esta creciente relevancia del vínculo conyugal en José como origen de todos sus privilegios y fundamento de su identidad primera –frente a lo que podríamos llamar identidad ‘consanguínea’ o parentesco por la sangre–, se ve en la evolución de la doctrina acerca de las relaciones entre José y el Espíritu Santo. Según las Escrituras, la concepción del Hijo en las entrañas de María fue obra del Espíritu Santo. Así pues, si José es el Esposo de María, ¿qué relación hay entre José y el Espíritu Santo?

La solución elegida para explicar esta relación va a cambiar a lo largo del tiempo y el cambio es muy significativo pues apunta en la dirección del fortalecimiento del estatus conyugal de José. Entre los predicadores, a comienzos del siglo XVII, siguiendo a Gerson, se acudirá a la ley del levirato. Así, consideran que “estando José muerto al matrimonio por el voto de virginidad, el Espíritu Santo, como hermano mayor le suscitó la prole, y de hecho Cristo en cuanto hombre sólo reconoció como padre en la tierra a José”⁷⁸. En esta metáfora, da la impresión de que María es primero esposa de José y, ‘muerto’ éste por el voto de virginidad, pasa a ser luego, de acuerdo a la ley del levirato, esposa del Espíritu Santo. En esta explicación, como dice el texto, José y el Espíritu Santo

75 Al menos 6 autores repiten esta idea. Lo que aparece en la propiedad de uno pasa a ser del propietario. Los derechos de José sobre el Niño nacen de la propiedad que tiene sobre María, por su matrimonio.

76 Qué José tiene un verdadero mando sobre el Hijo, lo que implica una cierta superioridad humana de José sobre el Niño, lo afirman explícitamente al menos 8 autores de los 18.

77 Defienden esta interpretación Gonzalo Sánchez Lucero, Jerónimo de Aldavera y Monsalvo. R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1981), 602-603 y 606-607.

78 Así, San Juan Bautista critica a Herodes haber tomado como esposa la mujer de su hermano. La razón de la ilegitimidad es que el hermano de Herodes está vivo. Si el hermano de Herodes estuviera muerto, el matrimonio de Herodes con su viuda no sólo estaría permitido, sino que sería obligado si no hubiera dejado hijos.

comparecen como *hermanos de sangre* en primer lugar y en segundo lugar como co-esposos, necesariamente *uno después del otro*⁷⁹.

Sin embargo, desde mediados del siglo XVII, se deja de hacer referencia al vínculo de fraternidad entre José y el Espíritu Santo, y su condición de co-esposos, para insistir sobre todo en la idea de que ambos al mismo tiempo son respecto a María esposo, respecto a Jesús, padre, y lo son de un modo complementario. Así, Ignacio Coutiño dirá que los dos “son esposos de la Virgen María. Y entonces se repartieron entre ellos la mayordomía del Príncipe de las eternidades. Y así José tenía en su cuenta lo perteneciente al cuerpo y el Espíritu Santo lo tocante al alma; y a cada cual se esmeraba en su oficio”⁸⁰. O que es tal la unión entre ambos, que son uno y la misma persona. Así, Salvador Faura de los Dolores dirá: “Entregue el Espíritu Santo, como suyo, el cuerpo de mi Patriarca glorioso y ame José a la Reina de los cielos con el amor del Espíritu Santo, y así quedará que entrambos son esposos y que es uno solo el consorte de María”⁸¹.

En esta evolución de la explicación, desaparece cualquier referencia a las relaciones de parentesco de sangre, para insistir sobre todo en la condición esponsal de José, que tiende a equipararse al Espíritu Santo. En la solución levítica, José y el Espíritu Santo son hermanos, el origen de su relación es anterior y, por tanto, fundante y, por eso mismo, más importante que su condición de co-esposos de María. En la nueva solución, José y el Espíritu Santo son únicamente esposos de María, su vínculo pasa esencialmente a través de ella, quedando unidos entre sí de tal forma que pasan a ser uno. Esta solución coloca el vínculo conyugal como fundamento primero y último de la identidad de José.

* * *

A propósito de la figura de José, se desarrolla toda una doctrina del matrimonio de una finura y complejidad notable. El interés de esta doctrina es evidente: la relación entre María y José se está proponiendo como modelo de perfección a imitar. En José, la relación esponsal funda su identidad primera y por tanto, más profunda, de la que derivan las demás (su condición de padre de Jesús y cabeza de familia). Tal relación es fuente de todo tipo de dones sobrenaturales, pues constituye el oficio que cumple a la perfección la vocación, el plan querido por Dios sobre él. Tal oficio es vía de perfección y de mejora personal, permitiendo a los que siguen esa vía alcanzar las más altas cotas de perfec-

79 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1987), 331-332.

80 *Ib.*, 494.

81 L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 453.

ción humana. Por último, tal oficio produce en sus protagonistas una felicidad enorme al tiempo que los hace gratos a los ojos de Dios.

Otra de las consecuencias más importantes que se deriva del modo de entender el matrimonio de María y José es la absoluta igualdad hombre-mujer que el matrimonio genera. Y digo bien: igualdad que la relación matrimonial, por su propia virtud, *genera*. Y en ese sentido, el matrimonio de María y José es paradigmático: si hay un punto en el que hay amplio consenso es en el tema de la diferencia originaria entre María y José. María es claramente, en virtud de los designios de Dios, muy superior a José. Y sin embargo, en virtud del matrimonio, José y María, se hicieron ‘una sola alma y un solo corazón’, para lo que es esencial una igualdad absoluta entre los dos. Es tal la unión-igualación que produjo su matrimonio que se produjo una “fusión de su condición social”: la condición social de María pasa a José, la condición social de José pasa a María. Veremos que esta idea es esencial para entender el modo en el que explican la paternidad de José.

A mi juicio esta concepción del matrimonio –el poder, por propia virtud, de hacer socialmente iguales a los desiguales– explica uno de los rasgos fundamentales de la noción de matrimonio propia de la civilización occidental. Desde el punto de vista social, hace del matrimonio un instrumento perfecto para acabar con las diferencias de raza, sangre, etnia, cultura... puesto que al final, todas esas diferencias pueden ser superadas por la unión matrimonial.

A la vista de todo lo expuesto más arriba, la conclusión final de esto es evidente: toda la grandeza de José le viene de su condición de Esposo de María, no de su estirpe regia.

* * *

Un último aspecto. Hemos visto cómo es casi unánime entre los autores espirituales de la época la insistencia en que el matrimonio de María y José, matrimonio virginal, es verdadero matrimonio. Algunos insisten en que ese matrimonio fue el más perfecto posible, y lo es precisamente por ser un matrimonio virginal, pues gracias a ello, realizó a la perfección el significado más profundo del matrimonio: ser imagen perfecta de la unión de Cristo con su Iglesia. Dirá Montesinos que el matrimonio de María y José es un tipo ejemplar, “para declaración del misterio por el qual la Iglesia, que es virgen sin mancha y sin ruga, es desposada a ese mismo Cristo, de cuya madre virginal siempre virgen somos todos hijos engendrados en la fe de ese mismo esposo Jesucristo”⁸². En el mismo sentido Diego López de Andrade dirá: “Virginidad de José, virginidad de la Iglesia. No sólo es grande San José por su virginidad

82 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1987), 317.

esponsal, lo es, además, porque su desposorio virginal con María es modelo de los desposorios de Cristo con la Iglesia. ‘Virgen María y José, como si fueran hermanos, tan santa y castamente, que tomó Cristo, Señor nuestro, estos desposorios como por dechado de los suyos con la Iglesia. Lo cual es maravilloso encarecimiento de la pureza de José’⁸³. Dicho de otro modo, María y José se amaron con un amor tan perfecto que les permitió mantener la inocencia original.

2. LA CONDICIÓN PATERNA

Otra de las afirmaciones más extendidas entre los autores espirituales de la Edad Moderna Española es que José “cumplió el oficio de padre, fue verdadero padre de Jesús”⁸⁴. La impresión es que, a medida que pasa el tiempo, los autores espirituales acaban describiendo la paternidad de José de un modo algo diferente, posiblemente como reflejo de un cambio cultural en el modo de comprender la paternidad.

A comienzos del siglo XVI se insiste más en el conjunto de obligaciones que José tomó sobre sí asociadas al *oficio* de padre, y el significado que esas obligaciones tienen para que María y José puedan salir adelante, de tal forma que se lleve a cabo la obra de la Redención. Así José aparece sobre todo en la infancia de Jesús, defendiendo al Niño y a su Madre de las acechanzas de sus enemigos. Hombre de linaje real –medio a partir del cual se conocerá la ascendencia davídica de Jesús⁸⁵–, padre protector que guía a los suyos con prudencia y diligencia –ante la amenaza de Herodes y en la huida a Egipto–, padre *putativo* –protector de la honra de María y Jesús–, padre *nutricio* –provee de todo lo necesario para la supervivencia de su familia–, servidor incondicional y humilde de su Esposa e Hijo. En este cometido, las virtudes que se exaltan de José son su prudencia y humildad, junto con su diligencia⁸⁶.

Sin embargo, a medida que entramos en el siglo XVI los autores se detienen cada vez más en la descripción de las relaciones entre el padre y el Hijo. Los autores empiezan a hablar de un trato personal intenso entre José y su Hijo, inmerso en un clima de confianza y afecto.

83 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1987), 317.

84 Al menos 11 autores están de acuerdo con esta afirmación de los 18 predicadores estudiados.

85 Ver más arriba el apartado “Quién es San José”, la parte dedicada a la nueva exégesis bíblica sobre la ascendencia de Jesús.

86 Al menos 8 autores de los 18 predicadores.

Por ejemplo, a comienzos del siglo XVI Montesino, al describir las relaciones de José con el Niño describe unas relaciones en las que el trato personal cercano y afectuoso está ausente: “E nota que nunca leemos haber Joseph hablado con Jesucristo, porque el cargo desto dejaba a la Virgen su Madre, y porque a ella pertenecían más las tales hablas como a madre verdadera”⁸⁷. Montesino piensa que José es ‘verdadero padre’ de Jesús. Pero al describir las tareas que se le asignan como tal, señala tres: evitar la sospecha de los judíos de su concepción por obra del Espíritu Santo; el ‘cargo del servicio y crianza del Redentor’ y el tercero, gracias a la parentela de José, ‘conocía ser el Señor descendiente del linaje de David’⁸⁸. Así, Montesino imagina a José viejo⁸⁹, y sin apenas trato personal afectivo con el Niño.

A finales del siglo XVI esa percepción ha cambiado notablemente. Por ejemplo, Alonso de Villegas (1582) imagina a un San José en la plenitud de la edad, y al describir las relaciones de José con el Niño describe unas relaciones de intenso trato personal y afectuoso; así dice: “del cual (Jesús) mereció gozar, conversándole de día y de noche, morando en una casa, comiendo de una mesa y de un manjar y bebiendo en un mismo vaso; y esto no un día ni un año, sino de ordinario muchos años. Mereció tenerle en sus brazos innumerables veces el hijo de Dios. Abrazábale, besábale y juntábale a su rostro; y aun se presume que le regocijaba con cantares y juegos de los que los niños se huelgan y regocijan, haciéndose niño el santo Varón por regocijar al Niño Hijo de Dios”⁹⁰. Para muchos autores, el trato intenso y confiado entre padre e Hijo hizo que al final, el Hijo se pareciera al padre, como sucede entre un padre y un hijo natural⁹¹. Por ejemplo, Cristóbal de Fonseca (1596) dirá: “Esto que hace Dios en las demás generaciones humanas de hacer parecido el hijo a sus padres, pudo muy bien Dios hacer con su Hijo respecto a Josef, y lo hizo. ‘Yo sé que a ser tú parte en la generación de mi Hijo, fuera semejante a ti y te pareciera; pues sea desta manera, que todo cuanto habías de tener en él en cuanto padre, lo quiero yo suplir’. Y así le pareció en el gesto y condición, en todo lo demás que pueden parecer los hijos a los padres”⁹². Aquí el autor sugiere una semejanza total entre el padre y el hijo: en el ‘gesto’ (como si fuesen consanguíneos) y en la ‘condición’ (Jesús aprendió de su padre su profesión y con ello compartieron condición social). En el XVIII, a un nivel más profundo, Antonio Valeriano Baquero

87 L. M^a. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI”, *o. c.*, 455.

88 *Ib.*, 455.

89 *Ib.*, 456.

90 *Ib.*, 461.

91 Al menos 4 predicadores repetirán esta idea de la semejanza física (algunos dirán ‘en el rostro’, otros en las costumbres...) entre el padre y el Hijo.

92 L. M. HERRÁN, “San José en las vidas de Cristo y María”, *o. c.*, 470.

dirá que “Las virtudes que Jesús enseña las aprendió de su Padre San José”⁹³. Las virtudes, esa ‘segunda naturaleza’ fruto del esfuerzo y la lucha personal, las aprendió Jesús de su padre José.

En resumen, hemos visto una y otra vez como la vida de José está subordinada al servicio de María y el Niño. Sin embargo, al mismo tiempo, y paradójicamente, es unánime entre los autores espirituales la consideración de José como Cabeza de la Sagrada Familia. Más en concreto, es general la afirmación de que José, como tal cabeza de familia, tuvo mando sobre Jesús⁹⁴, lo que, como dirá algún autor, le hace ser superior a su Hijo en cierto sentido⁹⁵. No es una autoridad vacía de contenido. Esa autoridad de José sobre Jesús explica que ambos compartieran el mismo oficio, y, por tanto, la misma condición social. En segundo lugar, esa autoridad explica que las virtudes humanas que enseñó son las virtudes que Jesús aprendió de su padre.

* * *

Creo que en San José hay una nueva concepción de la paternidad, mejor de la autoridad propia de la paternidad. De hecho, supone una inversión radical en la concepción de la paternidad y su función social.

José, al aceptar su oficio de Esposo renuncia a proyectar su propio linaje, renuncia a proyectarse en sus hijos, a que su Hijo continúe la obra de su linaje. Al hacerlo, queda a total disposición del plan de Dios, que va cumpliendo a medida que, a través de San Miguel, Dios se lo comunica. Es cierto que él tiene una autoridad sobre la familia. Pero es una autoridad al servicio de ese proyecto. De hecho él es un servidor prudente y diligente al servicio de la obra de su Hijo.

La relación entre José y Jesús supone una inversión radical de las relaciones entre padres e hijos. De hecho, en esa relación el centro no es el padre, sino el Hijo. Es la condición de hijo la que es exaltada y colocada en el centro de la relación. A mi juicio, hay una profunda relación entre la figura de San José y la “familia centrada en el hijo”, respecto con el que se ha querido definir uno de los rasgos fundamentales de la familia en occidente⁹⁶.

* * *

93 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVIII”, *o. c.*, (1991), 497.

94 Al menos 8 predicadores de 18 defienden la autoridad de José sobre Jesús.

95 R. LLAMAS, “San José en los predicadores españoles del siglo XVII”, *o. c.*, (1987), 332-333.

96 P. ARIÈS, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

Hay una corriente bastante extendida entre los autores espirituales a extender los privilegios de María a San José, siguiendo la estela de Gerson⁹⁷. Así, de los predicadores españoles estudiados, siete autores defenderán que San José fue santificado en el vientre materno. Otros dos autores señalan que San José fue librado del *fomes peccati* y tres autores defienden que al final de su vida, después de una muerte feliz en compañía de María y Jesús, fue asunto en cuerpo y alma a los cielos, para reunirse después con su Hijo y su Esposa.

II. SAN JOSÉ EN LA ICONOGRAFÍA ESPAÑOLA

Tal como hemos hecho con María⁹⁸, realizamos el análisis iconográfico de la figura de San José en el arte español entre los siglos XII y XIX. Para este apartado nos apoyamos en la colección de imágenes sobre San José, publicada en el año 1972 por el Museo Español de Arte Contemporáneo⁹⁹. En total son una serie de 157 imágenes, entre miniaturas, tablas, pinturas, bajorrelieves, esculturas...

Sin duda, José nunca llegó a alcanzar la importancia iconográfica de María y el Niño, y cuando lo hizo, lo hizo mucho más tardíamente que María. En el gráfico 2 se presenta la evolución del número de obras sobre San José a lo largo del tiempo según la muestra consultada. El gráfico 3 se describe cómo se reparte la muestra en función de la Corona de Aragón o de Castilla.

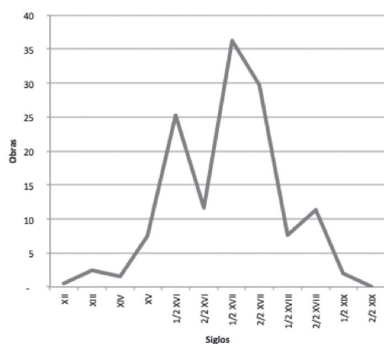


Gráfico 2: Imágenes de San José. Reparto por periodos

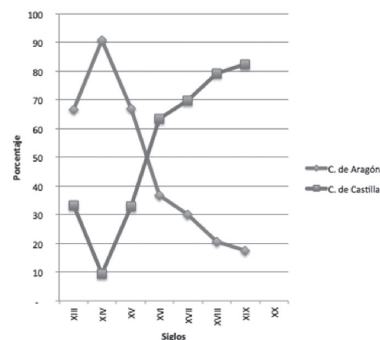


Gráfico 3: Reparto de imágenes entre la Corona de Aragón y la Corona de Castilla.
M.m.3

97 CANALS VIDAL (ed.) *San José en la fe de la Iglesia. Antología de Textos*, Madrid, BAC, 2007, 37-47.

98 *Consanguinidad y gracia. El culto a María y José en occidente. Siglos I al XX. El caso de España*. En prensa.

99 Museo Español de Arte Contemporáneo, *San José en el arte español*, Madrid, 1972.

Según esos datos, la iconografía sobre San José apenas tiene importancia hasta el siglo XV, cuándo se observa un ligero aumento respecto a los siglos anteriores; pero será sobre todo en la primera mitad del XVI cuando conozca una verdadera expansión la representación josefina. Tal como sugerían las publicaciones sobre José, analizadas en el apartado anterior, su relevancia en el arte iconográfico es menor hasta bien entrado el siglo XV, siendo la primera mitad del siglo XVI el momento del auge de la figura de José. El paralelismo con Italia es notable¹⁰⁰.

Sin embargo, ese impulso iconográfico será relativamente breve en el tiempo. Llegará a su clímax en la primera mitad del XVII –momento en el que la fiesta del 19 de marzo es declarada fiesta universal dentro de la Iglesia Católica–, para empezar a decaer ya en la segunda mitad del mismo siglo. La serie decenal sugiere que hasta el decenio de 1660 (que representa el máximo) el número de obras sigue creciendo; después la serie decae bruscamente. A partir de 1670, según nuestra muestra, la figura de San José pierde rápidamente relevancia en el arte español¹⁰¹.

La evolución paralela de la expansión del culto a José entre Italia y España sugiere que el proceso tiene causas comunes. Esa conexión del fenómeno con el resto de regiones mediterráneas se refuerza al contemplar el gráfico 3. En él se muestra cómo la iconografía josefina es más temprana en la Corona de Aragón –cuyos reinos están en su mayoría en las costas mediterráneas– que la iconografía castellana, más alejada.

* * *

Si la serie es representativa del conjunto del país y la iconografía refleja el interés popular por su figura, hay que esperar hasta el siglo XVI para que San José alcance una cierta popularidad. Este ‘retraso’ histórico en la toma de conciencia de la relevancia de San José, está relacionado con otro aspecto. Iconográficamente la figura de José aparece subordinada a la de María¹⁰². Por dos razones. La primera es que José aparece sobre todo con María. En efecto, en el 67,4% de las imágenes José aparece con Nuestra Señora, teniendo que esperar hasta el siglo XVII para que la representación de José sólo con el Niño cobre

100 C. C. WILSON, *St. Joseph in Italian Renaissance Society and Art. New Directions and Interpretations*, Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2001.

101 No hemos colocado la representación por decenios porque no es completa. En muchas obras sólo conocemos el siglo de su creación.

102 Lógicamente, también a Jesús. Pero es más difícil de explicar con los patrones culturales de la época la subordinación de José a María, dado que José era el esposo de María y, por ello, Cabeza y autoridad de Familia.

relevancia cuantitativa (gráfico nº 4). Como hemos mostrado en otro lugar¹⁰³, lo contrario no es cierto: con muchísima frecuencia, posiblemente en la mayoría de las representaciones de María, José no está presente.

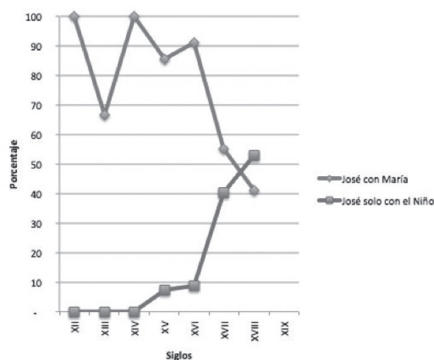


Gráfico 4: José con María. José sólo con el Niño Fuente: elaboración propia a partir de MEAC, 1972

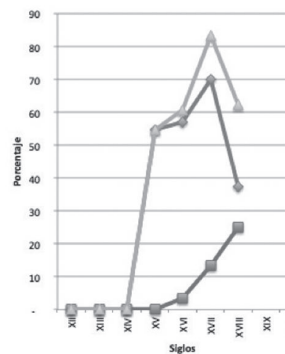


Gráfico 5: José y María 'juntos' Fuente: elaboración propia a partir de MEAC, 1972

La segunda razón es, que cuando José aparece en escena lo hace 'pegado' a María, muy 'junto' a ella¹⁰⁴, interpretando que la menor distancia entre dos sujetos es la forma iconográfica de representar la *intimidad* entre ambos, la *intensidad* de la relación (gráfico 5). Se ve cómo, a partir del siglo XV, cuando José y María están en la escena, José aparece 'junto' a María o, de modo creciente, unidos entre sí a partir del Niño¹⁰⁵, en la mayoría de los casos, llegando en el siglo XVII al 83%.

Esta evolución iconográfica sugiere que la cultura cristiana 'llegó' a José a partir de María. Hemos visto en el apartado anterior cómo José aparece en la literatura espiritual de la Edad Moderna como el *esposo de María*. Y eso es lo que expresa esa evolución iconográfica: la creciente relevancia visual del vínculo esponsal entre María y José.

103 *Consanguinidad y gracia. El culto a María y José en occidente. Siglos I al XX. El caso de España*. En prensa.

104 Una cosa es que María aparezca al tiempo que José. Otra que aparezcan ambos 'juntos', uno muy cerca del otro. El criterio que hemos seguido para determinar que José y María aparecen juntos es el siguiente: en algunos casos no hay problema, pues María y José aparecen tocándose físicamente, uno al lado del otro o uno –generalmente José– detrás del otro. Cuando José y María no se tocan, hemos seguido el siguiente criterio: visualmente, la distancia entre María y José es menor que respecto a cualquier otro personaje de la escena, quitado Jesús. En ese caso el efecto visual es que María y José forman una cierta unidad –normalmente con Jesús– frente al resto de personas.

105 En este caso, María y José –sin contacto entre sí– están unidos *a través del Niño*. Por ejemplo, ambos le dan la mano al Niño, de tal forma que el Niño hace de vínculo de unión entre ambos.

Hay otro conjunto de cambios iconográficos que refuerzan esta creciente importancia del vínculo conyugal entre María y José. Por ejemplo, la edad. Al comienzo de la serie José es representado como un anciano (gráfico 6), parcialmente apartado del centro de la escena, de mirada perdida, o durmiendo (gráfico 7). Así entre María y José no sólo hay una lejanía física –aparecen separados– sino una distancia en la edad, y una distancia psicológica (parece ido de la escena, sin conexión con lo que ahí pasa).

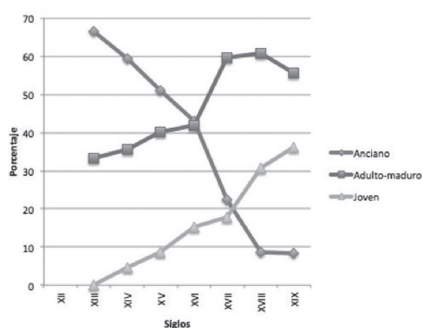


Gráfico 6: La edad de José.

Fuente: elaboración propia a partir de MEAC, 1972

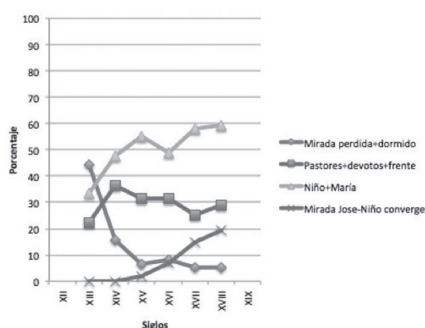


Gráfico 7: Las miradas de José.

Fuente: elaboración propia a partir de MEAC, 1972

A medida que pasa el tiempo, José es representado, no sólo más cerca de Nuestra Señora, sino como un hombre de aspecto varonil, en su plenitud –a partir del siglo XVI es la representación mayoritaria–, al tiempo que va creciendo también la representación de un San José joven, aunque nunca llegará a constituir una representación mayoritaria.

Todos los autores están de acuerdo en señalar que el José anciano tiene el propósito de defender la virginidad de María. Sin embargo, el realismo se va imponiendo: un José anciano no hubiera podido cumplir su misión: la defensa del honor de la Virgen o la protección y sostén económico de la Sagrada Familia. Sólo un hombre en su plenitud podía haberse enfrentado con éxito a la dura tarea que le esperaba: largos desplazamientos, vivir en tierra extraña, conseguir los recursos para el sostenimiento de la familia¹⁰⁶...

106 Indirectamente la serie podría ser interpretada en otro sentido. Puesto que es muy amplia la aceptación de la idea de la suma perfección de San José, su representación es la representación del hombre perfecto, lo que incluiría mostrarlo en el momento biográfico de su plenitud. Si esto es así –se quiere representar al hombre perfecto en la etapa de su vida más plena–, el gráfico nº 4 estaría mostrando un cambio cultural al asignar a un momento biográfico distinto la idea de plenitud de vida: al comienzo de la serie, la vejez sería el periodo de plenitud de la vida humana. Poco a poco, este ideal se

La evolución iconográfica sugiere una creciente relevancia visual de la unión sponsal entre María y José: representados física y psicológicamente cada vez más juntos, con una diferencia de edad entre ellos que tiende a reducirse, todo ello contribuye a la expresión gráfica de la igualdad que debe presidir cualquier verdadero matrimonio.

Igual sucede con las miradas. Si al comienzo de la serie domina un San José con la mirada perdida o dormido, a partir de los siglos XIV-XV este modo de representación prácticamente desaparece para ser sustituido por un San José que mira al devoto (en torno al 30-40% de las representaciones¹⁰⁷) y, sobre todo, un San José que mira a Jesús (por encima del 50% de los casos), lo que implica un José ‘metido’ en la escena al estar conectado con el personaje principal. Al final del periodo, hay un dominio abrumador de las miradas de José al Niño (60%) y de las miradas convergentes de José y el Niño (19%). La evolución en su conjunto muestra una intensa cercanía afectiva entre José y el Niño, ya sea entre sí, ya respecto a los devotos que acuden a contemplarlos. El proceso es parecido al que experimentó la iconografía de María, con un cierto retraso histórico con respecto a ella.

José tiende a mirar al Niño. María también. Dicho de otro modo, las miradas de María y José convergen en el Niño, que suele ocupar el centro de la escena. Con mucha frecuencia, los padres aparecen de rodillas ante el Niño en actitud de profunda veneración ante la criatura, casi siempre un bebé de meses. Si a ello añadimos la creciente importancia en la representación de ‘unidos por el Niño’ (gráfico 5), la evolución iconográfica no ofrece ninguna duda: en la iconografía josefina la Sagrada Familia adquiere cada vez una relevancia mayor.

Si nos centramos ahora en las representaciones en las que aparecen los tres personajes centrales (María+José+Jesús), se observa otro cambio significativo (Gráfico 8). Con la excepción de los siglos XII y XIII –momento en que nuestra muestra es muy reducida–, se observa una creciente pérdida de importancia de

iría transformando en favor de una representación de la perfección en torno a la adultez, a costa de una pérdida de importancia de la vejez. A partir de la segunda parte de la Edad Moderna, irían en aumento las representaciones juveniles de San José, lo que estaría pre-anunciando los tiempos contemporáneos, en los que parece que la etapa de plenitud de la vida sería la juventud.

Para el momento de la plenitud de la vida en Aristóteles: J. B. MURPHY, “La tiranía de la flor de la vida en la economía de Aristóteles”, en *Revista empresa y humanismo*, 14, 2 (2011), 89-106.

107 Hemos considerado la mirada al ‘devoto’, del mismo modo a como se ha tratado este problema en la iconografía mariana: las miradas al ‘frente’ de José en las representaciones antiguas, o las miradas de José a los personajes que, dentro del cuadro, acuden a adorar al Niño (pastores, Magos...). Cuando el desarrollo técnico permitió el dominio de la perspectiva, aparecen las miradas convergentes de José y el Niño al devoto.

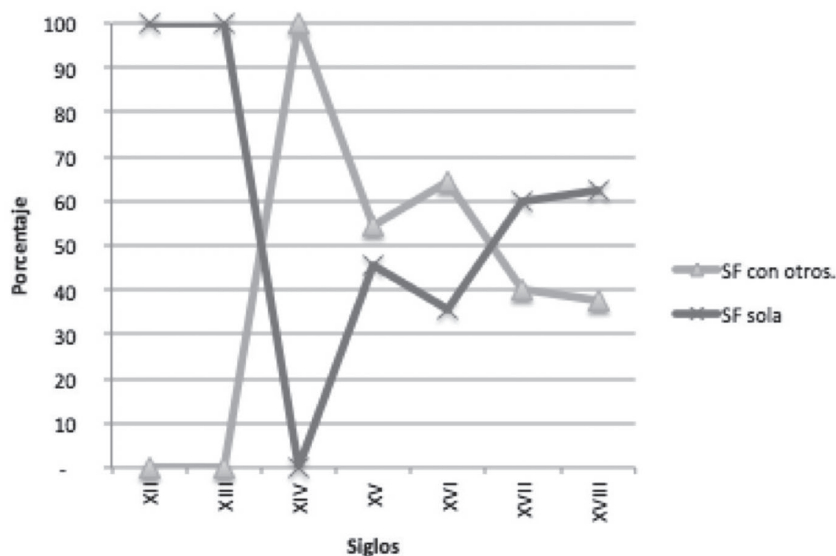


Gráfico 8: María+José+Niño: ‘con’ otros personajes, ‘sin’ otros personajes.
Sólo los casos en los que aparecen María+José+Jesús.

Fuente: elaboración propia a partir de MEAC, 1972

los personajes secundarios (pastores, Magos, parientes, vecinos, criados...)¹⁰⁸. Desde el siglo XVII domina la representación en solitario de la Sagrada Familia.

En conclusión, desde el siglo XVII, en la representación de la familia de José, se tiende a realzar una familia conyugal –en la que progresivamente van desapareciendo los personajes secundarios (parientes, vecinos, criados...), cada vez más afectiva (domina las representaciones tiernas, reflejo de un clima de confianza afectiva), y, por utilizar una expresión feliz de la historiografía,

108 En el gráfico 8 representamos sólo los casos en los que aparecen al menos María+José+Jesús, distinguiendo cuando aparecen con otras personas, o solos. En este recuento de personajes, no consideramos a los ángeles o a las representaciones de la Trinidad. Al comienzo de la serie el porcentaje de representaciones de María+José+Jesús en solitario es muy alto. Como vemos a continuación, es el momento en el que domina la representación de la Huida a Egipto –escenario en el que suele aparecer la sagrada Familia en solitario–. De todos modos, nuestra muestra es muy reducida para los siglos XII y XIII.

Si quitamos esos dos siglos iniciales, la evolución es clara: en el siglo XIV es rara la representación de la Sagrada Familia en solitario. Siempre aparecen rodeados de multitud de personajes, pastores, Magos, vecinos, parientes, criados... A partir del XV es cada vez más frecuente la representación de la Sagrada Familia en solitario; de tal modo que a partir del siglo XVII –momento del surgimiento de lo que se ha dado en llamar la ‘familia afectiva’– domina la representación en solitario de la Sagrada Familia.

“centrada en el hijo”¹⁰⁹. Todos estos son los rasgos con los que se ha definido la familia ‘moderna’. Si esto es verdad, lo que estamos sugiriendo es el origen cultural de esa transformación: la Sagrada Familia. Es la aceptación generalizada de la Sagrada Familia como modelo cultural de familia perfecta. La iconografía josefina sugiere que es un proceso que empieza en el XV y llega a su plenitud en el siglo XVII, ligado, por tanto, a la progresiva comprensión histórica de la figura de José.

* * *

Como acabamos de ver, con mucha frecuencia José aparece en escenarios complejos con bastantes personajes.

En el gráfico 9 se describe la evolución histórica de los escenarios en los que aparece José, porque a diferencia de María, hay que esperar muchos siglos para que San José aparezca en solitario con el Niño, compartiendo importancia en la representación. Porque, casi siempre (en el 69,2% de las representacio-

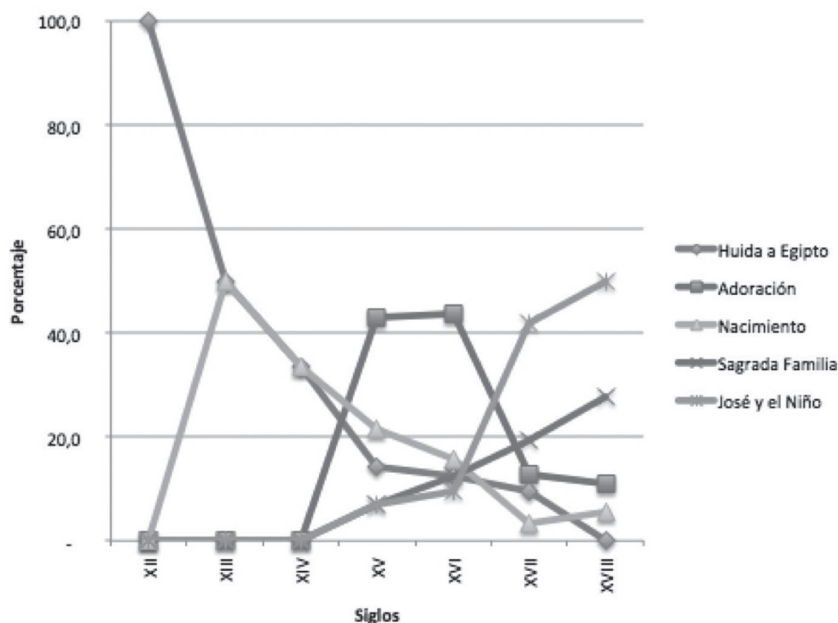


Gráfico 9. Escenario en el que aparece José.

Fuente: elaboración propia a partir de MEAC, 1972

109 Ph. ARIÈS, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987 (v.o. 1960).

nes), José aparece como un personaje más dentro de un escenario –personaje a veces casi coral–, reflejo de su carácter subordinado a María y Jesús.

Al comienzo de la serie, José aparece en el contexto de la infancia de Jesús, básicamente en la Huida a Egipto –donde claramente tiene un protagonismo indiscutible (el ángel se dirige a él, como cabeza de familia, para mostrarle las disposiciones divinas sobre la familia)– y en el Nacimiento de Jesús. En ambos casos, la presencia de José tiene fundamento en las Escrituras.

Sin embargo, a partir del siglo XV –momento en el que la figura de José empieza a cobrar importancia– José aparece en *nuevos* escenarios, que no tienen fundamento explícito en las Escrituras. Primero, José aparece en la escena de la Adoración de los Magos¹¹⁰, y, después, en lo que constituye una forma totalmente original de representación sin apenas referencia en la Escritura. Me refiero a la creciente importancia de la representación de la Sagrada Familia –de la que van desapareciendo poco a poco parientes, pastores, magos y vecinos, para reducirse a María, José y el Niño (lo que los jesuitas llamarán ‘la trinidad de la tierra’). Por último, José aparecerá en solitario con el Niño Jesús.

Serán estas dos últimas representaciones –Sagrada Familia y José con el Niño–, las que acaben polarizando la representación de José a partir del siglo XVII, el momento del clímax de la devoción a San José. Esta evolución iconográfica –de ser un personaje más en la infancia de Jesús a la Sagrada Familia y de ésta a la representación de José con el Niño– refleja sin duda una creciente relevancia de José. En efecto, si consideramos que casi todas las representaciones suelen girar en torno a la figura del Niño-Dios, al comienzo de la serie de imágenes, entre José y el Niño hay una multitud de personas diversas. En la sagrada Familia, José, María y el Niño suelen ocupar el centro de la escena. Como veremos más adelante, de hecho María aparece como mediadora entre José y el Niño. En la última etapa, José y el Niño aparecen en solitario, directamente unidos, ya el Niño en brazos de José en actitud cariñosamente encendida, ya de la mano, mostrando a José como guía de un Jesús adolescente. Dicho de otro modo, la evolución iconográfica muestra una relación cada vez más directa y exclusiva entre José y el Niño. Esta creciente intensidad en la proximidad entre José y el Niño es el reflejo de la creciente importancia de José. Más en concreto, esta cercanía al Niño, que es una cercanía *paternal*, es la causa de su creciente consideración de José como mediador entre Dios y los hombres, entre el cielo y la tierra. José, protector del Niño-Dios en su infancia, su guía y maes-

110 Mateo, que es quien narra la adoración de los Magos, dice: “Entraron en la casa (los magos), vieron al niño con María, su madre, y cayendo de rodillas lo adoraron”; Mt 2-11. O sea, Mateo no nombra la presencia de José en el momento de la adoración de los magos. Esto no significa que la suposición de la presencia de José sea descabellada.

tro en la tierra durante su adolescencia. ¿Qué podrá negar el Hijo de Dios al que tanto debe? Así, San José, su vínculo paternal, se presenta como mediación perfecta entre el cielo y la tierra.

* * *

Hay otra consideración que se deduce de la evolución del escenario en la que se sitúa la vida de José. En la primera etapa, los escenarios de la vida de José –Conocimiento del embarazo de María, Huida a Egipto, Adoración de los Magos, Presentación en el Templo...– hacen referencia a momentos excepcionales, situaciones límite en la que José se enfrenta directamente al misterio de lo sobrenatural –con una presencia muy viva y realista y a lo que se muestra extremadamente abierto–, reaccionando ante estos retos excepcionales en cierto sentido de modo heroico.

Sin embargo, con el paso del tiempo, esos momentos excepcionales tienen a perder importancia en las imágenes representadas, al tiempo que aumentan las representaciones ‘normales’ de la vida de José. Hemos visto como ese cambio tiene lugar en el contexto de las representaciones de la Sagrada Familia. En ellas, tiende a centrarse cada vez más exclusivamente en las figuras del Niño, María, y José, tendiendo a desaparecer con el paso del tiempo cualquier referencia a algún acontecimiento excepcional, para mostrar lo que podríamos considerar un momento cualquiera de una familia cualquiera, eso sí, especialmente felices.

Dicho de otro modo, es como si la vida de José y María en común –su matrimonio–, hubiera sido la vía a través de la cual el cristianismo hubiera tomado conciencia de la relevancia de la vida corriente. Eso es especialmente así en las representaciones de lo que podríamos llamar “en el taller de José”. En este tipo de representaciones, lo habitual es representar una escena cotidiana de la vida de la Sagrada Familia. Se suele presentar a José trabajando como carpintero en su taller –que es una habitación dentro de la casa común–, al tiempo que María suele zurcir alguna prenda. Entre ellos, Jesús juega con algo o trabaja ayudando a José en su tarea.

Frente a las acciones heroicas propias de la primera etapa de la iconografía de San José –típica de la mentalidad aristocrática y compuestas de grandes acciones llenas de gloria y totalmente excepcionales y de las que depende el destino de la comunidad–, a partir del siglo XV-XVI se sitúa cada vez más la vida de José en el día a día, en la pequeña tarea diaria, oscura, sin brillo, pero de la que depende el sustento familiar y el funcionamiento de la comunidad.

Así, a través de la vida de José el cristianismo parece estar comenzando una nueva vía en la comprensión del significado de la Encarnación y la Redención. En efecto, la vida del Niño con José adquiere una nueva significación.

De él aprendió el oficio, un estilo de trabajo, que estuvo ejerciendo durante 30 años. De José aprendió sus virtudes, sostén de la humanidad de Jesús. De este modo, José descubre y lleva a una parte de la vida del Niño hasta entonces ignorada. Su tarea cobra una grandeza nueva, pues de algún modo conecta lo más pequeño de la vida corriente con la obra inmensa de la Redención. Al hacerlo, José da un nuevo sentido a esa vida: abre la puerta a la obra de la Redención a los miles y miles de personas corrientes que dedican su tiempo a las tareas propias de un padre de familia.

* * *

Sin embargo, ese impulso, esa vía nueva, parece que pronto perderá fuerza. En efecto, ya desde el mismo siglo XVII –el momento del clímax de la devoción a José–, empieza a expandirse un modelo iconográfico que se hará mayoritario en el XVIII: José sólo con el Niño ¿Cómo interpretar ese cambio de modelo iconográfico?

Ya hemos señalado el significado más relevante de la representación de José con el Niño: en esta representación José comparece –en virtud de su paternidad– como intercesor poderoso entre el cielo y la tierra. Dos aspectos resaltan en este modelo iconográfico. El primero, Jesús, como cualquier otro hijo, está en ‘deuda’ con su padre, y eso se muestra en el carácter protector o guía del padre respecto al Hijo: sin José, Jesús no hubiera podido crecer en humanidad hasta hacerse un adulto.

El segundo aspecto que muestra este modelo iconográfico: todo en la imagen realza la proximidad física y afectiva entre el Niño y su padre. La ternura de un padre que envuelve al Niño pequeño y desvalido con sus brazos poderosos. La mano fuerte del padre que guía con seguridad al hijo casi adolescente...

Tales rasgos –cercanía equidistante respecto a Dios y a los hombres, posición preeminente como ‘padre’ ante Dios Hijo–, realza la figura de José como un intercesor perfecto. Jesús está en deuda con José, al tiempo que está muy próximo a Él: es un ‘allegado’ a Jesús en el cielo. Es lo que el desarrollo de la josefología ha concluido: José es el intercesor universal. En una palabra, todo en la representación está exaltando la lógica del don, que en este tipo de iconografía se lleva al extremo.

Sin embargo, sorprende que este proceso de la iconografía josefina esté acompañado de la progresiva pérdida de importancia de la representación de la Sagrada Familia. Si nos fijamos bien, es la misma evolución que se observa en María: de modo creciente se representa en solitario. ¿Cómo explicar uno y otro caso? ¿Cómo explicar el proceso en su conjunto?

El rasgo en común de los dos procesos –María y José– es la progresiva pérdida de importancia de la Sagrada Familia en ambas iconografías; tanto en la iconografía de María –que tiende a situarla sola, gloriosa en el cielo–, como ahora de José.

Veíamos cómo en la evolución de las advocaciones de María, se observaba una creciente pérdida de importancia de las advocaciones ‘modelo’ en favor de las advocaciones que la presentan como poderosa intercesora. El proceso descrito en la iconografía de José, ¿tiene el mismo sentido? Si San José es el personaje que ilumina el significado de la vida ‘oculta’ de Jesús, realzando la importancia de la vida corriente en la obra de la Redención, la respuesta es sí.

Así, en ambos casos se observa una creciente pérdida de importancia de la figuras de María y José como modelos. En el caso de María, como madre. En el caso de José, como exponente de la vida ordinaria, del trabajo esforzado de un padre en sacar su familia adelante. Al mismo tiempo, se exalta la relevancia de María y José como intercesores, como mediadores entre el cielo y la tierra, para conseguir favores.

La combinación de los dos procesos –huida de las tareas corrientes de un padre y madre de familia, al tiempo que exaltación de la lógica de la gratuidad–, parecen una combinación explosiva.

El resultado histórico final es claro: el siglo XIX conocerá una crisis profunda en la devoción a San José y María. Al menos entre las élites urbanas del país. Eso revela un aspecto importante, una lección que se puede extraer de la historia: *un intercesor es ante todo un modelo*, alguien que destaca por su humanidad vivida admirablemente. Lo hemos visto tanto en el caso de María como en el de José. Sin este componente, se hace poco creíble y acaba perdiendo todo interés. La fuerza de su vida está en que ha agradado a Dios, que es amigo de Dios. Y eso implica que respondieron generosamente a los dones recibidos. Sin amor –y el amor es darse– no hay nada. Dios parece que no es cómplice de los chanchullos.

Dicho de otro modo: parece como si la evolución iconográfica, después del esplendor de la primera mitad del XVII, mostrara un creciente desvanecimiento del día a día, de la vida corriente esforzada y trabajosa; al mismo tiempo, parece estar surgiendo una cultura ‘pedigueña’, poco dispuesta a imitar la extrema generosidad de sus intercesores para colgarse de modo interesado y egoísta de ellos. Al hacer eso, negaba con su vida lo que decía defender una y otra vez: que la grandeza de sus modelos estaba en el don, en la respuesta generosa a los dones abundantes recibidos de Dios.

Su traición ocultó durante varios siglos lo más relevante de lo que había estado a punto de descubrir a través de la figura de María y José: hay una

perfección, una humanidad radiante, divina, en la tarea oculta, sin brillo, pero generosa y constante de un padre y una madre de familia.

III. CONCLUSIÓN

Cuatro puntos quiero concluir sobre José. El primero tiene que ver con la espléndida noción de persona, que, en segundo lugar, pondré en relación con el modo en que el protestantismo planteó este mismo problema. El tercero, la figura de José como esposo y padre y por último, el problema del valor Redentor de la vida corriente.

En torno a la figura de José se desarrolló una reflexión –a partir de los términos oficio, ministerio y vocación–, que, a mi juicio, es una espléndida reflexión acerca de qué es una persona. En los predicadores españoles de la Edad Moderna, *oficio* tiene el sentido primero de ser aquel conjunto de tareas que tienen como objetivo inmediato el cultivo de las relaciones que constituyen la identidad nuclear del sujeto, poniendo en juego lo mejor de sí mismo; en ese juego, las personas implicadas se pueden mejorar unas a otras, y al hacerlo, obtienen el reconocimiento social –en forma de prestigio o estatus ante la comunidad–, al tiempo que cumplen su parte en el plan general previsto por Dios; contribuyen al bien común y al desarrollo del plan de Salvación, haciéndose protagonistas de la historia. En esta visión, la *vocación* –aquella tarea humana que Dios quiere para cada hombre– es lo mismo que el oficio. Es decir, Dios desde la eternidad ha previsto amorosamente el oficio de cada uno, dotándole con las cualidades necesarias –en forma de dones que fruto del esfuerzo personal pueden llegar a ser virtudes– para hacerle capaz de realizar la misión encomendada. Esos dones hacen capaz, pero no aseguran el éxito de la tarea. Para ello es necesaria la respuesta esforzada –que obliga a sacrificios y a una entrega personal incondicional–, confiada –que convive con la incertidumbre–, inteligente –entre la prudencia y la diligencia–, que sabe leer en las circunstancias cambiantes de la historia el designio original de Dios para él (atenta escucha e interpretación inteligente de lo que le va sugiriendo San Miguel) y leal (que sabe perseverar en el tiempo a pasar de las dificultades del camino). Y José triunfó: hizo posible con su trabajo el plan de salvación, mejorándose y mejorando a los suyos hasta el extremo de la perfección. Esa es la fuerza y el poderío de su ejemplo. Al don de Dios (vocación de José) –uno de los más grandiosos en la historia de la humanidad–, José respondió de un modo heroico, acabado, perfecto. Cada uno dio como quien era: Dios como Dios, José como José. Cada uno respondió dando lo mejor de sí: Dios como Dios; José como

José. Cada uno a su nivel. El resultado: relaciones intensas y duraderas, que acaban por dibujar personalidades fuertes: en José y en los suyos.

Volvemos al problema del oficio como vocación, designio de Dios para cada hombre, un problema común con el protestantismo. Se observan semejanzas y diferencias. Posiblemente ambas tradiciones aceptan la importancia-equivalencia del oficio y la vocación querida por Dios. En ambos casos, se realza el oficio como la expresión de la vocación divina, expresión del plan que Dios ha trazado desde la eternidad para cada uno de los hombres. El propio desarrollo de la persona –y de la historia– consiste en la realización fiel de esa vocación.

La diferencia estriba en el modelo de relación en el que se debe insertar la tarea que supone el oficio o vocación. En el mundo protestante, parece que esa relación se enmarca dentro de la justicia conmutativa, es por tanto una relación contractual interesada. Para honrar a Dios, basta con cumplir con la justicia conmutativa (*do ut des*): por el pecado original el hombre corrompido no puede ir más allá-. Sin embargo, en el mundo católico, y creo haber demostrado que la figura de María y José –propuestos como modelos acabados de mujer y hombre–, son un buen exponente de ello, la relación propia del oficio o vocación se inserta en un modelo de relación propio de la lógica del don, y es la relación sponsal y paterna –concebidas de un modo excelso– su modelo o arquetipo.

Esa diferente comprensión de las relaciones en las que se enmarca el oficio o vocación obedecen a una comprensión diferente de la gracia. En los predicadores españoles de la Edad Moderna, la gracia recibida por José, si por un lado es don unilateral –es Dios quien tiene la iniciativa y actúa primero (predestinando a José)–, todos los autores están de acuerdo en que José aceptó de modo incondicional la tarea que Dios le iba proponiendo, respondiendo con todo su ser, generosamente, excediéndose, entregando toda su vida al servicio de los dones recibidos, que son María y Jesús. Hemos visto como la aceptación y respuesta de José son decisivas: en esta tradición la gracia se inserta en una lógica consensual –requiere la respuesta libre y gratuita de José–, en coherencia con la tradición bajomedieval del don consensual.

¿Cuál es el contenido de su oficio o vocación? María y Jesús. Mejor, alimentar su relación con María y Jesús. José es esposo y padre.

En primer lugar, José es esposo. A propósito de la condición sponsal de José se va a desarrollar una comprensión del matrimonio que confirma muchos de los aspectos considerados más arriba, al hablar de la doctrina del matrimonio. El matrimonio de María y José se está proponiendo como el modelo más perfecto posible de matrimonio: basado exclusivamente en el consentimiento –sin consumación– dio pie al amor humano más puro y fuerte, más inocente y tierno que pueda pensarse; produciendo en sus protagonistas una felicidad

enorme y haciéndoles gratos a los ojos de Dios. Para José esta relación esponsal es el origen de los dones sobrenaturales, pues constituye el oficio que cumple a la perfección la vocación, el plan querido por Dios sobre él. Visto desde el lado de José, la relación esponsal funda su identidad primera y por tanto, más profunda, de la que derivan las demás (su condición de padre de Jesús y cabeza de familia), fuente de perfección y de mejora personal. A mi juicio, esta virilidad –propuesta por la Iglesia como modelo– supone una profunda novedad histórica. Aunque muchas veces es presentado como descendiente de linaje real, en José ni la sangre, ni el patrimonio, ni el dinero constituyen rasgos definitorios de su personalidad fundamental (esponsalidad y paternidad). José es claramente un modelo anti-aristocrático. En José su virilidad viene referida a la gracia, su condición esponsal –y derivado de ello, su condición paternal–, y su trabajo. José es un modelo de hombre nuevo. A mi juicio, el modelo de virilidad que la modernidad va a acabar aceptando como suyo. En definitiva, toda la grandeza de José le viene de su condición esponsal, no de su estirpe regia.

Por lo pronto, hay una consecuencia muy importante derivada de esta forma de entender el matrimonio de María y José: *la relación matrimonial, por su propia fuerza –derivada del consentimiento esponsal–, es una relación esencialmente igualitaria. Mejor, el matrimonio hace iguales a los desiguales.* Y en ese sentido, el matrimonio de María y José es paradigmático: hemos visto el amplio consenso entre los autores de la época en la superioridad originaria de María sobre José. María es claramente, en virtud de los designios de Dios, muy superior a José. Y sin embargo, en virtud del matrimonio, José y María, se hicieron ‘una sola alma y un solo corazón’: en virtud de su profunda unión esponsal se hicieron iguales el uno para el otro. En estos autores, el significado de esa igualación es claro: gracias al matrimonio los dos tomaron la misma condición social: la condición social de María pasa a José, la condición social de José pasa a María. Enseguida veremos que esta condición común esponsal de María y José es esencial para entender el modo en el que explican la paternidad de José.

A mi juicio esta concepción del matrimonio –el poder, por propia virtud, de hacer socialmente iguales a los desiguales– creo que constituye una pieza esencial de la civilización occidental. Desde el punto de vista social, hace del matrimonio un instrumento perfecto para acabar con las diferencias de raza, sangre, etnia, cultura. En teoría, no hay diferencia social –por muy grande que sea– que no pueda ser superada por la unión matrimonial. No importa que en la práctica eso no suceda siempre así; ni siquiera que apenas se cumpla en la práctica. El modelo está presente –en el imaginario colectivo–, universalmente aceptado, jugando un papel fundamental poco a poco. A largo plazo tuvo el poder de transformar socialmente de arriba a bajo la sociedad occidental.

Por todas estas razones, creo que en San José hay una nueva concepción de la paternidad, mejor de la autoridad propia de la paternidad. José no es un poderoso, es un servidor: su poderío está en servir a su Hijo. José, al aceptar su oficio de Esposo renuncia a proyectar su propio linaje en el tiempo una generación más. Su tarea es estar disponible para el plan de Dios, que va cumpliendo a medida que, a través de San Miguel, Dios se lo comunica. Es cierto que tiene una autoridad real sobre la familia: él toma las decisiones en los momentos especiales por los que pasa la familia. Para los predicadores –con influjo del renacimiento humanista– las virtudes humanas de Jesús y su oficio, los aprende de su padre, ‘pareciéndose’ a él en lo humano. Un humanismo que presenta a la consanguinidad –como fuente de intimidad y co-identidad– casi casi como irrelevantes: al final, José y su Hijo se parecían incluso físicamente. José es ‘realmente’ padre. En José se refleja todo el poderío de la gracia, de la vida divina en el hombre.

Pero toda su autoridad se ordena al servicio de ese proyecto. Por eso, creo que en esa nueva relación padre-Hijo, ahora el centro es el Hijo: el padre está al servicio de la obra de Salvación que debe realizar el Hijo; su tarea se limita a hacerla históricamente posible. Por eso he defendido que hay una profunda relación entre la figura de San José y la “familia centrada en el hijo”, aspecto con el que se ha querido definir uno de los rasgos fundamentales de la familia en occidente. Lo que parece –por lo expuesto hasta ahora– es que el origen de ese ‘rasgo occidental’ hunde sus raíces en la Sagrada Familia.

Al final, el trabajo de José –su oficio o vocación–, era muy normal y profundamente humano: sacar adelante una familia más entre millones de familias. Es verdad que en su vida hay momentos excepcionales que exigían respuestas de un cierto heroísmo. Pero mirado con perspectiva, hemos puesto de manifiesto en la iconografía española sobre José lo que podría constituir una creciente toma de conciencia de la relevancia de la ‘vida oculta’ de la Familia de Nazaret: compuesta de días normales y de actividades muy parecidas a las de sus vecinos. Y sin ese trabajo escondido y sin brillo, sin ese día a día aparentemente anodino de sus padres, Jesús no hubiera llegado a ser verdaderamente hombre, no hubiera crecido en humanidad, por tanto, realizado su plan de Redención.

Dicho de otro modo: la contemplación de la figura de José parecía estar llevando a la cultura española al descubrimiento del valor santificador de la vida corriente. Hemos visto cómo la iconografía de José evoluciona en España –posiblemente, como en el resto de Europa–, hacia la representación de la Familia de Nazaret. Hemos visto cómo entre el siglo XVI y XVII, la Familia de José es cada vez más situada en un escenario de vida corriente –perdiendo importancia los escenarios extraordinarios (la presentación en el templo, la

visita de los magos, la huida a Egipto...), al tiempo que empiezan a aparecer las representaciones de “en el taller de José”: María y José representados en un día cualquiera de trabajo.

Poco después, a partir de 1660, parece que la devoción a José entra en crisis. Es el momento en el que España se hunde en una crisis estructural. También Italia. ¿Es la crisis de un cierto humanismo? Por supuesto, se siguen construyendo imágenes, pero, en el conjunto de las obras de arte josefinas, ahora la familia de Nazaret tiene cada vez menos relevancia, aumentando en términos relativos la representación solitaria de José con el Niño. Todo en la representación iconográfica resalta el poderío intercesor de José como padre del Niño –en deuda con su padre–. Parece que la imagen de José como padre de familia que lucha por sacar adelante a su familia pierde fuerza en favor de un José intercesor.

Parece que la crisis en la devoción a José es muy fuerte en el XIX. Al menos si las evidencias externas que hemos presentado son reflejo de lo que sucede en las conciencias, lo que es un poco excesivo. Hemos sugerido que esa crisis visible del XIX, está precedida en la Edad Moderna por un cambio aparentemente pequeño: José es presentado cada vez más como intercesor y menos como modelo. Si las evidencias que aporte fueran concluyentes, se podría extraer de la experiencia histórica una enseñanza: *un ‘intercesor’ es antes que nada un ‘modelo’*, alguien que destaca por su humanidad vivida admirablemente. Lo que quiero decir es que, perdida la condición de modelo –y un modelo debe reflejar sobre todo una vida *deseable*–, José acabará perdiendo su autoridad como intercesor. Y José es esposo y padre. La fuerza de su vida está en que han agradado a Dios –como tal esposo y padre–, y a través de esos oficios se hizo amigo de Dios. Y eso implica que respondió generosamente a los dones recibidos, transformando su vida y la de los suyos. En definitiva, que fue muy feliz. Pero, ¿y si no se ve el valor y significado humano y divino de esa tarea aparentemente oscura y sin brillo del día a día?

Otra vez la evolución iconográfica nos muestra el lenguaje ‘corporal’ –aquello no formulado conscientemente–, pero visible a partir de las imágenes: después del esplendor de la primera mitad del XVII, la iconografía josefina parece mostrar un creciente desvanecimiento del día a día, de la vida corriente esforzada y trabajosa, como si el desánimo invadiera el paisaje, haciendo dudar del valor de ese día a día. Si esto es cierto, no es extraño que, al mismo tiempo, surgiera una cultura ‘pedigüeña’, poco dispuesta a imitar el heroísmo generoso, esforzado y oculto del día a día, para colgarse de modo interesado y egoísta de José. Al hacer eso, negaba con su vida lo que decía defender una y otra vez: que la grandeza de sus modelos estaba en el don, en la respuesta generosa a los dones abundantes recibidos de Dios.

Su traición ocultó durante varios siglos lo más relevante de lo que había estado a punto de descubrir a través de la figura de José: hay una perfección, una humanidad radiante, divina, en la tarea oculta, sin brillo, pero generosa y constante de un padre de familia.

EL USO DE LA EXCOMUNIÓN EN LAS DIÓCESIS ESPAÑOLAS DE LA EDAD MODERNA A TRAVÉS DEL ESTUDIO DE LA DOCUMENTACIÓN DE LOS OBISPADOS EXTREMEÑOS

FRANCISCO LUIS RICO CALLADO
Universidad de Extremadura
(Grupo de Investigación ARDOPA)

RESUMEN

La pretensión de este trabajo es contribuir al estudio del uso de la excomunión y del procedimiento utilizado para decretarla y promulgarla en las diócesis españolas en el período postridentino a partir de documentación procedente, básicamente de obispados extremeños. La excomunión fue la censura utilizada con mayor frecuencia en la jurisdicción eclesiástica y constituyó una herramienta importante no sólo del gobierno de las diócesis sino también de los procedimientos judiciales. A partir del Concilio de Trento se redujo paulatinamente su uso, que fue reservado a los casos más graves. Este estudio revela la importancia de la excomunión *latae sententiae* y la simplificación de los procedimientos empleados hasta principios del siglo XVII, circunstancia que contrasta con lo establecido en el Derecho Canónico de la época.

Palabras clave: Derecho Canónico, excomunión, obispado, Edad Moderna, Concilio de Trento.

ABSTRACT

The aim of this work is to contribute to the study of the excommunication from the point of view of the procedure to decree and to publish it in the Spanish dioceses in the Postridentine period, basically, through the study of documentation of the extreme-

nian dioceses. The excommunication was the censure used more usually by the ecclesiastic authorities. It was their most important tool not only to rule the dioceses but too to administer law in the trials. Episcopal authorities reduced the use of this censure from Council of Trent, reserving it for the most serious subjects. This study also reveals the importance of excommunication *latae sententiae* and the simplification of the procedures until the beginning of the XVIIth Century. From this point of view episcopal practices contrast with Canon Law of the same period.

Keywords: Canon Law, excommunication, bishopric, Early Modern Age, Council of Trent.

La importancia de la que gozó la excomunión como instrumento del ejercicio jurisdiccional de la Iglesia en la Edad Moderna es indudable. No en vano, fue calificada como el “nervio de la disciplina católica”. Se trataba de una de las amenazas más severas que pesaban sobre las personas que contravenían las normas de la Iglesia o sus mandatos. No sólo la herejía u otros atentados contra el dogma o los ordenamientos eclesiásticos podían ser castigados con ella sino que a ellos se sumaban los casos en que se incurría en contumacia¹. Si tenemos en cuenta que en el siglo XII, a partir de las aportaciones de Graciano, cambió sustancialmente la concepción de esta última podremos entender hasta qué punto la excomunión *ab homine*, esto es, decretada por un juez, fue reiterativa y frecuentemente empleada en las diócesis. En efecto, si anteriormente la contumacia consistía en una oposición obstinada a la Iglesia, a partir de Graciano se estableció que era fruto de la desobediencia a un mandato².

El uso de la excomunión se enmarcaba en el ejercicio de la autoridad coercitiva. Esta consistía en la capacidad de juzgar no sólo las causas criminales sino también en “... cuidar que los clérigos cumplan con los deberes propios del cargo, imponiéndoles penas disciplinarias cuando no lo hagan, procurar la enmienda de todos los cristianos y corregir y castigar y excluir del gremio de la iglesia a los que fueren rebeldes en el delito”³. A este respecto estaba vinculada a la “potestad de las llaves” y, consecuentemente, a la capacidad jurisdiccional⁴. De este modo, cuando el obispo o su provisor delegaban una causa o unas diligencias en un juez inferior, en la comisión correspondiente señalaban, con

1 P. TÖBELMANN, “Excommunication in the Middle Ages: a meta-ritual and the many faces of its efficacy” en W. S. SAX – J. QUACK – J. WEINHOLD (eds.), *The problem of ritual efficacy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 93-112.

2 P. TÖBELMANN, “Excommunication in the Middle Ages”, *o. c.*, 97-8.

3 AA.VV., *Suplemento al diccionario de Teología del abate Bergier*, Madrid, José Llorente, 1857, 640.

4 *Ib.*, 640.

frecuencia, que les otorgaban una potestad vicaria que implicaba la capacidad de utilizar la excomunión⁵.

Por otro lado, es evidente la diferencia que había entre las sanciones eclesiásticas y las que se imponían en el fuero laico puesto que las primeras eran, en muchos casos, de carácter espiritual. Privaban, por tanto, de algunos de los bienes esenciales de los fieles que estaban relacionados con el bienestar espiritual o la salvación. De cualquier forma, la excomunión tenía un carácter “medicinal”, puesto que su objetivo no era tanto castigar como que el contumaz se plegase al mandato de la autoridad eclesiástica. Las penas, en cambio, implicaban una punición que se imponía a los delincuentes por su falta y perseguían, en consecuencia, su satisfacción⁶.

Frente a una concepción en que las censuras y la penitencia se confundían, con la separación del fuero interno del externo las primeras pasaron a depender de este último, de modo adquirieron un carácter punitivo que atañía especialmente a quienes no querían plegarse a la autoridad eclesiástica, circunstancia que explica la importancia de la contumacia⁷. Las censuras eran: la excomunión, la suspensión y el entredicho.

La más importante, si tenemos en cuenta la frecuencia con la que se utilizó tanto en el ámbito judicial como en el legislativo o gubernativo fue, sin duda, la excomunión. Se puede definir como “... el acto de arrojar (o privar) a uno de la comunión de la Iglesia”; apartaba de la participación de los sacramentos y sacramentales y, asimismo, de la comunión de los fieles. Por tanto, privaba de las oraciones y los sufragios de la Iglesia así como de la comunicación con el resto de feligreses. El excomulgado, pues, no podía asistir a los oficios divinos, cosa que incluía no sólo la misa sino también las procesiones públicas u otros actos devotos⁸. Incluso, se le prohibía estar próximo a los oficios divinos u oír las oraciones⁹. Frente a otros teólogos, Enrique de Villalobos pensaba, de cualquier forma, que esta censura no eximía de la obligación de rezar si bien esto

5 Así, por el ejemplo el doctor Pedro de Vera y Aragón, provisor pacense concedió al arcipreste de La Parra esta capacidad para realizar la información sumaria en la querella presenta por el presbítero don Francisco Martín Picón contra Juan Sánchez Bermejo por insultos (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, legajo 57, exp. nº 40).

6 En este sentido: A. M. ORTIZ, “La doctrina jurídica sobre la excomunión desde el siglo XVI al Codex Iuris Canonici”, en *Cuadernos doctorales: Derecho Canónico, Derecho eclesiástico del Estado*, 13 (1995-1996), 479-527.

7 V. BEAULANDE, *Le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 23-4.

8 E. DE VILLALOBOS, *Suma de la Teología moral y canónica*, t. 1, Alcalá de Henares, María Fernández, 1668, 423.

9 B. DE MEDINA, *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Caller, Juan María Galcerno, 1597, 76.

debía hacerse en secreto. Otros efectos de la excomunión eran que se excluía al difunto de ser sepultado en un lugar sagrado¹⁰ y que inhabilitaba para el ejercicio de cargos eclesiásticos.

Algunos teólogos establecieron que un excomulgado podía recibir el sacramento de la penitencia de una manera válida, si bien cometía un pecado y no recibía los dones correspondientes de una manera correcta si ocultaba su situación a sabiendas. En cambio, cuando el penitente incurría en esta falta por un olvido *inculpable* o actuaba por ignorancia, el sacramento tenía plena validez¹¹.

De cualquier forma, la excomunión no despojaba de la *communio* interna ligada a los bienes de la fe, la gracia y la caridad si bien el pecado que la motivaba podía implicar una carencia de la segunda¹². Tratadistas como Guillermo de Auvernia diferenciaron la pérdida provocada por el pecado, que atañía a la comunión interna de la Iglesia, de la externa, decretada por la autoridad eclesiástica y que privaba de la recepción de los sacramentos¹³.

Esta censura debía aplicarse, en todo caso, a un hombre o mujer que hubiesen sido bautizados a cuyo superior competía emplearla. Por esta razón, se censuró que se usase para combatir las plagas de langosta u otros seres irracionales, ocasiones en las que cabía emplear, por el contrario, *sacramentales* como el agua bendita, los conjuros santos, etc.¹⁴

Por otro lado, hemos de considerar que existía una graduación de la excomunión, que podía ser mayor o menor. La primera se llamaba mortal y "...se impone a los reos de delitos más graves que no obedecen las amonestaciones". Despojaba, asimismo, de la *communio fidelium*. Por el contrario, la menor sólo privaba de la *communio in sacris et spiritualibus*. No cabía en este caso la separación del resto de los fieles ni de la *communio* externa. Por otro lado, la mayor llevaba implícito un pecado mortal. Finalmente, la menor no estaba reservada, de modo que el sujeto podía ser absuelto por su párroco u otro sacerdote¹⁵. Cabe decir que esta última perdió peso y se reservó preferentemente a quienes tenían contacto con los excomulgados mayores *vitandos*, circunstancia a la que nos referiremos a continuación.

10 E. DE VILLALOBOS, *Suma de la Teología*, o. c., 424.

11 B. DE MEDINA, *Breve instrucción...*, o. c., 75.

12 A. M. ORTIZ, *La doctrina jurídica...*, o. c.

13 Sus reflexiones fueron completadas por San Buenaventura y otros. Véase: A. M. BORGES, "La naturaleza jurídica de la excomunión", en *Cuadernos doctorales de Derecho Canónico. Excerpta e dissertationibus* 2 (1984), 35-94. Para mayores precisiones, véase también: D. ICATLO, "La naturaleza de la excomunión en el "De Sacramento ordinis" de Guillermo de Auvernia", en *Cuadernos doctorales de Derecho Canónico. Excerpta e dissertationibus*, 7 (1989), 183-248.

14 M. DE AZPILCUETA, *Compendio y sumario de confesores y penitentes, sacado de toda la sustancia del Manual de Navarro*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez Lequerica, 1580, 172r.

15 A. M. ORTIZ, *La doctrina jurídica...* o. c.

Hemos de añadir a las consideraciones anteriores una referencia al anatema. Éste fue calificado como una excomunión mayor de carácter solemne que “... extendía y, en cierto modo aumentaba la ... que se impone sin ninguna solemnidad y el anatema... (es) una especie de aumento y adición de imprecación, por el que se aumentaba la excomunión misma, no en virtud de la separación, sino más bien por el horro de tales execraciones”. De hecho, en el Pontifical Romano se dispusieron tres tipos de excomunión: menor, mayor y el anatema¹⁶. Éste requería, necesariamente, de “... ciertas ceremonias como son, tener los presbíteros unas candelas encendidas en sus manos y dada la sentencia se arrojan las candelas en tierra y se pisan, añadiendo maldiciones y execraciones verbales para terror de los demás”¹⁷. Se imponía, por tanto, *ad terrorem*¹⁸.

En consonancia con lo anterior, el jurisconsulto Graciano dispuso que el anatema se hiciese efectivo mediante un rito en el que se proferían ciertas palabras deprecatorias y se apagaban unas candelas que representaban el alma del anatematizado, si bien no se sabe con certeza si durante la Edad Media se aplicó esto sistemáticamente¹⁹. Durante la Edad Moderna se propuso, de cualquier forma, una versión simplificada de este ceremonial. Por otro lado, la excomunión solemne aparece en las *Partidas* del rey Alfonso X²⁰.

Asimismo, la excomunión se dividía en *a iure* y *ab homine*. La primera estaba establecida en las leyes y constituía la sanción que recaía de un modo inmediato sobre quienes las incumplían. En el segundo caso, en cambio, era fruto de una disposición adoptada por una autoridad eclesiástica y sólo era efectiva, en principio, si se había juzgado y condenado al sujeto.

Había otra distinción que se refería al momento de aplicación de la censura. Ésta podía ser *latae sententiae* cosa que implicaba que se incurría en ella sin que mediase una sentencia del juez y, aunque según muchos tratadistas ésto se verificaba tras la comisión de un delito grave y la comprobación de la contumacia, este tipo de excomunión fue aplicado de un modo generalizado en el caso de faltas leves o, incluso, en las reclamaciones de deudas, como veremos

16 Posteriormente, teólogos como Martín de Azpilcueta hablaron de una cuarta excomunión, esto es, la interior, que implicaba una privación de los beneficios brindados por Cristo y cuyo origen había que buscar en el pecado. Las que tratamos aquí tenían, evidentemente, un carácter externo (M. DE AZPILCUETA, *Compendio y sumario...*, o. c., 273v).

17 F. ECHARRI, *Directorio moral*, t. 2, Madrid, Imprenta Real, 1799, 270.

18 R. M. MARTÍNEZ DE CODES, “La pena de excomunión en las fuentes canónicas de la Nueva España (Concilios Provinciales Mexicanos I-II)”, en *Quinto Centenario*, 12 (1987), 41-70.

19 P. TÖBELMANN, Paul, *Excommunication in the Middle Ages...*, o. c., 99.

20 R. TORRES, “El castigo del pecado: excomunión, purgatorio”, infierno en E. LÓPEZ, *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de estudios medievales. Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, 256-7.

a continuación. En cambio, la excomunión *ferendae sententiae* requería una sentencia previa, así como una monición, citación y prueba. La coincidencia de *latae sententiae* y *a iure* y, paralelamente, las censuras *ferendae sententiae* y la excomunión *ab homine* no fue, de cualquier forma, directa en el período estudiado como comprobaremos a continuación²¹.

I. LA PRUDENCIA EN LA UTILIZACIÓN DE LA EXCOMUNIÓN

Éste es, sin duda, un aspecto que ocupó un lugar destacado en las reflexiones de esta época sobre esta censura. Ya en la Edad Media se denunció el uso excesivo que hicieron de ella las autoridades eclesiásticas. Se utilizaba, entre otras cosas, para reforzar la obediencia de los fieles, obligar a los deudores a pagar lo que debían, etc.²² Fue a raíz de las disposiciones tridentinas cuando se postuló que se debía aplicar solamente a los casos graves. La normativa diocesana de finales del siglo XVI y de las décadas posteriores se hizo eco de esto, circunstancia que demuestra hasta qué punto las dinámicas previas no abandonaron hasta ese momento.

En las constituciones sinodales de la diócesis Barbastro, por ejemplo, se comparaba esta censura con la pena de muerte que se aplicaba en el caso de los delitos capitales, de modo que su uso debía ser restringido²³. Los ordenamientos diocesanos de Pamplona reflejan, por otro lado, la preocupación por el hecho de que los individuos no comprendiesen sus implicaciones, de modo que muchos incurrieran en ella. Por ello, se prohibía su utilización salvo en asuntos graves y urgentes. Los notarios de los obispados, al parecer, contribuyeron a difundir su empleo incluyendo la cláusula penal correspondiente en los documentos que elaboraban sin que hubiese una orden expresa por parte de los jueces eclesiásticos²⁴.

21 A. M. ORTIZ, *La doctrina jurídica...*, o. c.

22 *Ib.*, 105-6.

23 *Constituciones sinodales del obispado de Barbastro. Mandadas recopilar en un volumen por el muy ilustre y reverendísimo señor don Diego Chueca, obispo de Barbastro*, Zaragoza, Diego Dormer, 1646, 250.

24 *Constituciones sinodales del Obispado de Pamplona. Compiladas, hechas y ordenadas por don Bernardo de Rojas y Sandoval. obispo de Pamplona, del Consejo de su Majestad*, Pamplona, Thomas Porralis, 1591, 147v. En ella se prohibía que los jueces impusiesen la pena de excomunión *latae sententiae*, salvo en los negocios graves. Es más, en el capítulo 8 de las mismas constituciones se insistía en que su uso en cosas livianas contribuía a que esta censura fuese menospreciada. Por esta razón, se censuraba el uso de las cartas generales de excomunión: “Y porque de aquí adelante las dichas excomuniones sean tenidas y no vengán en menosprecio, santa sínodo apelante, estatuímos y mandamos conformándonos con el sacro Concilio Tridentino, que ningún juez inferior, vicario, abad, arcediano, arcipreste ni otro alguno que en este nuestro obispado haya tenido o tenga jurisdicción dé

Por tanto, a partir del Concilio de Trento, se postuló que la excomunión debía constituir el último resorte o instrumento que debían emplear los jueces eclesiásticos. En el caso de las reclamaciones económicas se establecieron límites pecuniarios a su uso. Éstos eran, en ocasiones, una “cantidad de un ducado arriba”²⁵. En las constituciones del priorato de Uclés de la Orden de Santiago se dispuso que no se debían dar cartas de excomunión en asuntos de poca monta, esto es, por cantidades menores a veinte ducados de vellón. Además, si el caso se refería a un hurto de hasta dieciséis reales, la censura no era firme de un modo inmediato. En otras materias había que tener en cuenta antes de aplicarla circunstancias como “... la importancia de aquella, el lugar, la persona y el tiempo y examinada con mucho acuerdo la causa”²⁶.

De cualquier forma, se insistió en que las autoridades eclesiásticas diocesanas debían recurrir a otras herramientas para hacer cumplir sus mandatos, ya fuesen judiciales, ya de otro tipo. Así, por ejemplo, en el caso de la archidiócesis Granada se estableció que:

“En las causas judiciales, cualesquiera jueces eclesiásticos de cualquier estado y dignidad que sean, no den censuras eclesiásticas ni procedan a entredicho cuandoquiera que por su propia autoridad en cualquier parte del juicio puedan hacer ejecución real o personal contra las partes; lo cual guarden así en la orden del proceder como en el de determinar y siendo causas civiles y contra lego en los casos en que de derecho pueden proceder, háganlo imponiendo penas pe-

las dichas cartas de excomunión, sin embargo de cualquier derecho o costumbre o prescripción, aunque sea inmemorial, que para darlas hasta aquí haya tenido, so pena de cada ocho ducados por cada vez que las diere... Y, cuando sucediere caso sobre que se hayan de dar, nos lo remitan para que sobre ello proveamos lo que convenga, que las censuras o excomuniones que se dieren sea por cantidad a lo menos de dos ducados en dinero o en una pieza y se tome juramento a la parte o al procurador con poder de que no puede por justicia averiguar lo que pide, y hayan poder de la parte para pedir estas censuras” (*ib.*, 148v).

Los sínodos y la misma tratadística, haciéndose eco de sus disposiciones, insistieron en que la pena mínima para que se promulgasen las censuras era de veinte ducados y que no era adecuado ni justo que se empleasen en casos de poca cuantía (F. ORTÍZ DE SALCEDO, *Curia eclesiástica para secretarios de prelados, jueces eclesiásticos ordinarios, apostólicos y visitadores y notarios ordinarios apostólicos y de visita*, Madrid, Manuel Fernández, 1733, 254).

25 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ, Fondos de Órdenes Militares, Sección Santiago, exp. n.º 20394.

26 *Constituciones sinodales del Priorato de Santiago de Uclés, nullius dioecesis Hechas y publicadas en Sínodo que se celebró en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz, año 1741 por el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Diego Sánchez Carralero, prior del dicho priorato, predicador del Rey nuestro señor y del Consejo de su Majestad*, Murcia, Felipe Díaz Cayuelas, 1741, libro VI, título XIII, capítulo VIII. La moderación debía regir, por tanto, el uso de esta censura. A este respecto eran también muy expresivas las constituciones sinodales de Badajoz aprobadas durante el obispado de Roís de Mendoza (*Constituciones promulgadas por el ilustrísimo, reverendísimo Roís y Mendoza, obispo de Badajoz... en la santa sínodo que celebró dominica de Sexagésima, primero de febrero de 1671 años*. Madrid, José Fernandez de Buendía, 1673, 445).

cuniarias o sacando prendas o prendiendo las personas en la forma de derecho permitida. O, si fueren clérigos, por privación de beneficios o otros remedios jurídicos si a los tales jueces no pareciere otra cosa y las tales penas pecuniarias las ejecuten y distribuyan en obras pías y, no pudiéndose hacer ejecución real o personal, ni conviniendo usar de los remedios dichos y habiendo contumacia si les pareciere a los dichos jueces, procedan por censuras demás de otras penas que les pareciere y la misma orden guarden en las causas criminales con que habiendo de imponer sentencia de excomunión preceda a lo menos bina monición por edito si el caso o el delito lo requiriere, como se manda en el Concilio de Trento, sesión 25, capítulo 3...”²⁷.

Por otro lado, es interesante señalar que algunos grupos, como los recién convertidos, quedaron al margen de los mandamientos monitorios que portaban frecuentemente una cláusula de excomunión. Estos documentos constituían, en muchos casos, el primer paso para que la censura se hiciese efectiva, como veremos a continuación²⁸.

En el caso de la diócesis de Badajoz se estableció que, de un modo general, los provisos, visitadores o vicarios no debían utilizar la excomunión mayor, concretamente la que se calificaba como *ipso iure*, esto es, *latae sententiae* en los casos menores, sustituyendo este instrumento por las penas pecuniarias o de cárcel. Se citaba como una cuestión de especial gravedad donde se debía actuar con todo rigor el quebrantamiento de la inmunidad eclesiástica²⁹.

Existía, por otro lado, la posibilidad de que los excomulgados no se plegasen a los mandatos eclesiásticos pese a la gravedad de la situación en que se encontraban. Si una persona permanecía irredenta durante más de un año se podía sospechar que “... no sienten bien de las cosas de la fe” o que, en cierto

27 *Constituciones sinodales del arzobispado de Granada hechas por el ilustrísimo, reverendísimo señor don Pedro Guerrero, arzobispo de la Santa Iglesia de Granada en el santo sínodo que su señoría reverendísima celebró a catorce días del mes de octubre del año 1572*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1805, 259. En el mismo sentido se expresaban otras constituciones como las de Ávila, primándose frente a la excomunión el uso de la ejecución real o personal (*Constituciones sinodales del obispado de Ávila. Hechas y recopiladas y ordenadas por el reverendísimo señor don Francisco de Gámarra, obispo de Ávila. Publicadas en la sínodo diocesana que celebró su señoría reverendísima en la ciudad de Ávila en diez y seis de abril de mil seiscientos y diez y siete años*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1617, 194). Lo mismo en Barbastro: *Constituciones sinodales del obispado de Barbastro*, o. c., 250. Sólo la contumacia tras la aplicación de las medidas oportunas justificaba el uso de la excomunión. También en el caso de Huesca, refiriéndose a las causas ejecutivas o de deudas: *Sínodo diocesano del obispado de Huesca, celebrada por el ilustrísimo y reverendísimo señor don Pedro Gregorio y Antillón, obispo de Huesca, del Consejo de su Majestad, etc. en la ciudad de Huesca, los días 18, 19 y 20 del mes de octubre del año de 1687*, Huesca, Josef Lorenzo de Larumbe, 1687, 352.

28 “Los mandamientos y cartas que se dirigieren a los nuevos cristianos no lleven censuras en cuanto sea posible y el caso lo sufiere sino pónganse otras penas en lugar de estas” (*Constituciones sinodales del arzobispado de Granada*, o. c., 258).

29 *Constituciones promulgadas por el ilustrísimo, reverendísimo Roís y Mendoza...*, o. c., 248.

modo, era un hereje, motivo por el que había que actuar con dureza. Esta circunstancia se planteaba a principios del siglo XVI en los ordenamientos diocesanos sevillanos sugiriendo que los clérigos debían ser:

“... encarcelados y los frutos de sus beneficios aplicados la mitad a las fábricas de sus iglesias y la otra mitad a la obra de la Iglesia Catedral y que no sean sueltos hasta que satisfagan de la desobediencia e pertinacia e merezcan beneficio de absolución. Y, si fueren legos y permanecieren en excomunión por medio año en adelante, incurran por cada mes en pena de cien maravedís para la iglesia e si pasare de un año pierda la tercia parte de sus bienes, la mitad para el fisco real e la otra mitad para la fábrica de la iglesia de su parroquia”³⁰.

Algunos, sin embargo, perseveraban en tal estado porque la autoridad eclesiástica lo desconocía. Por esta razón, en la diócesis de Urgel se ordenó a los curas de las parroquias que informasen en un memorial sobre quiénes habían permanecido excomulgado más de un año, haciendo constar su nombre y apellidos, así como el tiempo y la cantidad por la que habían sido censurados³¹.

Pese al carácter terrible de esta censura hay noticias sobre personas que contravinieron las restricciones impuestas. Así, por ejemplo, el día de San Martín del año de 1636 en Salamanca, cuando el obispo se disponía a predicar, entró el corregidor quien estaba excomulgado. El obispo le instó a que abandonase la iglesia, cosa que no hizo, de modo que el obispo se marchó³².

30 *Constituciones de don Diego Hurtado de Mendoza de buena memoria, arzobispo que fue de la santa Iglesia de Sevilla aprobadas e confirmadas en el dicho Concilio provincial que pone orden en el decir de las misas e pena a quien lo traspasare en Constituciones del arzobispado y provincia de Sevilla*, Sevilla, 1512, Vr. Estas disposiciones se alejaban de las que describe A. M. ORTIZ, *La doctrina jurídica...*, o. c.. En el caso de Coria se estableció que los clérigos excomulgados más de seis meses debían ser encarcelados y, además, no debían percibir las rentas de sus beneficios durante todo ese período. En cuanto a los laicos debían ser castigados oportunamente y, si habían superado el año de censura, los jueces debían actuar oportunamente contra ellos (*Constituciones sinodales del obispado de Coria, hechas y compiladas por don Pedro de Carvajal, obispo de la sancta iglesia de Coria, del Consejo del Rey, nuestro señor, etc. Publicadas en la sínodo que celebró su señoría en la dicha ciudad de Coria a nueve días de abril de 1606*, Salamanca, Diego Cussío, 1618, 262). La sospecha de “herejía” se asentaba en las conclusiones de la sesión XXV del Concilio de Trento (M. TAUSIET, “Excluded souls: the wayward and excommunicated in Counter-Reformation Spain” en *History*, 88 (2003-July), 437-450).

31 *Constituciones sinodales del obispado de Urgel para los párrocos y clérigos. Por el muy ilustre y reverendísimo señor don fray Antonio Pérez, obispo de Urgel*, Barcelona, 1632, 136-7.

32 De acuerdo con la información de Andrés Mendo de Segovia. ACADEMIA DE LA HISTORIA, Jesuitas, ms. 9/3686.

II. LOS TRÁMITES DE LA EXCOMUNIÓN³³

Desde el punto de vista del procedimiento seguido por las autoridades diocesanas, se puede establecer una diferenciación que viene dada por el tipo de excomunión. La que hemos calificado como *a iure* se aplicaba, en principio, inmediatamente, sin ningún tipo de monición, puesto que bastaba el enunciado de la ley. En cambio, en la excomunión *ab hominem* debían cumplirse ciertas solemnidades y trámites. En principio, era necesario que se acordase mediante una sentencia. A la luz de la documentación hay que plantearse, sin embargo, si esta censura entrañaba un acto dispositivo de la autoridad y correlativamente la emanación del documento homónimo. Podemos responder que no hubo sentencia en numerosos casos, al menos a la luz de la documentación estudiada, correspondiente a los siglos XVI y XVII. Esta circunstancia se debió, en gran medida, a la incomparecencia del censurado y, evidentemente a su contumacia. Así, por ejemplo, el provisor de la diócesis de Badajoz ordenó a los curas del obispado que, bajo pena de excomunión, acudiesen a Badajoz con sus sobrepllices para instruirles sobre el modo en que debían realizar en sus iglesias unas oraciones para cumplir una cédula real de Felipe II. En el auto en que declaró la excomunión se decía que: “... han incurrido en la sentencia de excomunión que contra ellos y cada uno de ellos fue puesta”, haciendo una clara referencia al mandamiento en cuestión³⁴.

Por otro lado, se extendió el uso de la excomunión *latae sententiae*. Esta implicaba: “excommunicatio quae ipso facto incurritur sine criminis admissione, sine sententia iudicis; ut si dicatur, “qui hoc fecerit sit excommunicatus” aut “ipso facto excommunicatur” aut subiaceat excommunicationi”³⁵. La contumacia, como hemos visto, era siempre un elemento clave y se verificaba tras comunicación del mandamiento correspondiente, de la que se dejaba testimonio escrito. A este respecto, son significativas las órdenes donde se instaba el pago del diezmo, caso en el que se recomendaba actuar con especial dureza. En

33 Las fuentes medievales del siglo XII revelan la existencia de dos tipos de excomunión, una que correspondía a una sanción de carácter judicial y una segunda que era una especie de maldición, similar al anatema, cuyo uso se puede observar en los documentos anglosajones (R. H. HELMHÖZ, “The excommunication in the Twelfth Century England en Journal of Law and Religion”, en *Journal of Law and Religion*, 11 (1994-5), 235-53. La judicialización de la excomunión fue fenómeno notable, animado por los Papas y que implicó el abandono del segundo tipo de excomunión que hemos citado anteriormente.

34 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, legajo 14, exp. n° 44. Como veremos a continuación, la declaración de la excomunión entrañaba, por regla general, una serie de diligencias a través de las cuales se daba publicidad a la disposición a ésta. En este caso el auto citado sustituyó a la carta declaratoria que describimos más abajo.

35 A. M. ORTIZ, *La doctrina jurídica...*, o. c..

el que se dirigió a quienes cultivaban tierras en la heredad de Zagala, muchos de ellos vecinos de Alburquerque y Villar del Rey se afirmaba que:

“... haciendo lo contrario, pongo e promulgo en vos e cada uno de vos que rebelde fuere, sentencia de excomunión mayor e vos excomulgo en estos escritos e por ellos ...”³⁶.

La inexistencia de una sentencia de excomunión propiamente dicha con posterioridad a la orden se confirma, nuevamente, a través del mandamiento dirigido contra Isabel Ibáñez por la misma razón, esto es por retener el pago de la tasa correspondiente al diezmo de quesos y de lana en los años de 1589 y 1590 y que se expidió en 15 de junio de 1590³⁷.

La situación descrita coincide con la que había en las diócesis francesas de la misma época. En algunas de ellas, sin embargo, se separaba la sentencia de excomunión del mandamiento monitorio. Una de las razones que Jacques Eveillon daba para que esto se hiciese así era que se trataba de dos cosas diferentes, puesto que una preparaba la otra y, por tanto, no era conveniente que un mismo documento contuviese ambas. Como veremos a continuación, tras los monitorios correspondientes se pronunciaba la sentencia, a partir de la cual se ordenaba que los censurados fuesen denunciados como tales. Esta forma de actuar fue calificada por Eveillon como moderna y, por tanto, se introdujo en Francia pocos años antes de la publicación de su obra. En cambio, hasta entonces imperó la práctica calificada como antigua y que, al parecer estuvo generalizada³⁸. Ésta era similar a la que hemos descrito anteriormente de modo que en un mismo documento aparecía el monitorio y la sentencia de excomunión que “encores qu’elle prononce par paroles de present ne doit neantmoins avoir effet sinon après que tous les termes assignez pour obeïr seront passez”. Este documento se calificaba como *edictum perentorium*. Se usaba mayoritariamente en las causas de particulares. Bastaba que a los interesados se les comunicase “... une fois le monitorie avec le commandement ou defences y contenuës, les divers termes assignez par iceluy portant chacun leur monition canonique et temps suffisant pour former une contumace en punition de laquelle ils puissent encourir l’excommunication comme si c’estoit une censure ordonnée de

36 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Archivo de la Catedral de Badajoz, legajo 94, exp. n.º 2143.

37 En ese caso la cláusula conminatoria, acompañada de otra de emplazamiento, se expresó del siguiente modo: “la habremos por incurrida en sentencia de excomunión e la descomulgaremos, para cuya declaración e para los demás autos necesarios la citamos en forma e señalamos los estrados de nuestra audiencia” (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Archivo de la Catedral de Badajoz, legajo 123, exp. n.º 3134).

38 J. EVEILLON, *Traité des excommunications et monitoires*, Paris, Edme Couterot, 1672, 291.

droit”³⁹. Los motivos por los que se utilizó este *edictum* eran, por un lado, que permitía ahorrar gastos a las partes y, por otro, causaba un mayor temor a los involucrados, circunstancia que se evidenciará cuando hablemos más adelante del procedimiento seguido para “reagrar” la excomunión⁴⁰.

En cuanto a la primera razón que hemos citado, hemos de tener en cuenta que los tribunales eclesiásticos intentaron abreviar los juicios. En este sentido, destacó el juicio monitorio. Este se creó en el siglo XIV, a través de la constitución de Clemente V *Saepe contingit* (1306). El procedimiento en cuestión tenía un carácter “indeterminado” y, por tanto, se podía aplicar en cualquier tipo de acción⁴¹. Se iniciaba, en su caso, con la orden dada por el juez para que se pagase o se hiciese una cosa determinada (*de solvendo vel tradendo*) antes de conocer la causa (*ante causa cognitionem*). Hubo al respecto una coincidencia entre los tribunales eclesiásticos y los laicos, puesto que en ambos casos se expedía un “... mandamiento de ejecución por la cantidad líquida que resulta deberse, por la décima y costas... pero si reconociendo una firma o vale o carta negare el deudor que es suya, aunque lo pruebe el actor, debe seguirse la demanda en la vía ordinaria y cesa la ejecutiva”⁴². En el caso de los jueces diocesanos es importante subrayar que se amenazaba a quienes incumpliesen un mandamiento con la excomunión. Esto último se observa no sólo en Castilla, sino también en las diócesis de la Corona de Aragón. En la de Mallorca, muchos de los casos en que se recurrió a sus jueces en los siglos XIV y XV tuvieron que ver, entre otras cuestiones, con las deudas, de modo que no sólo fueron los eclesiásticos sino numerosísimos los seglares que acudieron a ellos. Esto se debió, evidentemente, a que dispusieron de un instrumento de excepcional fuerza que se cifraba en la censura que estudiamos⁴³.

En este sentido se utilizaron frecuentemente documentos llamados monitorios, que se otorgaban a instancia de las personas cuyos intereses habían sido lesionados por un robo u ocultación (*Sanctissimus* de Pío V), si bien en algunos casos se podían expedir de oficio. Esto último ocurría en los que se dirigían “... contra los detentadores de cosas eclesiásticas si no las restituyen o para que los denuncien los que tuvieren noticia de ellos”, de acuerdo con el papa Juan XXII,

39 *Ib.*, 292.

40 *Id.*

41 Es calificado como un procedimiento ordinario abreviado. P. FOURNIER, *Les officialités au Moyen Âge*, Darmstadt, Weihert, 1984, 231.

42 M. SILVESTRE MARTÍNEZ, *Adición a la Librería de jueces*, t. 2, Madrid, Ramón Ruiz, 1793, 202. La décima era la “... parte del tanto líquido por el cual se despacha la ejecución, aplicada en unas partes a los ministros de justicia o alguaciles que ejecutan y, en otras, a los jueces de la causa” (*idem*).

43 J. ROSELLÓ, *Los registra Literarum iustitiae del obispado de Mallorca (1356-1449) en Memoria Ecclesiae*, IV (1993), 183-9.

de *Furtis*. Debían ser emanadas por el obispo y, en su caso, si contaban con un mandato especial para ello, por los vicarios tanto generales como foráneos.

Cuando en su origen se encontraba la reclamación de un particular se decía que se emanan *in subsidium*, esto es, si no había otro medio de obtener la verdad⁴⁴. Debían cumplimentarse ciertas condiciones para que se expidiesen. La primera era que las cosas que se reclamaban tuviesen un cierto valor o importancia. A este respecto, Barbosa afirmaba que el demandante debía jurar acerca del valor de la cosa y si tenía testigos, documentos u otras pruebas para hacer valer la acción correspondiente⁴⁵. No se concedían las monitorias en causas criminales ni se permitía en virtud de las revelaciones producidas a raíz suya demandar criminalmente, si bien se podía intentar una acción civil⁴⁶. El compromiso de no incumplir estas normas se expresaba en la petición que se hacía a la autoridad diocesana como, por ejemplo, ocurrió en la que hizo Alonso Corral, vecino de Llerena, quien pidió un monitorio destinado a descubrir el destino del dinero de su madre, Ana María de la Peña y que se había escondido en la cama donde ella dormía⁴⁷. Otro tanto ocurrió con la petición hecha por Ángela Cano y Ponce a través de su padre para averiguar el paradero de sus bienes dotales.

Por otro lado, era necesario que las monitorias se publicasen en tres días festivos si bien ésto no se podía hacer en la Natividad, Resurrección, Ascensión, Pentecostés, Corpus y otras ocasiones de igual o mayor solemnidad si no había causa grave para ello.

Los mandamientos que amenazaban con la excomunión a quienes no los obedeciesen fueron empleados como herramientas de coerción en el gobierno de la diócesis e, incluso, tuvieron un uso legislativo⁴⁸. No eran, pues, únicamente documentos de carácter judicial, aunque se utilizasen frecuentemente en procedimientos contenciosos. En efecto, hemos de tener en cuenta que uno de los resultados de las visitas episcopales, que como es sabido permitían un mejor conocimiento del estado de la diócesis, eran los mandatos cuyos dispositivos eran reforzados con una cláusula penal de carácter espiritual que contenía la excomunión⁴⁹. De cualquier forma, la generalización del uso de esta censura

44 R. ROA BARCENA, *Manual teórico-práctico razonado de Derecho Canónico mexicano*, México, Imprenta Literaria, 1862, 280. Citando al respecto la conclusión de la congregación de obispos del 15 de enero de 1619.

45 *Ib.*, 281.

46 *Ib.*, 280.

47 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ, Fondos de Órdenes Militares, exp. nº 48591.

48 V. BEAULANDE, *Le malheur d'être exclu?...*, o. c.

49 *Constituciones sinodales del obispado de Palencia hechas y ordenadas por el ilustrísimo y reverendísimo señor don Felipe de Tassis. Obispo del dicho obispado, conde de Pernía, del consejo de su Magestad, etc. en el año 1611*, Palencia, Imprenta y Libería Peralta y Menéndez, 1869, 22.

conllevó una simplificación de su promulgación, en claro contraste con lo que había ocurrido anteriormente.

Por otro lado, en los mandamientos de la autoridad eclesiástica dirigidos a los oficiales diocesanos se empleaba con cierta asiduidad la amenaza de la excomunión. Así, por ejemplo, ocurrió en el caso reseñado anteriormente, cuando el provisor Luis Picado ordenó a los sacerdotes de Jerez de los Caballeros que cumpliesen una cédula real de Felipe II⁵⁰. En esta ocasión, se empleó el término de “excomunión *latae sententiae*”, de modo que quienes incumplieron la orden fueron inmediatamente excomulgados.

Así pues, el origen de no pocas excomuniones estaba en los mandamientos de las autoridades eclesiásticas emanados a raíz de reclamaciones relativas a intereses particulares o que, en su caso, afectaban a la Iglesia. Ésto ocurría, por ejemplo, en los casos en que se había producido una intromisión en el fuero eclesiástico.

En estos documentos podían aparecer los dos tipos de excomunión que hemos descrito anteriormente. La primera era *ferendae sententiae* que se imponía, como hemos dicho, a través de una “... sentencia pronunciada por el juez”⁵¹ cosa que en los mandamientos monitorios se expresaba mediante fórmulas como: “excomulguese, sepárese” o bien “mandamos bajo pena de excomunión”. Estas cláusulas tenían, por tanto, un valor conminatorio, es decir, se amenazaba sin condenar efectivamente.

En cambio, tal y como hemos visto, la censura *latae sententiae* se imponía automáticamente cuando el reo incumplía un mandato o precepto, sin que mediase una sentencia o decreto posterior. En estos casos, la cláusula penal se expresaba del siguiente modo: “sea excomulgado en el mismo acto, o incurra en excomunión *ipso jure*”⁵².

50 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ, Fondos de Órdenes Militares, legajo 14, exp. nº 44. Otro ejemplo es el mandato emanado por el obispo don Diego López de la Vega en su visita general, quien estableció que se hiciesen averiguaciones sobre las obras pías y capellanías anexas a sus beneficios. En este caso, se amenazaba con la: “pena de excomunión *maior latae sententiae trina canonica monitione* en derecho premisa y de tres mil maravedís aplicados para obras pías a nuestra disposición, con apercibimiento que el dicho término pasado y no lo cumpliendo procederemos contra los rebeldes a declaración de censuras y ejecución de dichas pena y a las demás que haya lugar en derecho...” (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, caja 135, exp. nº 15).

51 J. GISBERT, *Instituciones del Derecho Canónico*, Lima, 1850, 438.

52 Entre los elementos necesarios para que la excomunión fuese adoptada adecuadamente se apuntó en el Derecho Canónico medieval la necesidad de que la sentencia fuese dada por escrito y que fuese fruto de una deliberación judicial (R. H. HELMHÖZ, *The excommunication...*, o. c. Ni una cosa ni otra se observa en los casos señalados).

Esta realidad fue reflejada por los canonistas, quienes hablaban de una cláusula penal “comunicatoria” o “conminatoria” que coincidía con la que hemos descrito en primer lugar y que era: “so pena de excomunión que se haga o se deje de hacer tal o tal cosa”, o bien: “cualquiera que hará tal cosa será excomulgado”. Se interpretaba que, en estos casos, “el que hiciere algo contra semejante mandamiento, pecará mortalmente pero no incurrirá excomunión alguna porque aquello era conminatorio solamente”⁵³. Por tanto, era necesaria una sentencia o decreto posterior.

En cambio, se podía considerar que la censura se hacía efectiva de un modo automático si la cláusula empleada era *latae sententiae*, como cuando se decía: “so pena de excomunión *latae sententiae*” o bien si se afirmaba que se incurriría en ella “*ipso facto* o *ipso iure* o cuando dice: *eo ipso sit excommunicatus*”⁵⁴. Martín de Azpilcueta concluía que:

“... cuando el canon o juez manda alguna cosa *so pena de excomunión*, no es luego descomulgado el que hace lo contrario, porque las tales palabras no significan voluntad presente del que descomulga, desde luego, ni para cuando tal o tal cosa hiciere, mas son dichas por modo de amenazas que entonces lo descomulgarán. Ni aunque digan descomúlguese. Mas si dijese “sea descomulgado” el que hiciere lo contrario luego lo será, salvo cuando otros derechos declaren lo contrario”⁵⁵.

Por esta razón, en el caso de los mandamientos dirigidos a quienes no habían pagado los diezmos se decía que “... el término pasado los declararé por público excomulgado...”⁵⁶.

Las cláusulas utilizadas en los documentos tuvieron que ser, en todo caso, precisadas en las disposiciones diocesanas, que intentaron responder a la confusión existente. Así, por ejemplo, ocurrió con la interpretación de la fórmula “desde ahora para entonces los descomulgamos” que se asociaba a la excomu-

53 D. MANERO, *Definiciones morales muy útiles y provechosas para curas, confesores y penitentes*, Santiago de Compostela, Juan Bautista de San Clemente, 1674, 155. Hemos de tener en cuenta, de cualquier forma, que las fórmulas empleadas en la documentación no eran siempre suficientemente precisas. De cualquier modo, algunos tratadistas sugerían que, por defecto, había que interpretar que cuando se hablaba de excomunión, se aludía a la mayor:

“¿Qué excomunión se entiende cuando se pronuncia absolutamente excomunión y no dice mayor ni menor? Que se ha de entender la mayor...” (*ib.*, 145).

54 P. MÁRTIR COMA, *Directorium curarum o instrucción de curas, útil y provechoso para los que tienen cargo de ánimas*, Sevilla, Juan de León, 1589, 64r y s.

55 M. DE AZPILCUETA, *Compendio y sumario...*, o. c., 171v.

56 Como, por ejemplo, en el mandamiento dirigido a Domingo Grajera por no pagar el diezmo de garbanzos al cabildo de la Catedral: BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Archivo de la Catedral de Badajoz, legajo 73, exp. n.º 1744. Puede observarse esto mismo en los ejemplos citados anteriormente.

nión mayor *latae sententiae*. Para que ello fuese posible era necesario, en todo caso, que se demostrase la contumacia:

“Por excusar dudas y escrúpulos que pueden ofrecerse, santa sínodo apelante, mandamos que ningunas letras conminatorias en las cuales el juez usare de excomunión conminatoria con esta cláusula: *desde ahora ara entonces los descomulgamos* o otra semejante, ligen hasta que se publiquen y lean a la parte contra quien van y no desde el tiempo que las libra o concede el juez y sean habidas por condicionales; conviene a saber, si se leyeren a la parte, salvo en los casos expresados en Derecho, que se puede notificar a las puertas de su morada”⁵⁷.

Al parecer, en la diócesis Jaén existía un problema en cuanto a la comprensión de los mandamientos de los jueces de la audiencia, puesto que en algunos casos se encargaba a un presbítero que declarase la excomunión una vez pasado el término asignado. Esto causó una considerable confusión, ya que algunos no se consideraban excomulgados si no precedía una declaración y, en cambio, otros pensaban que las censuras eran efectivas una vez cumplido dicho plazo⁵⁸.

Podemos distinguir en todo caso dos tipos de mandamientos a raíz de lo que, por ejemplo, se estableció en la diócesis de Granada, aquellos que “ligaban” de un modo automático y otros donde se concedía un trámite de audiencia:

“En ninguna carta de excomunión o suspensión condicional, ni en monitorio con audiencia se haga denuncia hasta que el juez haya conocido y determinado sobre el cumplimiento de la condición y, siendo la tal carta sin condición podráse hacer la dicha denuncia para que le eviten, pues por ella parece estar excomulgado”⁵⁹.

Cabe decir que en la época, y este hecho se comprueba en la documentación de los obispados extremeños, se impuso el uso de la “excomunión mayor”, si bien en los documentos estudiados encontramos una evidente irregularidad en las expresiones utilizadas para expresarla. En efecto, se articulaba mediante

57 *Sínodo diocesana del obispado de Huesca, o. c.*, libro V, título 10, capítulo IX.

58 En las constituciones se eliminó ésto, supeditando la “declaración” de la excomunión a los mandamientos o autos de los jueces correspondientes: “... nuestro provisor y los demás jueces eclesiásticos declaren en sus autos o mandamientos a los que hubieren incurrido en las censuras y desde qué día o acto es su intención que incurran y no remitan a ningún clérigo la declaración de los excomulgados” (*Constituciones sinodales del obispado de Jaén, hechas y ordenadas por el ilustrísimo señor don Baltasar de Moscoso y Sandoval, cardenal de la santa iglesia de Roma, obispo de Jaén, del Consejo de su Majestad en la sínodo diocesana que se celebró en la ciudad de Jaén en el año de 1624*. Jaén, Pedro José de Doblas, 1787, 123).

59 *Constituciones sinodales del arzobispado de Granada, o. c.*, 227. Esta norma se copió literalmente en las constituciones pacenses de Rois de Mendoza (*Constituciones promulgadas por el ilustrísimo, reverendísimo Rois y Mendoza...*, o. c., 446).

la expresión “excomunión mayor”, aunque los tratadistas reconocían que si no se decía nada más, la palabra “excomunión” equivalía a ella⁶⁰. Como hemos visto, el hecho de que los mandatos incorporasen la cláusula de excomunión *latae sententiae* permitía omitir la sentencia establecida en la normativa canónica. De este modo, se emanaba inmediatamente un auto donde se manifestaba que los involucrados ya estaban incurso en tal censura, circunstancia que demuestra que los mandamientos monitorios permitían omitir la sentencia correspondiente. Esto se evidencia en el tenor de los autos “declaratorios” o “denunciatorios”⁶¹:

“... sabed que el bachiller Juan Peinado, Bartolomé Martínez e Gómez de la Vega e Francisco de Buitrago, clérigos o curas de la dicha ciudad de Jerez están incurridos en sentencia de excomunión mayor por no haber querido cumplir otros mis mandamientos dados contra ellos”⁶².

Los documentos posteriores como la carta declaratoria no tenían otra función que ordenar a las autoridades diocesanas que hiciesen público que se había incurrido en la censura. Ninguno de ellos contenía, en todo caso, la disposición que ligaba al excomulgado, que se expresaba con términos como “excomulgamos”, propios de la sentencia.

De cualquier forma, antes de la promulgación de la censura, era necesario atender a las circunstancias de cada uno de los casos. Los tratadistas planteaban que si una persona incumplía un mandato para pagar una deuda bajo pena de excomunión *latae sententiae* incurría en ella salvo que:

60 “... todas las veces que el derecho o el juez pone excomunión se ha de entender de la mayor, si no es que de las palabras constase otra cosa” (E. DE VILLALOBOS, *Suma de la Teología*, o. c., 418).

61 Véanse, al respecto, las afirmaciones de Ducasse: “S’il s’agit d’excommunier ou de suspendre, il faut en user autrement et éviter certains termes dont on se sert quelquefois mal à propos et qui ne signifient pas la fonction que le supérieur ou le juge exerce dans cette occasion. Ces termes sont: nous ordonnons qu’un tel soit déclaré oud dénoncé excommunié suspens ou interdit. Nous le déclarons, nous le dénonçons excommunié etc. Ces termes et de semblables sont proprement des sentences declaratoires et des dénonciations. Or c’est la disposition du chapitre *Pastoralis*, de l’appel, qu’une sentence déclaratoire ne lie pas non plus qu’une dénonciation”. Si “... il s’agit de l’en lier, il faut exprimer cette action en ces termes: nous excommunions, nous suspendons, nous interdisons” (F. DUCASSE, *La pratique de la juridiction ecclésiastique, volontaire, gratuite et contentieuse*, Toulouse, Jacques Loyau, 1706, 255). En el mismo sentido se expresaba Jacques Eveillon: “... il y a bien grande différence entre une sentence d’excommunication et une sentence déclaratoire ou dénonciatoire d’excommunication encourue. Car la sentence d’excommunication excommunié réellement et de fait ceux auxquels elle s’adresse, mais la sentence déclaratoire ou dénonciatoire a simplement effet pour déclarer et faire sçavoir au public que tels sont excommuniés pour quoy faire avec verité et raison” (J. EVEILLON, *Traité des excommunications...*, o. c., 281).

62 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ, Fondos de Órdenes Militares, legajo 14, exp. nº 44.

“... si el tal deudor no puede pagar la dicha cantidad dentro del plazo, no incurre en alguna excomunión. Porque a lo imposible no hay ley que obligue, aunque haría bien obedecer en no estar en los oficios divinos para evitar el escándalo de los prójimos. Ni menos incurre si no paga dentro del plazo que le asignó el juez cuando se lo alarga el acreedor. Porque como aquella excomunión fue dada a favor del dicho acreedor, si él da más tiempo, ninguna injuria se le hace, como tampoco si él perdonase la deuda”⁶³.

En cuanto a las excomuniones contenidas en los mandamientos de bienes ocultos o monitoria, tampoco se podían considerar efectivas:

“... si la cosa es totalmente secreta y no en detrimento de la comunidad o de la fe, no es obligado a obedecer, porque de las cosas totalmente ocultas no tiene el juez que entremeterse. Y conforme a la ley natural somos obligados a callar lo que en secreto nos ha sido encomendado”.

Esta circunstancia no operaba en caso de que el hecho fuese en detrimento del interés público o de la fe⁶⁴.

III. LA PROMULGACIÓN DE LA EXCOMUNIÓN

1. LA DECLARACIÓN DE LA EXCOMUNIÓN

Como hemos dicho, antes de declarar a una persona incurso en la excomunión, se podía conceder al contumaz un nuevo plazo para plegarse a los mandamientos de la autoridad eclesiástica. En este caso, el juez procedía a expedir un documento llamado “benigna” o “carta de equidad”. No hemos podido establecer la norma que regía su uso, si bien existen pistas en la normativa diocesana, donde se limitaba su empleo a ciertas materias:

“En los mandamientos que se despacharen con censuras no den nuestros jueces declaratoria sin preceder benigna con carta, excepto en las causas de inmunidad y en las materias decimales en que se guardará el estilo”⁶⁵.

63 P. MÁRTIR COMA, *Directorium curatorum...*, o. c., 90v.

64 *Ib.*, 92r.

65 *Constituciones sinodales del Obispado de Córdoba, hechas y ordenadas por su señoría Ilustrísima don Francisco de Alarcón del Consejo de su Majestad en la Sinodo que celebró en su palacio episcopal en el mes de junio de 1662*. Córdoba, José de Gálvez y Aranda, 1789, 322. Este “estilo” no siempre se guardaba en el obispado de Badajoz. Así, por ejemplo, ante la reclamación hecha por el cabildo a Isabel Báñez vecina de Badajoz diezmo de la lana y quesos de 1589 y 1590 se emanó primero un mandamiento y, una vez verificada la contumacia, una carta “de benignidad” o benigna. (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Archivo de la Catedral de Badajoz, legajo, leg. 123, exp. nº 3134).

En otras diócesis se estableció otra circunstancia que justificaba su empleo. Este es el caso de la de Ávila donde, si una compulsoria no era notificada en persona, antes de “declarar” la excomunión debía utilizarse una “... benigna y no agravatoria”⁶⁶.

Por otro lado, frente a lo postulado en los ordenamientos diocesanos, resulta evidente que, hasta mediados del siglo XVII, la excomunión se utilizó contra los clérigos en la diócesis de Badajoz. Esto ocurrió no sólo en el caso del provisor sino también en el de los jueces de primera instancia como el arcipreste de Alburquerque. En este sentido, se pueden apuntar varios casos como el mandamiento emanado por el arcipreste Alonso Martín Folleco contra el sacerdote Juan de Alburquerque para que en el plazo de tres días pagase a Juan López Sastre cuatro ducados que le debía por una pieza de tela que éste le vendió⁶⁷. Otro tanto se hizo cuando Francisco Vezarano reclamó al presbítero Francisco de Amaya setenta y cinco reales que le adeudaba de la bellota que consumió una piara de su propiedad en una dehesa de Alburquerque⁶⁸. En estas ocasiones se emanaron sistemáticamente benignas.

2. LA PUBLICIDAD DE LA EXCOMUNIÓN

Como hemos dicho anteriormente, la excomunión debía ser publicada con el fin de que se evitase al censurado. Esta disposición tenía un claro sentido ejemplificador. Por otro lado, es importante señalar que sólo se consideraba efectiva la censura si se procedía a hacer pública la “difamación” en la que había incurrido una persona concreta⁶⁹.

Esto se hacía de dos formas, en primer lugar mediante la lectura en una ocasión solemne, particularmente el ofertorio de la misa mayor, de la identidad de los censurados, esto es, “nombrándolos por sus nombres” y haciendo referencia tanto al juez como a la causa de la excomunión. En algunos casos se estableció que “las censuras generales no se lean en relación sino a la letra

66 *Constituciones sinodales del Obispado de Ávila, o. c.*, 37r.

67 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, legajo 5, exp. nº 116.

68 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, legajo 8, exp. nº 107. También el provisor pacense utilizaba los mandamientos monitorios con sentencia de excomunión como el dirigido al presbítero Francisco de Aldana, administrador de la hacienda del canónigo Miguel García, entonces difunto, para que pagase a Diego López de Miranda mayordomo de la fábrica de la iglesia de San Andrés de una deuda contraída con tal institución (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, caja 3784, exp. nº 370, 7 de julio de 1623).

69 A. CASTILLO, “Letras de penitencia. Denuncia y castigos públicos en la España altomoderna”, en *Vía Spiritus*, 15 (2008), 53-74.

enteramente tres veces en diferentes días de fiesta y los vicarios y rectores lo hagan cumplir”⁷⁰.

Había ocasiones en que no se podía hacer ésto y, llegado el caso, se protegía a las representaciones de Dios de ello:

“Siempre que esté descubierto el santísimo sacramento y en los días del nacimiento de nuestro señor Jesucristo de su Resurrección, Ascensión y el de Pentecostés y *Corpus Christi* y el de la Asunción de Nuestra Señora y el día en que se celebrare fiesta a los titulares de las iglesias no se lean censuras generales, ni se declaren algunos excomulgados...”⁷¹.

Por otro lado, la excomunión también se hacía pública mediante carteles o tablas. Éstos se situaban tanto en la catedral como en las parroquias a las que pertenecían los excomulgados. En algunas constituciones, como las de la diócesis de Salamanca, se describían sus características:

“... una tabla de madera con barniz blanco de yeso, en lugar público donde todos la puedan ver y leer en la cual escriba el cura los nombre y conombres (*sic*) de sus parroquianos que estuvieren denunciados por descomulgados y la causa de la excomunión. Y mandamos al cura de nuestra Iglesia Catedral y al cura o beneficiado que fuere semanero y de las iglesias de nuestro obispado, so pena de excomunión mayor, que los domingos y fiestas de guardar, a la misa mayor, lean o hagan leer en voz alta e inteligible los que estuvieren escritos en la dicha tabla”⁷².

A ello se añadía, como hemos dicho, el anuncio en las ceremonias dominicales:

“... una tabla en lugar público donde todos la puedan ver y leer, en la cual se escriban los nombres de los parroquianos que en la tal parroquia estuvieren descomulgados y la causa de la tal excomunión. Y mandamos al rector o vicario, so pena de tres escudos, que todos los domingos a la misa mayor, a voz alta e inteligible para que el pueblo los conozca por tales y se aparte y evite de su conversación los denuncie”⁷³.

70 *Constituciones sinodales del Obispado de Ávila*, [ver n. 61] 321.

71 Otro tanto en el caso de las diócesis *nullius* santiaguistas: *Constituciones sinodales del priorato de Santiago...*, o. c., libro VI, título XIII, capítulo XI.

72 *Constituciones sinodales del Obispado de Salamanca del año mil y quinientos y setenta*, Salamanca, 1573, Libro V, título VII, constitución III.

73 *Constituciones sinodales del obispado de Barbastro*, o. c., 242. Otro tanto en el caso de Badajoz: “Haya en todas las iglesias una tabla en que se escriban los descomulgados, a cuyo pedimento y por qué están declarados y por ella los publique el sacristán a hora de misa mayor todos los domingos y fiestas antes de la confesión y, cuando fueren absueltos *ad reincidentiam*, se note en dicha tabla, mas no se vuelvan a publicar hasta que reincidan y cuando absolutamente fueren absueltos se borrarán de ella” (*Constituciones promulgadas por el ilustrísimo, reverendísimo Roís y Mendoza...*, o. c., 445).

Lo mismo ocurría en el caso de Tuy donde, además, se debían especificar la identidad de la persona que lo había solicitado⁷⁴. Incluso, como ocurría en Salamanca o en la archidiócesis de Sevilla había que especificar, en el cartel correspondiente, el motivo:

“... donde todos la puedan ver y leer en la cual mandamos que se escriban todos los nombres de los parroquianos que en la tal parroquia estuvieren denunciados por descomulgados e la causa de la tal excomunión ahora sea por deuda, ahora por estar amancebados, ahora por estar ayuntados sin ser velados o por otra cualquier causa cada calidad de excomunión...”⁷⁵.

En tales tablas, por otro lado, debían figurar los nombres de los absueltos *ad reincidentiam* o provisionalmente, disposición cuyo objetivo era evitar el escándalo que el desconocimiento de tal resolución podía ocasionar entre la feligresía y permitir, evidentemente, que sus miembros pudiesen comunicarse con tales sujetos⁷⁶.

A este respecto, hay que destacar la absolución *ad reincidentiam* constituía una suspensión de la censura por un cierto tiempo. Era emanada siempre por el juez, si bien podía mediar la aprobación de la parte contraria⁷⁷. Los provisoros tenían la capacidad de suspender las censuras en ciertos momentos del año, cosa que sucedía en todos los obispado. En Sigüenza se observaba, incluso, que los curas estableciesen una moratoria en su aplicación en días señalados como “Pascuas de Navidad y de Resurrección, en los cuales se dan absoluciones de oficio”⁷⁸.

74 *Constituciones sinodales del obispado de Tuy, ordenadas por el ilustrísimo señor don Pedro Herrera de la Orden de Predicadores, obispo y señor de la ciudad de Tuy, del Consejo de su Majestad en la sinodo que celebró en su santa iglesia catedral lunes 19 de abril de 1627*. Santiago de Compostela, Ignacio Aguayo i Aldemunde, 1761, 131.

75 De acuerdo con las *Constituciones de don Diego Hurtado de Mendoza de buena memoria...*, o. c., XLIIIr-XLIIIv. En el caso de la diócesis de Uclés de la Orden de Santiago, había que hacer constar en las tablas los siguientes datos, subrayando su carácter ejemplarizante: “donde estén escritos los nombres, apellidos, o oficios de las personas que en sus pueblos estuvieren denunciados por públicos excomulgados y la causa porque lo están y el día, mes y año en que se denunciaron, la cual esté colgada en la parte más publica de la iglesia, de suerte que todos la puedan leer bien y de ello reciban los tales excomulgados confusión y vergüenza y los otros fieles tomen ejemplo” (*Constituciones sinodales del priorato de Santiago de Uclés, nullius dioecesis*, o. c., libro VI, título XIII, capítulo I).

76 *Constituciones de don Diego Hurtado de Mendoza de buena memoria...*, o. c., XLIIIv.

77 F. ORTIZ DE SALCEDO, *Curia eclesiástica para secretarios de preladados...*, o. c., 252 infra.

78 *Constituciones sinodales del obispado que hizo, compiló y ordenó el ilustrísimo señor don Mateo de Burgos, obispo de la dicha ciudad. Mandáronse imprimir por el ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Pedro de Tapia, calificador del Consejo Supremo de la Inquisición, catedrático de Prima de Alcalá, obispo que ha sido de Segovia y ahora al presente obispo y señor de Sigüenza*, Zaragoza, Pedro Lanaja y Lamarca, 1647, libro V, título XIII, capítulo VIII. Otro ejemplo en las constituciones sinodales de Huesca: “Conformándonos con la loable y antiquísima costumbre de nuestro tribunal de absolver con reincidencia a los excomulgados para las Fiestas de Navidad, Semana Santa, Pascua de

3. EL APARTAMIENTO DE LOS EXCOMULGADOS “VITANDOS”

Otro de los efectos de la excomunión mayor era que el censurado debía ser apartado del trato con los miembros de la comunidad en la que vivía. Esto se hizo efectivo mediante un documento que se calificaba como “carta de participantes”. Su función era advertir a todas aquellas personas que tenían trato, o podían tenerlo, con quien había incurrido en la excomunión mayor de que si no la evitaban recaería sobre ellas la excomunión menor.

Como regla general, podemos decir que dicho apartamiento no sólo incumbía a quienes habían sido excomulgados *nominatim*, es decir, a los censurados mediante una sentencia o decreto judicial, sino también a los públicos “percusores” de clérigos si este hecho era conocido, esto es, “... cuando uno en presencia de muchos dio de palos a un clérigo, de tal manera que por ningún camino puede encubrir su hecho”⁷⁹. No se precisaba, sin embargo, el número de testigos, puesto que había que atender, entre otras cosas, a su calidad. En caso de que hubiese solamente uno no era necesario evitar al sujeto “porque esa percusión no es absolutamente notoria, sino solamente cierta para con estos y cierto y notorio *distinguntur realiter*”⁸⁰.

Para que la carta de participantes fuese efectiva debía comunicarse mediante las moniciones correspondientes:

“que ha de ser especial y tres veces. Y mucho menos vale la que es puesta por el delegado. Y cuando el juez denuncia alguno por descomulgado si la parte quiere que se dé contra los participantes halos de nombrar para se amonestar nombra-

Resurrección y Pentecostés, mandamos a nuestro vicario general y oficiales, que sin consentimiento de las partes levanten cualesquier censuras, desde la víspera de S. Tomás Apóstol hasta el domingo de Quasimodo, y desde la víspera de Pentecostés hasta el día de la Santísima Trinidad, que en días tan solemnes no han de estar privados los fieles de sufragios de nuestra Santa Madre Iglesia” (*Sínodo diocesano del obispado de Huesca, o. c.*, libro V, capítulo VI).

⁷⁹ D. MANERO, *Definiciones morales...*, o. c., 154. El concepto de excomulgados *vitandos* fue establecido en la disciplina moderna por la extravagante *Ad evitanda* del Concilio Constantiniense (1418). De este modo, frente al derecho antiguo, había que evitar solamente al excomulgado denunciado. Junto a este tipo de excomulgados tenemos también los “tolerados” o no vitandos, con quienes los demás fieles podían comunicarse en caso de que tuviesen necesidad o si había una causa grave (A. M. ORTIZ, *La doctrina jurídica...*, o. c.).

Los excomulgados vitandos eran los que aunque habían incurrido en excomunión no habían sido denunciados como tales (J. DONOSO, *Instituciones de Derecho canónico americano*, t. 2, Valparaíso, Imprenta y librería del Mercurio, 1848, 414). Ésto se impuso en la iglesia a partir de Martín V, de acuerdo con la normativa titulada *Ad evitanda scandala* (*ib.*, 414). Sin embargo, Jacques Eveillon recordaba que en el Concilio de Letrán convocado durante el papado de León X y en el de Basilea, así como en el concordato establecido entre este Papa y Francisco I se estableció que se debía excluir a todo el que hubiese cometido una falta notoria castigada con la excomunión. La notoriedad del hecho se oponía a la notoriedad de justicia (J. EVEILLON, *Traité des excommunications...*, o. c., 40).

⁸⁰ D. MANERO, *Definiciones morales...*, o. c., 155. Sobre esta cuestión *ib.*, 147 y s.

damente que no participen con él, so pena de excomunión que ponen ellos, haciendo lo contrario, pasado el término después que les fuere notificado”⁸¹.

Esto iba dirigido, concretamente, contra ciertos usos de las administraciones episcopales de la época que, por ejemplo, expedían cartas denunciatorias contra quienes no se confesaban en Pascua, en cuyo caso se realizaba una amonestación general para que ninguno “participase” con ellos. Estos documentos no eran válidos puesto que “... aquellas cartas no se dan contra aquel que el mismo juez descomulga sino contra los que la constitución sinodal descomulga”⁸².

En algunos casos, sabemos que en la publicación de las cartas de participantes el cura debía dirigirse explícitamente a las personas que tenían trato más directo con el excomulgado, citando incluso sus nombres. Obsérvese, además que en ocasiones, contraviniendo la legislación corriente, recaía sobre ellas la excomunión mayor, cosa que, por otro lado, también se observa en la documentación procedente de las diócesis extremeñas:

“... cuando se publiquen dichas letras reagradorias con dicha cláusula de participantes, se notifique y amoneste a dichas personas por el cura, o por el sacerdote que las publicare, nombrándolas por su propios nombres que no comuniquen ni hablen con el excomulgado así reagrado pasadas veinte y cuatro horas después de la notificación, las cuales les señalamos por tres términos, y el último por perentorio; que si pasado dicho tiempo comunicaren con el tal excomulgado incurran en la misma excomunión mayor. Y si el lugar fuere corto, podrá nombrar menos número de personas, y las que nombrare han de ser las que suelen tener más comunicación con el tal excomulgado reagrado, exceptuando las que permite la regla: *Lex humile, res ignorata necesse* y, si después de dicha amonestación y pasado dicho tiempo comunicaren con el tal excomulgado, incurran en la misma excomunión mayor y constando de ello los declararán por incursos en ella nuestro vicario general y oficial, guardando en todo la forma por Derecho dispuesta. Y, en caso que satisfecha parte fuere absuelto el principal excomulgado, puedan absolver los incursos por participación”⁸³.

En Badajoz, las constituciones del obispo Roís de Mendoza establecieron que en caso de que se suspendiese la excomunión durante un cierto tiempo, esto es, “ad tempus”, era necesario declarar a la persona de nuevo incurso en esta censura con el fin de que quienes tuviesen trato con ella incurriesen en la pena correspondiente⁸⁴.

81 M. DE AZPILCUETA, *Compendio y sumario...*, o. c., 281r.

82 *Ib.*, 281v.

83 *Constituciones sinodales del Obispado de Salamanca...*, o. c., libro V, título 10, capítulo XI.

84 *Constituciones promulgadas por el ilustrísimo, reverendísimo Roís y Mendoza...*, o. c., 248.

4. EL AGRAVAMIENTO DE LA EXCOMUNIÓN

La tolerancia tenía un límite que venía dictado por el tiempo que los excomulgados permanecían en su falta o la gravedad de ella. La rebeldía ante los mandamientos de la Iglesia implicaba la necesidad de proceder a la agravación de la censura. Esto se verificaba, particularmente, mediante el anatema. A este respecto, se precisaba que había dos excomuniones:

“Una es solemne y otra no. La solemne la pone el obispo con las solemnidades que dice el Derecho. La otra es sin aquellas ceremonias, aunque algunas veces se publica en la Iglesia, matando una vela y tocando una campanilla, para terror y espanto de los fieles”⁸⁵.

En algunos casos se establecían medidas para agravar aún más la situación de la persona anatematizada. En el arzobispado de Granada se ordenaba que el párroco debía avisar y amonestar al anatematizado para que saliese del pueblo o, en su caso, para que no abandonase su casa ni se comunicase con los fieles “... y si pasado un día no lo hiciere dé aviso de ello... a la justicia seglar para que se lo mande con pena y a la dicha justicia encargamos mucho por servicio de nuestro Señor”⁸⁶.

La anatematización seguía inmediatamente a la publicación de la excomunión y los párrocos eran los encargados de promulgarla⁸⁷.

Las ceremonias de la anatematización tenían un carácter terrible y ejemplarizante. Con ellas se evidenciaba que el alma del censurado era apartada de la Iglesia. Esto se manifiesta en la tónica de los documentos correspondientes como, por ejemplo, los utilizados en la diócesis de Salamanca en el siglo XVII. En efecto, el anatema debía ser anunciado:

85 L. VAN DER HAMMEN Y LEÓN, *Excomunión, censura sagrada de la Iglesia, lo que se debe temer, efectos prodigiosos que causa, castigo y milagros que ha hecho Dios contra los excomulgados que han menospreciado esta censura*, Granada, Francisco Sanchez, 1659, 7.

86 *Constituciones sinodales del arzobispado de Granada*, o. c., 227. Nuevamente se puede decir que en este caso las constituciones pacenses adoptaron idénticas medidas: “Cuando alguno fuere denunciado por excomulgado de anatema y participantes, mandamos al cura de su parroquia que el día que le denunciare, le avise y amoneste que salga del pueblo o que no salga de su casa; ni comunique con los fieles y, si pasado un día no lo hiciere, avise el cura a la justicia real para que se lo manden con penas temporales y a las dichas justicias encargamos mucho que por servicio de Dios así lo hagan y que, pues tienen tanto cuidado en evitar la pestilencia corporal de sus pueblos, le tengan en expeler de las almas la espiritual como más dañosa” (*Constituciones promulgadas por el ilustrísimo, reverendísimo Roís y Mendoza...*, o. c., 247).

87 El plazo que se daba para anatematizar a una persona era escaso, en la segunda mitad del siglo XVI era de seis días, de acuerdo con los documentos conservados en los provisoratos santiaguistas (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJOZ. Fondos Obispado, legajo 514, exp. nº 20394).

“... todos los domingos y fiestas de nueve lecciones continuamente a horas de misa y vísperas, repicando las campanas y matando las candelas en el agua y haciendo la solemnidad que la Iglesia nuestra Madre acostumbra y el Derecho en semejantes casos manda y los maldeciréis en la forma siguiente: *Venga sobre ellos la maldición de Dios todopoderoso, trino en personas y uno en esencia de santa María Virgen madre de Jesucristo nuestro redentor y de todos los santos y santas de la corte del cielo. Amén. Maldito sea el pan, vino, agua, carnes, pescados, frutas y otras cualesquier cosas que comieren y bebieren, la tierra que pisaren, bestias en que anduvieren y las armas que se armaren; huérfanos se vean sus hijos y viudas sus mujeres y anden mendigando de puerta en puerta y no hallen quien bien les haga, sino mucho mal y daño; avispas les entren y salgan por los ojos y narices, hasta que mueran como perros rabiando y, cuando en juicio fueren ante Dios nuestro señor, sean puestos y entregados con Judas el traidor en el profundo algo de los abismos. Y sacaréis la cruz alzada, vestida de religión, cantando el salmo *Deus Laudem meam ne tacueris*, etc. y las antifonas *media vita in morte sumus*, etc. y *revelabunt Coeli iniquitatem Judae*, etc. Y tiráis tres piedras hacia atrás en señal de la maldición que Dios nuestro Señor echó sobre las ciudades Sodoma y Gomorra y los caudillos Coré, Datán y Abirón, que los sorbió la tierra vivos por pecados que hicieron y esparciréis agua bendita por todas partes para espantar los demonios que así los tienen ligados y encadenados*”⁸⁸.

IV. CONCLUSIONES

Como hemos visto anteriormente, la excomunión fue un instrumento esencial del gobierno de los obispos y sus oficiales. Hasta principios del siglo XVII se utilizó frecuentemente en los procedimientos judiciales, costumbre que la normativa diocesana intentó frenar. El progresivo abandono de esta censura en las causas menores se evidencia en la documentación judicial de mediados del siglo XVII, tanto en el provisorato pacense como en la diócesis *nullius* de León, perteneciente a la Orden de Santiago, fenómeno que con toda probabilidad se dio en el resto de diócesis castellanas y que evidencia que las disposiciones tridentinas tardaron décadas en imponerse⁸⁹.

Por otro lado, en los procedimientos no se solía utilizar una disposición que podamos calificar como sentencia sino que se procedía a declarar la exco-

88 SALAMANCA, ARCHIVO DIOCESANO, Provisorato 31-206 1630. Carta de anatema emanada por Juan Fernández Ortiz, vicario de Alba.

89 Sobre el funcionamiento y las características de la justicia diocesana en el caso de Extremadura y particularmente en la diócesis *nullius* de León de la Orden de Santiago durante la Edad Moderna puede consultarse: F. L. RICO, *La documentación judicial eclesiástica en la Edad Moderna: estudio diplomático a partir de los fondos diocesanos*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2014.

munión, inmediatamente, en caso de que se incumpliesen los mandamientos de las autoridades diocesanas, cosa que se debía a que se se amenazaba sistemáticamente la excomunión *latae sententiae*. A falta de un estudio profundo de la documentación de otros archivos diocesanos, se puede decir que esta fue la práctica habitual de los provisos y vicarios generales, circunstancia que refleja la utilización de un procedimiento abreviado o rápido para saldar las cuestiones judiciales, si bien esto se podía complicar cuando había una oposición por parte de los afectados. En efecto, los mandamientos monitorios incluían sistemáticamente una cláusula de emplazamiento⁹⁰.

Finalmente, hemos de insistir en la importancia de estudiar la documentación diocesana de la Edad Moderna, tan poco frecuentada por los estudiosos del Derecho o la Diplomática, si bien el análisis de la normativa diocesana y la adopción de una perspectiva comparativa, como la adoptada en esta contribución, son particularmente sugestivas.

90 Remitimos a: F. L. RICO, *La documentación judicial...*, o. c.

RÉGIMEN JURÍDICO DEL FACTOR RELIGIOSO EN EE.UU.: TEORÍA Y PRAXIS RELATIVA A LOS MINISTROS DE CULTO Y LAS CONFESIONES

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

ISPE/GiDeCoG – Universidad Camilo José Cela¹

RESUMEN

El fin de este estudio es múltiple: dar a conocer el régimen jurídico estadounidense sobre el factor religioso, desmontándose parte de las confusiones que existen al respecto; exponer cómo se reconoce la personalidad jurídica y la capacidad de obrar en el Derecho estadounidense a los sujetos religiosos cualificados (ministros de culto y organizaciones religiosas); explicar cuáles son los principales litigios en los que se ven inmersos dichos sujetos, y cuál suele ser el régimen de responsabilidades al respecto.

Palabras clave: Estados Unidos de América (EE.UU.), Ordenamiento jurídico, factor religioso, clero, organizaciones religiosas, litigios.

ABSTRACT

This paper has a multiple purpose: to show the U.S. legal system for religious factor, fixing typical mistakes; to expose how to recognize the legal status (recognition & will) for religious subjects (religious ministers and organizations); to explain the main lawsuits and proceedings for these type of subjects, and which is the typical accountability for those trials.

Keywords: The United States of America (U.S.), Legal System, religious factor, clergy, religious organizations, lawsuits and proceedings, accountability.

¹ Investigación realizada en el seno de GiDeCoG-UCJC, y respaldada por ELLSP-DePaul Univ., LAS Baylor Univ., Dpto. Historia del Derecho UNED, 6ID-EAE, RIMA-UPC y Wizner & co.

I. PRESENTACIÓN

Los temas tratados en este estudio (e.g. personalidad, capacidad y responsabilidad jurídica), acerca del régimen jurídico del factor religioso en los *Estados Unidos de América* (EE.UU.), se corresponden con la regulación de desarrollo del iuseclesiasticismo estadounidense o *American Civil Church Law* (ACCL)². En este caso, se presta especial atención a los sujetos religiosos cualificados, conforme a las reglas generales sobre la materia –sin pretensión de exhaustividad–. Luego, la delimitación del estudio es la que sigue: a) materialmente, se centra la atención en la regulación acerca del clero (e.g. reverendos, pastores, sacerdotes) y las organizaciones religiosas (e.g. corporaciones, asociaciones, fundaciones); b) espacio-temporalmente, se restringe el estudio a la regulación de alcance doméstico, con especial atención a la generada durante las Administraciones Clinton y W. Bush –como ejemplo de polos que pueden llegar a tocarse–.

II. RÉGIMEN JURÍDICO DE SUBJETIVIDAD

1. RECONOCIMIENTO DE PERSONALIDAD Y CAPACIDAD

En el Ordenamiento estadounidense, se reconocen como conceptos jurídicos válidos, con un *status* propio, los términos *clergy/clergyman* [clérigo/religioso] y *church* [iglesia/ organización religiosa]. Con el primero, se identifica al líder religioso, y con el segundo, la organización. Tanto en la jurisprudencia (sobre todo de las *Cortes de Apelación o Segunda Instancia*), como en las compilaciones normativas, *The Uniform Rules of Evidence* [las reglas uniformes de

2 Principal bibliografía en inglés (por orden de impacto de las obras): C. ZOLLMANN, *American Church Law*, St. Paul, West Publishing Co., 1933; A.P. STOKES, *Church and State in the United States* (vol. I-III), New York, Harper & Row., 1950. L. PFEFFER, *Church, State and Freedom*, Boston, The Beacon Press, 1967. ID., *Creeeds in competition: A creative force in American culture*, New York, Harper & Row., 1958; J. LEGLER, *The Two Sovereignities. A study of the relationship between Church and State*, New York, Philosophical Library, 1952; J. M. DAWSON, *America's Way of Church, State, and Society*, New York, MacMillan, 1953; J. WOOD (ed.), *Church and State in Scripture. History and Constitutional Law*, Waco, Baylor University Press, 1958; ID., *Church and State*, Waco, Baylor University Press, 1961; L. F. MANNING, *The Law of Church-State Relations in a Nutshell*, St. Paul, West Publishing Co., 1981. En español: A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Estado y religión de acuerdo con los EE.UU.*, Saarbrücken, EAE, 2012; ID., *Derecho Eclesiástico Global*, Madrid, Delta, 2011; ID., *Estudios de cultura política-jurídica: de la tolerancia a la libertad y su cuarentena actual*, Madrid, Delta, 2010; ID., *La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense* (3 Vols.), Madrid, Delta, 2008-13; ID., *Manual de Sociología Jurídica Estadounidense*, Madrid, Delta, 2009; M. GONZÁLEZ – A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *RIDE. Regulación Iberoamericana de Derecho Eclesiástico*, Madrid, Delta, 2011; ID., *Derecho Eclesiástico de las Américas*, Madrid, Delta, 2009.

evidencia –ley de enjuiciamiento civil y penal–] y *The Internal Revenue Code* [el código de recaudación interna –código de Derecho financiero y tributario–], se tipifican estos términos, con sus sinónimos genéricos y específicos³.

En cuanto a su *status*, debido a su labor espiritual y social, tienen reconocidos una serie de privilegios:

A. Privilegios e inmunidades del clero: pese a las restricciones históricas, que datan incluso desde los primeros años de los EE.UU. (e.g. abolición de beneficios del clero por el Congreso en 1790), en la actualidad, el clero aún goza de las siguientes prerrogativas⁴:

Exención de impuestos (IRS): de ingresos, no teniendo que realizarse en muchos casos la declaración –correspondiéndole a la iglesia; de la vivienda – *idem*; etc.

Exención de deberes públicos: de ser jurado en un juicio⁵; del servicio militar⁶, etc.

Privilegios de trato por la Administración: ventajas penitenciarias⁷, prioridad con el servicio de inmigración⁸, etc.

Facultades de prestación de servicios: para celebrar matrimonios⁹, bautizos, etc.

3 En el *U.S. Code*, *The Uniform Rules of Evidence* [las reglas uniformes de evidencia] y *The Internal Revenue Code* [el código de recaudación interna], reconocen como sinónimos genéricos de *clergy* [religioso], los términos *minister* [ministro] y *pastor* [pastor], distinguiendo, eso sí, que el ministro de culto es cualquiera que haya sido ordenado o acreditado, mientras que el pastor, es el responsable local de una iglesia; y como específicos, cabe enunciarse *priest* [padre católico], *rabbi* [rabino judío], *imam* [imán musulmán], etc. Las iglesias, de igual manera, poseen sus sinónimos genéricos, como *religious institutions/organizations* [instituciones/organizaciones religiosas] –aunque de carácter expansivo, pues también comprenden hospitales o colegios religiosos; y los específicos, como *parish* [parroquia católica y protestante de la línea principal], *congregation* [congregación protestante evangélica], etc.

4 Para la realización de algunas de estas prerrogativas, algunos Estados piden además, que el religioso solicite una licencia, esté inscrito en un Registro público especial e informe de actuaciones.

5 El clero está excusado en muchos Estados (e.g. *Hawaii Revised Statutes –612-6, Exempt when, 1987*) y en los que no lo está, basta con que pida su recusación por diversas causas: prejuicios y/o familiaridad con los hechos y las partes.

6 Tanto el clero como los estudiantes de teología reciben un trato especial, pues aunque la *Selective Service Act*, les obliga a registrarse, no son luego llamados a filas.

7 Tanto el clero como el preso, no pueden ser obligados a desvelar el contenido de sus conversaciones (e.g. *Alabama Rules of Evidence, Rule 505, Communications to clergymen*).

8 De acuerdo con la *Religious Workers Act of 2000*.

9 Hay Estados que exigen al clero disponer de una licencia y comunicar las actuaciones (e.g. *Alabama Code – 30-1-7, Persons authorized to solemnize marriages, 1988*).

B. Privilegios e inmunidades de las organizaciones religiosas:

Ventajas en urbanismo (*Zoning Law & Building Codes* [Derecho urbanístico y códigos de construcción]): puede impedirse el establecimiento de licorerías a menos de dos manzanas de una iglesia. Cabe también prohibir la apertura en domingo de bares y licorerías. La cesión de terrenos para la edificación de lugares de culto –pero el propietario no sería la iglesia, sino la comunidad local; etc.

Ventajas fiscales: las propiedades eclesiásticas están exentas o tributan a precios distintos de mercado; las donaciones a las iglesias tienen beneficios fiscales; etc.

Ventajas de trato con la Administración: debido a su labor de asistencia y promoción social, puede solicitarse ayudas públicas –no importa si la organización es religiosa o no, sino la labor que realiza; puede disponerse de propiedades públicas para sus servicios –en algunos casos, siendo necesario pagar un alquiler mínimo; puede mostrarse símbolos propios en espacios públicos –ya que muchos de estos símbolos poseen un valor secular; puede distribuirse literatura religiosa en espacios públicos y aceras –siempre y cuando se respete el orden público; puede recibirse asistencia legal gratuita por parte de la Fiscalía (a través de *The First Freedom Project*); etc.

2. VÍAS DE FUNCIONAMIENTO

Para iniciar el abordaje de la cuestión, el ACCL ofrece diversas posibilidades, siendo las principales y más recomendadas por los despachos especializados (e.g. *RJ&L Religious Institutions Group*), la vía *ex novo* y la de *tracto sucesivo* (basada en la *Ecclesiastical Corporation Sole*)¹⁰.

A. Régimen *ex novo*: como ya advirtiera Marx, *lo atractivo del protestantismo* –como macrovariedad religiosa dominante en los EE.UU.–, *es que cada persona común puede ser ministro de culto e iglesia*. Luego, por esta vía, bastaría con constituir una entidad, que fuera reconocida como organización religiosa por un organismo público, y a sí mismo (al sujeto que constituye la entidad), como su representante legal o como su empleado (de acuerdo con la *Self-Employment Contributions Act* y la *Federal Insurance Contributions*

¹⁰ Entre las diversas formas legales adoptadas por las iglesias en los EE.UU., cabe distinguirse hasta una docena de opciones, desde las tradicionales ofrecidas por la vía del *Ecclesiastical Corporation Sole* [Fuero de corporación eclesiástica], hasta las más recientes, como aquellas bajo el régimen de la *Revised Model Nonprofit Corporation Act* [Ley del modelo revisado para corporaciones sin ánimo de lucro].

Act). La mejor forma de lograr dicho reconocimiento es mediante el *Internal Revenue Service* [Servicio de recaudación interna] (IRS). Para obtener el reconocimiento del IRS, como iglesia y religioso, sólo es necesario solicitarlo por escrito en una carta, tramitar anualmente el *Formulario 990* o el *990-EZ*, y cumplir los requisitos tipificados en la *secc. 501(c)(3) del IRC*¹¹ (e.g. ser una organización sin ánimo de lucro, con actividades de caridad, etc.), y última-mente, además, se exige no haber hecho campaña contra ningún candidato político.

Preceptos del IRC sobre clero e iglesia¹²: I.R.C. § 79 Exemption of Church Plans from Limitations on Group Term Life Insurance. I.R.C. §74(b) Certain Exceptions for Prizes and Awards in Recognition of Religious Achievement. I.R.C. § 107 Rental Value of Parsonages. I.R.C. § 170(b)(1)(A) Limitations on Charitable Contributions to a Church. I.R.C. § 170(f)(6) Disallowance of Charitable Contribution Deductions. I.R.C. § 401(a)(9)(C)(iv) Church Plan Exception to Required Distributions for Qualified Pension, Profit-Sharing and Stock Bonus Plans. I.R.C. § 402(g)(7)(B) Special Rules for Certain Organizations Regarding Limitations On Exclusion for Elective Referral. I.R.C. § 403(b) Taxability of Beneficiary Under Annuity Purchase by §501(c)(3) Organization. I.R.C. § 404(a)(10) Contributions By Certain Ministers to Retirement Income Accounts. I.R.C. § 410(c)(1)(B) Application of Participation Standards to Certain Plans. I.R.C. § 410(d)(1)&(2) Election By Church to Have Participation, Vesting, Funding, etc. Provisions Apply. I.R.C. § 411(e)(1)(B) Application of Vesting Standards to Certain Plans. I.R.C. § 412(h)(4) Exceptions to Minimum Funding Standards. I.R.C. § 414(e) Church Plan Defined. I.R.C. § 414(p)(11) Church Plan Payments Classified as Qualified Domestic Relations Order. I.R.C. § 414(q)(9) Highly Compensated Employee Definition. I.R.C. § 415(c)(7) Special Rules for Church Plans on Limitations for Defined Contribution Plans. I.R.C. §§ 501(c)(3), (d) Exemption from Taxation for Religious Organizations. I.R.C. § 501(h)(5) Disqualified Organizations Expenditures by Public Charities to Influence Legislation. I.R.C. § 501(i) Prohibition of Discrimination by Certain Social Clubs. I.R.C. § 501(m)(3)(D) Certain Organizations Providing Commercial-Type Insurance Not Exempt from Tax. I.R.C. §§ 508(a), (c) Exceptions to Special Rules with Respect to 501(c)(3) Organizations. I.R.C. § 509(a)(1) Churches and Religious Organizations Are Not Private Foundations. I.R.C. § 512(b)(12) Specific Church Deduction for Unrelated Business Taxable Income. I.R.C. § 514(b)(3)(E) Special Rule for Churches When Land is Acquired for Exempt use Within 10 Years. I.R.C. §§ 530(b)(4)(A)(i), (b)(4)(A)(ii) Coverdell Education Savings Account Application to

11 Complementariamente, para saber cómo era el sistema antes de 1970, cf. B. J. COUGHLIN, *Church and State in Social Welfare*, Columbia University Press, New York, 1965. C. ZOLLMANN, *American Church Law*, St. Paul, West Publishing Co., 1933.

12 Cf. *Título 26 del U.S. Code*. Complementariamente, para *clero* cf. *Títulos 20, 22, 39 y 50 del U.S. Code*; para *iglesia* cf. *Títulos 11, 20, 21 y 29 del U.S. Code*.

Religious Schools. I.R.C. §642(c)(2)(B) Deductions Paid or Permanently Set Aside for Charitable (including religious) Purposes. I.R.C. § 999(b)(3)(iii) Participation In or Cooperation With an International Boycott. I.R.C. § 1402(a)(8) Tax on Self-Employment Income for Ministers of a Church Members of a Religious Order. I.R.C. §§ 1402(a)(14), (j) Church Employee Income Special Rules. I.R.C. §§ 1402(c)(4),(e),(g) Self-Employment Income Definitions and Exemptions For Churches, Ministers, Members of Religious Order. I.R.C. §2011(d) Credit for State Tax Deaths and Additional Limitations for Cases Religious Uses Under §2055. I.R.C. § 2014(f) Credit for Foreign Tax Deaths and Additional Limitations for Cases Religious Uses Under §2055

I.R.C. § 2053 Estate Tax Deduction for Death Taxes on Gifts to Churches, If Tax Savings Given to Churches. I.R.C. § 2055 Estate Tax Deduction for Religious Gifts. I.R.C. § 2106 Estate Tax Deduction for Religious Gifts by Non-Resident Decedents. I.R.C. § 2522 Gift Tax Deduction for Religious Gifts. I.R.C. §§ 3121(b)(8)(A), (b)(8)(B) Employment Definitions For Calculating Employment Tax, Does not Include Ministers, etc. I.R.C. § 3121(w) Federal Insurance Contributions Act; Exemption of Churches and Qualified Church-Controlled Organizations. I.R.C. § 3127 Exclusion of Religious Organizations and Employees from Social Security Tax Where Religious Tenants are in Opposition to Government Provided Benefits. I.R.C. § 3306 Religious Service Overseas Exempted from Employment Definition. I.R.C. §§ 3309(b)(1), (b)(2) State Law Coverage of Services Performed for Non-Profit Organizations or Governmental Entities. I.R.C. § 3401(a)(9) Exclusion of Duly Ordained, Commissioned, or Licensed Minister of a Church from Wage Definition for Employment Tax Purposes. I.R.C. § 4980B(d) Church Plans Excluded for Failure to Satisfy Continuation Coverage Requirements of Group Health Plans. I.R.C. §§ 4980D(b), (c)(2)(B) Failure to Meet Certain Group Health Plan Requirements. I.R.C. § 4980F(f)(2)(B) Church Plan Excluded From Tax Imposed for Failure of Applicable Plans Reducing Benefits Accruals to Satisfy Notice Requirements. I.R.C. § 5122(c) Occupational Tax, Limited Retailer Definition Includes Church. I.R.C. § 6033(a)(3)(A)(i) Returns Required to Be Filed by Exempt Organizations. I.R.C. § 6043(b)(1) Exempt Organization Return Requirements Following Liquidation, etc. I.R.C. § 6057(c) Annual Registration Concerning Pension Plans Including Church Plans. I.R.C. § 6115 Value of Intangible Religious Services Received in Exchange for Contribution Does not Reduce Charitable Contribution Deduction. I.R.C. § 7611 Restrictions on Church Tax Inquiries and Examination. I.R.C. § 7701(a)(19) (v) Definitions of Savings and Loan Association Included if 60 Percent of the Total Asset is Loans Primarily for church Purposes. I.R.C. § 7702(j) Certain Church Self-Funded Death-Benefit Plans Treated As Life Insurance. I.R.C. § 9802(c) Special Rules for Church Plans Regarding Prohibiting Discrimination Against Individuals and Beneficiaries Based on Health Status; et al.

B. Régimen de tracto sucesivo: es la vía más recurrente, pues se aprovecha la

estructura y trayectoria consolidada de familias confesionales, donde existe un sistema tasado de formación y acreditación interna, pudiendo llevarse a cabo por ordenación, como comisionado o bajo licencia, según se trata de una iglesia o una congregación.

Proceso de selección de clero por las iglesias (e.g. católica, ortodoxa, anglicana): lo habitual es que el candidato, primero se forme en los seminarios correspondientes, y luego sea seleccionado por la jerarquía de su organización para encargarse de una delegación local.

Proceso de selección de clero por las congregaciones (e.g. bautista, metodistas): normalmente, suele ser la congregación la que oferta el puesto y elige al candidato.

A este respecto, las disputas que puedan surgir de la selección del candidato, no suelen ser admitidas por los tribunales civiles; otra cosa es, las posibles responsabilidades derivadas de la elección del candidato y sus actuaciones, cuestiones que sí entran a ser conocidas por los jueces. Como última regla general al respecto, lo habitual es que la relación entre el religioso y la iglesia sea por vía contractual, por lo que se aplica la teoría general de los contratos, eso sí, observándose las especialidades de la materia.

III. LITIGIOS, RESPONSABILIDADES E INDEMNIZACIONES

Desde mediados de la década de 1810, surge la *Church Autonomy* [doctrina de la autonomía religiosa], lo que supone un cierto distanciamiento del poder civil respecto del religioso. Los tribunales civiles, en aplicación estricta de las cláusulas de la *Primera Enmienda*, renuncian a conocer de las disputas internas eclesiásticas y de los litigios planteados contra las organizaciones religiosas, sustentándose en la figura de la *Charitable immunity* [inmunidad caritativa] –se trata de un privilegio cuyo origen se remonta al Derecho medieval¹³. Esta situación perdura hasta la década de 1940, comenzando a variar cuando algunos tribunales estatales emprenden un cierto cuestionamiento de los fundamentos de dicho privilegio. A finales de la década de 1970, con el pistoletazo de salida del *caso Barr* y otros análogos, los tribunales empiezan a flexibilizar los criterios de admisión de causas contra el clero y las iglesias¹⁴.

13 Cuatro son las teorías que lo sustentan y que han sido desmontadas progresivamente por los tribunales estadounidenses: C. MAZUR – R. BULLIS, *Legal Guide for Day-to-Day Church Matters. A Handbook for Pastors and Church Members*, Cleveland, The Pilgrim Press, 2003, 3 ss.

14 Para poder estudiar dicha evolución y reciente tendencia, es necesario recurrir a las decisiones de Cortes de Apelación Estatales y alguna del Federal, pero aún queda tiempo para que el Tribunal Supremo de EE.UU. (TSEU) entre a casar la materia.

A raíz del caso *Barr v. United Methodist Church* (90 Cal. App. 3rd 259, 1979) y demás jurisprudencia continuadora de la tendencia (*Chellew v. Hope Lutheran Church* 1980, *Frank Tyler Allen v. Presbyterian Housing Program, Inc* 1982, *Bozeman Deaconess Foundation v. Yellowstone Conference of the United Methodist Church* 1981, *Minor v. Southern Baptist Convention* 1981), de este modo, arranca una normalización (por aceptación como condición general y ordinaria), de la admisión de litigios frente al clero y las iglesias (más otros entes dependientes sin ánimo de lucro), pudiéndose exigir responsabilidades e indemnizaciones, cada vez más copiosas, obligando en consecuencia a tener que contratar seguros¹⁵.

Litigios eclesiasticistas más relevantes/Lawsuits (causas de disputas civiles y/o pleitos penales)

A. *Litigios en contra del clero y las iglesias*

1. *Fraud* (fraude, estafa, defraudación)
2. *Defamation* (difamación e injurias)
3. *Negligence* (negligencia)
 - Común: *own liability* (responsabilidad propia)
 - Especial: *clergy malpractice* (malpráctica clerical)
- * *Regla de imputación: vicarious liability & respondent superior* (responsabilidad del vicario y respuesta del superior)
4. *Abuse* (abuso)
 - *Child abuse* (abuso infantil y personas vulnerables)
 - *Sexual misconduct & sexual harassment* (conducta sexual indebida y acoso sexual)
 - *Brainwashing* (lavado de cerebro/pseudoconversión)

B. *Litigios a favor del clero y las iglesias*

1. *Religious Discrimination* (discriminación religiosa): *education, employment, housing, landing, public acomodation, public facilities* (educación, empleo, vivienda, urbanismo, asistencia pública y facilidades)
2. *Religious Bias Crimes* (delitos religiosos): *crimes against persons and property based on religion* (delitos contra personas y propiedad de carácter religioso).

15 Cf. E. M. GAFFNEY, *Ascending Liability in Religious and Other Nonprofit Organizations*, Macon, Mercer University Press, 1984.

3. *Protecting Religious Freedom* (protección de la libertad religiosa):
religious land use, institutionalized persons (uso religioso del
 suelo, personas institucionalizadas/bajo supervisión institucional)

Para compensar el posible desequilibrio financiero de las iglesias y sus entes dependientes, en la década de 1990, los tribunales, igualmente, comenzaron a admitir la posibilidad de recepción de fondos públicos por parte de las iglesias, para el desempeño de funciones sociales (educativas, sanitarias, etc.) y mejora del bienestar general. Ello explica la constitución y consolidación de las *Faith-based initiatives* (vid. supra), programa directamente dependiente de la *Casa Blanca*, y cuya significación y alcance se expone a reglón seguido.

IV. ESTUDIO DE CASO: ORGANIZACIONES E INICIATIVAS DE BASE
 COMUNITARIA Y DE FE (*FAITH-BASED & COMMUNITY ORGANI-
 ZATIONS/INICIATIVES - FBOS*)

Como inciso preliminar de la cuestión, únicamente, se desea prevenir al lector de la lógica por la que en los EE.UU., debido a su comprensión secular de la religión, entonces, su regulación al respecto, es compilada en su mayoría en el *Título 42* del *U.S. Code*, pues atañe principalmente a la *Salud y Bienestar Público* —en la más pura tradición del *Social Gospel* [evangelismo social —versión protestante de la *doctrina social* católica—]. Así se constata del listado de más de cien actividades que en tal sentido vienen desarrollando el clero, los religiosos, las iglesias y sus entes dependientes, de entre las que se destacan las siguientes¹⁶: A.- Actividades y servicios (e.g. servicios de adopción, orfanatos, centros de acogida de menores, asistencia de madres solteras, programas de apoyo a jubilados, centros de recreo juvenil, centros de recreo de mayores, centros de retiros espirituales, clínicas de salud, servicios de apoyo al inmigrante, fondos de caridad, santuarios, programas de rehabilitación, programas de apoyo psicológico, programas de alimentación a indigentes); B.- Organizaciones y actividades patrocinadas (e.g. escuelas de enfermería, colegios de educación elemental, institutos de educación secundaria, escuelas bíblicas, seminarios teológicos, universidades, fundaciones de educación, centros de convenciones, cursos de estudio en casa, seminarios públicos, centros de meditación, librerías, archivos, bibliotecas, editoriales —de libros de religión y educación—); C.- Bienes y productos ofrecidos por las iglesias (e.g. libros, revistas, documentales,

16 Listado basado en el informe MASSAD, *Empirical Research Coordinator for Church-State Studies at DePaul University* [Coordinador de estudios empíricos de iglesia-Estado de la Universidad de DePaul], Chicago, 1991.

programas de radio, programas de televisión, blogs, webs); D.- Actividades recreativas y sociales (e.g. grupos de teatro, clubes de hombres, clubes de mujeres, centros de juventud, centros de mayores/jubilados, campamentos de verano, zonas de picnic/merenderos, parques infantiles, bazares, clubes sociales, clubes de solteros); D.- Organizaciones afiliadas (e.g. granjas, tiendas de objetos religiosos, conventos, monasterios, cementerios, servicios de inspección y certificación de comida *-kosher-*, programas de mutuas aseguradoras).

En términos generales, la política social de las Administraciones W. Bush –como ya se mencionara– es heredera del impulso intervencionista federal de los programas iniciados por Clinton (e.g. *Charitable choice*, *International Religious Freedom Monitoring*, *No child left behind*, etc.)¹⁷, sólo que con un sesgo discursivo neoconservador¹⁸. En términos más específicos, ello aclara la paradoxología manifiesta en torno a las políticas públicas de W. Bush, pues pese a tratarse de un republicano y evangélico converso, sus programas federales de intervención comunitaria, en realidad, son vías de financiación de *Faith-based & Community Organizations/Iniciatives* [organizaciones/iniciativas basadas en la fe y (el servicio a) la comunidad] (FBOs). Con esta denominación eufemística, se está haciendo referencia a las organizaciones e iniciativas religiosas, especialmente, a aquellas variedades surgidas del último despertar religioso (frente a las *well-established*)¹⁹, y cuyos fieles conforman buena parte de la base electoral de W. Bush.

17 Como se ha mencionado con anterioridad, los programas de *organizaciones basadas en la fe* de W. Bush, parten de la *Welfare Reform* [reforma del Estado de bienestar] de las Administraciones Clinton, a través de la *Charitable Choice* (implantada por leyes como *The Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996*, así como, programas del tipo de *Temporary Assistance to Needy Families*, *Community Services Block Grant*, etc.). La diferencia estriba en que, mientras el objetivo inicial de la primera etapa de las políticas públicas de Clinton, se pretendía dotar de fondos públicos a las ONGs –haciendo la competencia excluyente a las iglesias–, con W. Bush, se eliminan las restricciones tradicionales, al acceso a fondos públicos, para las organizaciones de fe con actividades de promoción comunitaria. Cf. D. DAVIS – B. HANKINS (eds.), *Welfare reform & Faith-based organizations*, Waco, Baylor University Press, 1999. G. C. EDWARDS, *Governing by campaigning. The politics of the Bush Presidency*, New York, Pearson, 2007.

18 Cf. A. SÁNCHEZ-BAYÓN, “Revitalizaciones religiosas postmodernas en América y sus riesgos para la democracia y los derechos humanos”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel*, 11 (2006), 1-23. ID., “Comunicación y Geopolítica estadounidense actual: de IRFA al Choque de Civilizaciones”, en *Historia y Comunicación Social*, 11, (2006), 173-198; ID., “Idiosincrasia de la identidad nacional y del modelo socio-cultural estadounidense según el influjo de sus elites político-jurídicas (a vueltas con la religión civil)”, en *Las Actas del VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: Democracia y Buen Gobierno* (2005), 265-281.

19 Por *faith groups* [grupos de fe], se entienden aquellas variedades religiosa más recientes e informales, surgidas del último despertar religioso en 1960’s. Dicha terminología se adopta en oposición a las *well-established religious denominations* [confesiones religiosas bien establecidas], que refiere al resto de organizaciones religiosas.

Formuladas las debidas aclaraciones preventivas y contextualizadoras, a continuación, se procede a una breve y expeditiva presentación de las FBOs, abordándose cuestiones como: a) ¿en qué consiste y qué relación se tiene con la *Casa Blanca*?; b) ¿qué regulación le atañe?; c) polémicas y aporías.

Significado y alcance: se trata de un conjunto de programas de actuación social, calificado por el propio Presidente W. Bush como “una de mis más importantes iniciativas (...) para ensalzar la gran compasión estadounidense, mediante unos EE.UU. con un corazón, un alma, y una conciencia al mismo tiempo”²⁰. Partiendo de la reforma del Estado de bienestar iniciada por Clinton con el conjunto de programas *Charitable choice*, el Presidente W. Bush, recondujo las ayudas previstas, incrementándolas, y donándolas a organizaciones locales basadas en la fe y el servicio comunitario –bajo la excusa de acercar la Administración al ciudadano, sin necesidad de niveles intermedios, evitándose así un excesivo papeleo, el goteo de fondos, etc. Para vertebrar el sistema, el Presidente W.BUSH, en el año 2001 nombra como *Director de la Oficina de la Casa Blanca para FBOs* a J. Towey –sustituido en 2006 por J.F. HEIN, quién además ocupa el cargo de Vicesecretario del Presidente–, sirviendo de enlace con unos ciento cincuenta programas en curso de otros Departamentos (e.g. Agricultura, Comercio, Educación, Salud y Servicios Sociales, Vivienda y Desarrollo Urbanístico, Justicia, Trabajo, Asuntos de Veteranos, Administración de Pequeños Negocios, etc.), y gestionando la concesión de más de mil programas de ayudas y becas (con un presupuesto de cientos de millones de dólares). Todas estas ayudas están abiertas a la solicitud de cualquier organización con actividades de promoción social y bienestar general (e.g. caridad, educación, salud, ayuda a minusválidos). No hay fondos exclusivos para las organizaciones basadas en la fe –salvo pequeños programas algo más específicos, como *Compassion Capital Fund* [Fondo de capitales para la compasión]–, sino que todas las ayudas están abiertas a cualquier organización y/o iniciativa con vocación de ayuda a los demás y contribución al bien común. La fiscalización de las ayudas concedidas se realiza a través de un procedimiento de cinco pasos:

- *Informes financieros:* se exige cumplimentar el *Standard Form 269* [formulario tipo 269], que asegura estar al corriente de los pagos tributarios y de la adecuada situación financiera.
- *Copatrocinio:* no es un requisito obligatorio para todas las ayudas, pero sí bastante frecuente. Consiste en pedir datos de las otras organizaciones que también contribuyen a financiar el proyecto.

20 Cf. AA. VV., *Guidance to Faith-based and Community Organizations on Partnering with the Federal Government*, Washington, White House, 2001, 2.

- *Custodia de documentación*: se pide al receptor de la ayuda, que guarde la documentación presentada, así como las facturas de los gastos, durante un periodo aproximado de tres años (e.g. si se recibe la ayuda en 2003, hasta 2006, entonces, es necesario guardar la documentación hasta 2009).
- *Notificación periódica*: mientras se reciba la ayuda, existe el deber de informar periódicamente, en los plazos fijados para cada convocatoria, dando detalle de la evolución del proyecto, con sus gastos, sus resultados, etc.
- *Auditoría*: por la recepción de los fondos públicos, la Administración se reserva el derecho de auditoría. Normalmente, para fondos inferiores a 500.000 dólares, se suele permitir la auto-auditoría de la organización receptora de la ayuda; para más de 500.000, habitualmente, se solicita a la organización que contrate a un auditor externo; para cuantías mayores, es la propia Administración la que audita.

Regulación: ésta es normativa de desarrollo de rango diverso, ya que comprende desde Órdenes/Decretos Ejecutivos Presidenciales, pasando por Leyes Parlamentarias y Reglamentos Departamentales/Ministeriales, hasta Órdenes de Agencias autónomas.

- *Executive Orders* [Órdenes/Decretos Ejecutivos Presidenciales] (E.O.): E.O. 13397, para la creación de un nuevo centro para FBOs en el Departamento de Seguridad Nacional (7 de marzo de 2006); E.O. 13280, para exigir una igual protección para FBOs (12 de diciembre de 2002); E.O. 13199, para la creación de la Oficina de la Casa Blanca para FBOs (29 de enero de 2001); E.O. 13198, para la creación de cinco centros para FBOs (29 de enero de 2001); etc.
- *Public Acts/Bills* [Leyes orgánicas y ordinarias]: *Charity Aid, Recovery, and Empowerment Act of 2002* [Ley de ayuda a la caridad, la recuperación y su vinculatoriedad]; *Savings for Working Families Act of 2002* [Ley de ahorros para las familias trabajadoras]; etc.
- *Final Rules* [Reglamentos Departamentales/Ministeriales] (F.R.): a) F.R. del Departamento de Educación: *Participation in Education Department Programs by Religious Organizations; Providing for Equal Treatment of All Education Program Participants* [Programas de participación en educación por las organizaciones religiosas; dándose un tratamiento igualitario a todos los participantes en los programas de educación] (4 de junio de 2004); b) F.R. del Departamento de Asuntos de Veteranos: *Homeless Providers Grant and Per Diem Program; religious organizations* [Ayudas proporcionadas a los sintecho

y programas diarios (de asistencia)] (8 de junio de 2004); c) F.R. del Departamento de Agricultura: *Equal opportunity for religious organizations* [igualdad de oportunidades para las organizaciones religiosas] (9 de julio de 2004); etc.

Polémicas y aporías: resulta de dudosa constitucionalidad el uso que a veces se ha hecho de los fondos concedidos, para actividades próximas al proselitismo (e.g. campañas de salvación de almas y de abstinencia sexual); al mantenimiento religioso (e.g. rezos por el bienestar general); etc. Incluso, se ha llegado a aplicar estos fondos para financiar la contratación de los seguros de responsabilidad civil, tal y como se expone a continuación.

V. SEGUROS ECLESIASTICOS

Cuando se habla de seguros en el ámbito eclesiástico, ya no se hace referencia a los tradicionales seguros contra incendios, robos o desastres naturales, que meramente protegían las propiedades. Hoy en día, con la decadencia de la doctrina de autonomía religiosa y la pérdida del privilegio de caridad —ambas figuras eran el escudo judicial del clero y las iglesias frente a posibles reclamaciones de propios y terceros ante los tribunales civiles—, entonces, para poder desarrollar sus actividades sociales con cierta normalidad, resulta necesario destinar parte del presupuesto a la contratación de un seguro de responsabilidad civil. Dicho seguro, viene a cubrir casi todos los tipos y causas que se abordan con inmediatez (vid. *supra*), facilitando la cobertura jurídica debida que necesite el asegurado y llegando a pagar por éste la indemnización pertinente, si se diera el caso.

Los contratos de seguros más atractivos, son los de las mutuas de las iglesias aseguradas de una misma familia confesional (e.g. *Church Mutual Insurance Co.*, *Brotherhood Mutual*). En otro caso, es necesario buscar aquel seguro que ofrezca la cobertura más amplia y con cuotas asumibles. Tal y como está el mundo actuarial, resulta prácticamente imposible lograr un contrato donde ambas partes negocien cada una de las cláusulas, pero sí existen una serie de cláusulas tipo que todo seguro debe contemplar: a) *provide full cooperation in the defense* [dar plena cooperación para la defensa]; b) *provide timely notice* [dar constancia periódica]; c) *duty to defend the insured* [obligación de defender al asegurado]; d) *legal demonstration of liability* [demostración jurídica de la responsabilidad]; etc.

- a) *Plena cooperación:* el asegurado está obligado a colaborar en la investigación y defensa del caso, debiendo incluso permitir la consulta de

documentos internos, si fuera preciso. La obstaculización en dicho sentido, libera a la compañía de seguros de sus obligaciones.

- b) *Constancia periódica*: la parte asegurada ha de notificar periódicamente acerca de aquellos hechos que podría considerarse posible causa de litigio.
- c) *Obligación de defensa*: la aseguradora, antes de indemnizar, tiene el deber de proveer de la mejor defensa posible al indemnizado –pues la credibilidad de su asegurado es muy importante. Los tribunales, suelen interpretar de forma favorable al asegurado la cobertura del contrato, pues sólo quedan excluidas de protección aquellas causas que se indican expresamente (e.g. *Evangelical Lutheran Church in America v. Atlantic Mutual Insurance, Co.* (169 F. 3rd 947, 5th Cir. 1999).
- d) *Demostración jurídica*: la aseguradora sólo ha de responder cuando el daño causado no sea por un acto deliberado y posea causa legal suficiente.

VI. LITIGIOS EN CONTRA DEL CLERO Y LAS IGLESIAS

1. ACUSACIONES MÁS FRECUENTES

Se contemplan en este epígrafe los ejemplos más representativos y arraigados de *tort* o litigios civiles derivados de ilícito²¹ –que alguno puede, por su gravedad y alcance social, acabar como litigio penal o *crime*–²², cuya responsabilidad puede acarrear el pago de indemnizaciones copiosas, además de las costas del juicio. De ahí que, en la actualidad, el clero (y sus iglesias) han de prestar especial atención a las reclamaciones de responsabilidad, por el servicio

21 Se observa al respecto, la influencia derivada de las categorías y reglas de Blackstone y sus *Comentarios*. En cuanto a los litigios civiles derivados de incumplimiento de contrato, por lo general, si es un caso entre un clérigo y un seglar, se aplica la teoría general de los contratos y su máxima genérica *pacta sum servanda*; si el contrato es entre un clérigo y su iglesia, se suele seguir respetando el principio de autonomía religiosa, permitiéndose que se dirima el asunto por sus vías internas (e.g. tribunales eclesiásticos).

22 Las causas y los tipos gozan de la suficiente amplitud de margen como para posibilitar la disponibilidad de parte de los cargos a juzgar. Ahora bien, si se opta por la vía penal, la Fiscalía, aun cuando las partes hayan llegado a un acuerdo por la vía civil, puede disponer de la causa, por razón de representación ciudadana (ya que el caso tiene la necesaria gravedad y alcance social, la Fiscalía interviene en nombre de la comunidad y para preservar el orden público).

Por regla general, si la causa es civil, el tipo se regula por el *Título 29* (*Labor*[trabajo]) y el *42* (*Public Health & Welfare* [salud pública y bienestar]), del U.S. Code. Pero si la causa es penal, al tipo se le aplican los preceptos del *Título 18* (*Crimes & Criminal Procedure* [delitos y proceso penal]) y el Apéndice (*Rules of Evidence & Criminal Procedure* [reglas de prueba y de procedimiento penal]).

prestado, debido al riesgo de acusaciones de: a) *fraud* [fraude, estafa, defraudación]; b) *defamation* [difamación e injurias]; c) *negligence* [negligencia y malpráctica]; d) *abuse* [abuso y acoso].

Antes de entrar a conocer las causas y los tipos de litigación, se enuncian algunas de sus reglas procesales elementales (con su terminología técnica y jerga habitual), aplicables para la determinación de la responsabilidad.

A. Modalidades de responsabilidad: éstas pueden clasificarse según el sujeto responsable y el alcance de sus actos, así como, por el tipo de organización religiosa de que se trate.

- *Sujeto responsable:*
 - *Direct or own liability* [responsabilidad directa]: es la responsabilidad directa e inmediata del sujeto acusado. De dicha responsabilidad puede acusarse, por ejemplo, al clero, a los religiosos, a los trabajadores (e.g. abogados, médicos, profesores, técnicos de limpieza y mantenimiento), a los voluntarios, etc.
 - *Ascending or derivate liability* [responsabilidad derivada]: es la responsabilidad de los sujetos acusados, hecha extensible a su iglesia, por ser la que les contratara o en nombre de la que se actuara. En los casos de las entidades derivadas (e.g. colegios o centros de salud religiosos), cabe prolongar la responsabilidad a la iglesia de la que dependan.
 - *(Respondent) superior liability* [responsabilidad del superior]: es la responsabilidad achacable al superior directo del acusado, si existiera obligación de rendirle cuentas y hubiera dispuesto de indicios. También se conoce la institución como *vicarious liability & respondent superior* [responsabilidad del vicario y respuesta del superior].
- *Organización religiosa:*
 - *Iglesias jerárquicas* (e.g. católicos, ortodoxos, anglicanos): debido a su estructura interna, de tipo piramidal, cabe exigirse la *superior liability*, quedándose en el nivel del Obispo o Vicario, pues el responsable de zona —ello explica, que en los casos de acusación de pedrastía a curas bostonianos, sólo se exigiera la responsabilidad de su superior, el Obispo de Boston (jefe de su diócesis), y no se pudiera ascender en la escala de mandos hasta el mismísimo Papa.
 - *Iglesias congregacionalistas* (e.g. bautistas, metodistas): su organigrama es más bien horizontal, por lo que las iglesias locales gozan de gran autonomía, siendo difícil extender la responsabilidad, pues

la *coordinate liability* es muy difícil de probar y de escasa repercusión.

- *Vías de indagación de responsabilidad*: en primer lugar, para determinar la imputación de responsabilidad y posible extensión de la misma, a la iglesia local y/o a su superior, han de comprobarse los registros públicos y los documentos internos de gobierno. Si no quedase clara la relación, puede seguirse la pista de la denominación (el nombre de la iglesia local, que la vincule a una familia religiosa de alcance regional o nacional) y los folletos informativos.

2. CAUSAS Y TIPOS DE LITIGIOS

A. Fraud [fraude, estafa, defraudación]: se trata de cualquier intento deliberado de engañar a otro, sacando un provecho. Sus requisitos son el engaño, el conocimiento del engaño, el intento de obtener beneficio, causar un daño y el nexo entre todo ello. Uno de los casos más emblemáticos, es *U.S. v. Ballard* (322 U.S. 78, 1944), por los puntos que toca (fraude y estafa) y su condición precursora²³. Se plantea, entonces, una causa de fraude religioso y otra de estafa postal, por parte de *I Am Movement* [movimiento yo soy]. En cuanto al fraude religioso, relativo a la falsedad de sus creencias, aunque el tribunal decide no entrar a conocer, en cambio, sí sirve el caso para iniciar un cierto criticismo frente a los nuevos movimientos religiosos (*cults* [sectas]), cuyo apogeo está en la década de 1970. Sobre la estafa postal, basada en el envío de literatura y solicitud de fondos, el error de la Fiscalía fue permitir a la Defensa conectar la estafa postal con el fraude religioso, haciendo imposible determinar la falsedad de las promesas por ser materia religiosa.

La lección de Ballard fue aprendida, como prueban los casos *U.S. v. Kuch* (288 F. Supp. 439, DDC 1968) y *Thomas v. Review Bd. Employment Service Div.* (450 U.S. 707, 1981). En el primero, sobre la *Neo-American Church*, constituida para el consumo de marihuana, se consideró un timo. En el segundo, se consideró que si la causa principal del litigio no era religiosa, no cabía la protección de la *Primera Enmienda*. Otros casos donde las doctrinas religiosas, sin ser juzgadas directa y expresamente, sí son valoradas por los jueces, por guardar un papel crucial en la consecución de la confianza de los demandantes, que más tarde se sienten engañados. Así se desprende de: a) *Marcus v. Jewish Nacional Fund* (557 NYS 2nd 886, App. Div. 1990), siendo un caso de dona-

23 Hubo otros casos antes, sólo que en niveles inferiores y con menor repercusión, como *New v. U.S.* (245 F. 710, 9th Cir. 1917), donde la *Corte de Apelación* consideró que el Dr. New era un impostor, pero el TSEU lo rechaza.

ciones de caridad, donde se recaudaban fondos para financiar reclamaciones territoriales en Israel, pero no se llevó a cabo; b) *Tilton v. Marshall* (125 S.W. 2nd 672, Tex. 1996), donde el Rev. R. Tilton prometía (en su programa de televisión) leer, tocar y rezar con sus donantes, no haciéndolo luego; c) *Safsten v. LDS Social Services, Inc.* (942 P. 2nd 949, Utah App. 1997), una mujer se sintió engañada, presionada para dar en adopción a su hijo, lo que el tribunal entendió que fue por mala fe de la congregación mediante; etc. Recientemente, uno de los casos más polémicos es el del *curandero*, ya que se trata de un sujeto que ejerce de médico-sacerdote, sin tener licencia para ninguna de estas dos profesiones. Antes de concluir la actual causa de litigio, otra dimensión que comprende y a apuntar de inmediato, es la defraudación fiscal. La misma consiste en recurrir a las formas religiosas para obtener los beneficios y excepciones reservadas a las iglesias, o no comunicar debidamente los cambios sustanciales. Así se resolvió en los siguientes casos: a) *Church of Chosen People v. U.S.* (548 F. Supp. 1247, D. Minn. 1982), donde un grupo homosexual pretendía ser reconocido como iglesia para obtener sus ventajas fiscales; b) *National Association of American Churches v. Commissioner* (82 T.C. 18, 1984)²⁴, *idem*, pero para una familia que pretendía obtener para sí las ventajas fiscales de las iglesias; c) *Mutual Aid Association of the Church of Brethren v. U.S.* (578 F. Supp. 1451, D.C. Ks. 1983), donde la iglesia perdió su esención fiscal por exceder su límite estatutario de fondos, superior a 150.000 dólares, sin la comunicación debida; etc. Una figura fraudulenta típica, para la que el IRS tiene unos protocolos de actuación específicos²⁵, es la del *mail-order ministries* [ministros ordenados por correo] que desde 1978 son objeto de investigación prioritaria y sometidos a auditoría periódica. Finalmente, sólo se apunta por encima, el supuesto de *missappropriation of funds* [apropiación indebida de fondos], por combinar la dimensión de fraude, estafa y defraudación, más apuntar maneras en la línea de la malpráctica clerical –como se aclara al tratar la negligencia específica, más adelante–. Un caso ilustrativo, por ejemplo, es el de *Commonwealth v. Nichols* (206 Pa. Super 352, 213 A.2nd 105, 1965), donde el Obispo Nichols, a través de unas cuentas, desvió fondos de la *African Methodist Episcopal Church* de Filadelfia, vulnerando entre otros preceptos, la Sección 827 del Código Penal de Pennsylvania.

24 Se trata de una resolución muy peculiar, porque proviene del *Tax Court* o Tribunal Fiscal del IRS. De igual modo y en un sentido similar, cabe citarse otros supuestos previos: a) *Presbyterian and Reformed Publishing Co. v. Commissioner* (79 T.C. 1070, 1982); b) *Bethel Conservative Mennonite Church v. Commissioner* (80 T.C. 352, 1983); etc.

25 Cf. *Illegal Tax Protesters Threaten Tax System Report by the Comptroller General of the United States*, 1981.

B. Defamation [difamación e injurias]: es una comunicación dañosa, que vulnera la reputación de un individuo, negocio, grupo o gobierno, con la única intención de afectar a su buena opinión y fama. Puede tratarse de una ofensa hablada y transitoria (*slander*), o escrita y permanente (*libel*). Sus requisitos son, la ofensa pública, el daño en la fama y el nexo entre ambos. La difamación religiosa debe ser cometida por una persona vinculada a la iglesia, principalmente, el clérigo, y ha de tratarse de una acusación relativa al incumplimiento de fe o bajeza moral del afectado (e.g. hipocresía, adulterio, etc.), lo que acarrearía una sanción ostracista de la comunidad. Entre los casos más sobresalientes, de gran popularidad en su momento y generador de la doctrina *excessive publication* [excesiva publicidad], se llama la atención sobre *Gorman v. Swaggart* (524 So. 2nd 915, 1988). En 1986, el televangelista J. Swaggart, en su programa, acusó a otro ministro de culto (M. Gorman) de haber cometido inmoralidades con una mujer. Gorman renunció a su posición como pastor de su iglesia y fue revocada su condición de ministro de culto de su confesión. Aun así, Swaggart siguió difamando, hasta que Gorman le demandó. Swaggart pretendió defenderse apelando al libre ejercicio religioso y la figura del privilegio del foro —creada para los periodistas y la libertad de prensa. El tribunal entendió que, como clérigo tenía un cierto privilegio de comunicación pública, aunque restringido al interés de su iglesia; empero, la excesiva publicidad dada acababa con dicho privilegio —máxime porque Gorman era ya un seglar más. En cuanto a los temas tabú de estrecha relación con la difamación, el que más ha evolucionado en los últimos tiempos ha sido la blasfemia. Ésta ha sido retirada ya, como tipo especial, de la protección penal de los Derechos estatales, aunque perdura su observación como causa de desorden público (e.g. la ofensa religiosa que provoca una pelea en la calle). Los otros temas tabú vigentes son el antisemitismo y el racismo con las iglesias negras.

C. Negligence [negligencia]: se hace referencia al descuido o falta de atención debida, por actos involuntarios u omisiones, que terminan provocando un daño. Para que la negligencia tenga cabida, es necesario probar que el acusado era el responsable, así como, que su falta de atención debida —y no mero accidente—, originó la causa del daño. Se distingue en este apartado entre la negligencia común y la específica (o *malpráctica clerical*).

- *Negligencia común*: una iglesia tiene la misma responsabilidad de ofrecer la seguridad debida al público, como cabe exigírsele a cualquier institución civil. Así se apunta en: a) *Glorioso v. YMCA of Jackson* (540 So. 2nd 638, Miss. 1989), donde un niño de nueve años murió en el desarrollo de una actividad juvenil; b) *Logan v. Old Enter Farms, ltd.* (544 N.E. 2nd 998, 1989), donde un adolescente de quince años se cayó de un árbol, quedando tretraplégico, durante una

fiesta organizada para los monaguillos; etc. Ahora bien, una tendencia como la ejemplificada, podría llegar a acabar con las actividades de caridad o la prestación de propiedades eclesiásticas para actividades recreativas y de ocio; de ahí que haya cierto recelo a indemnizar, como regla general, para casos así: a) *Malaere v. Peachtree City Church of Christ, Inc.* (253 Ga. App. 593, 1994), donde un niño se lesionó en una piscina de la iglesia; b) *Harmon v. St. Joseph's Catholic Church* (11 Cal. App. 4th 1071, 1992), donde un niño se lesionó al montar en bicicleta en el parking de la iglesia; etc. Para completar la exposición sobre los supuestos de negligencia común, por un servicio social como es la educación, un caso muy revelador es el de *Smith v. Archbishop of St. Louis* (32 S.W. 2nd 516, 1982), donde se puede observar con cierta claridad la extensión de responsabilidad al superior. Los hechos probados son, que una profesora de un colegio religioso, sin advertir del riesgo a sus alumnos, ponía una vela encendida (durante el mes de mayo) en su escritorio, hasta que un niño se quemó con ella; por ser la diócesis la responsable superior del centro y de la contratación de su profesorado, ello hizo posible la extensión de la responsabilidad al Arzobispo.

- *Negligencia específica (mala praxis o malpráctica clerical)*: el presupuesto es que cualquier profesión liberal y de trato directo con el público, dispone de un código deontológico y unos baremos de competencia, a los que está sujeta la obtención y mantenimiento de la licencia de ejercicio profesional, ¿pero todo ello es predicable del clero? El problema radica en que, aunque ciertas prácticas (e.g. celebración de matrimonio), sí se puede exigir licencia por parte de los poderes públicos, en cambio, no resulta posible fijar unos baremos comunes y unas licencias generales para la profesión, porque se vulneraría el derecho de libre ejercicio (*free exercise clause*) y la igualdad religiosa (pues a las iglesias congregacionalistas se les pediría tener un nivel de establecimiento similar al de las iglesias jerárquicas). El hecho es que, algún tribunal ha sugerido ya positivamente la fijación de un test/examen judicial capaz de medir la malpráctica clerical (e.g. *Bird v. Faber* (565 N.E. 2nd 584, 1991)). Sin embargo, hasta que se institucionalice de forma generalizada una técnica así, la cuestión sigue quedando en manos del construccionismo judicial y sus riesgos correspondientes. En todo caso, por aportar una sistematización entre la más de una veintena de casos tramitados sobre la materia, cabe distinguirse entre cuatro categorías (citando para cada una de ellas dos

ejemplos, aunque muchos de ellos –como se ha dicho– guardan íntima relación, pudiéndose mencionar en las otras categorías):

- Malpráctica y suicidio (*cases concerning suicides*): *Nally v. Grace Community Church* (47 Cal. 3rd 278, 763 P. 2nd 948, 253 Cal. Rptr. 97, 1988). *Handley v. Richards* (518 So. 2nd 682, Ala. 1987).
- Malpráctica y consejo/confidencia (*cases involving breach of confidence*): *Hester v. Barnett* (723 S.W. 2nd 544, Mo. 1987). *Amato v. Greenquist* (679 N.E. 2nd 446, III App. 1997).
- Malpráctica y catarsis de fe (*cases involving faith healing*): *Baumgartner v. First Church of Christ, Scientist* (141 III. App. 3rd 898, 96 III Dec 114, 490 N.E. 2nd 1319, 1986); *Lundman v. McKown* (530 N. W. 2d 807, 827 Minn. App. 1995).
- Malpráctica y sexualidad (*cases involving sexual misconduct*): *Jones v. Trane* (153 Misc. 2nd 822, 591 N.Y.S. 2nd 927, 1992). *E.J.M. v. Archdiocese of Philadelphia* (424 Pa. Super. 449, 622 A. 2nd 1388, 1993).

Dichas categorías no están desconectadas entre sí, sino que guardan una relación intensa entre ellas, por lo que resulta una práctica habitual de los demandantes, tanto el solicitar indemnizaciones por varias de las citadas causas, como el fundamentar y pedir también por otros tipos ya citados (e.g. fraude) o por tratar (e.g. abuso), y en cualquier caso, siempre añadir una petición de compensación por daños emocionales (*severe emotional distress*).

Como comentario de cierre, se apunta un par de aporías sobre el tema más polémico y actual –aún por resolver y muy conectado en sus resultados con la difamación–, como es el supuesto de *invasion of privacy* [invasión de la intimidad], por el que el clero puede ser acusado de: a) divulgar la vida privada de alguien, habiendo recibido la información a través de confidencia; b) suplantar o utilizar la identidad de algún feligrés para obtener ventajas; etc.

D. Abuse (abuso): se trata de un tipo agravado, que va más allá de la malpráctica clerical, pues se comete un atropello de autoridad, aprovechándose para ello de la confianza que tienen los fieles en las funciones clericales. Entre la amalgama posible, destacan dos categorías, por ser las más execrables, ya que no sólo suponen un abuso de la confianza de los fieles, sino que resultan una violación de los votos o compromisos adquiridos por los clérigos, como se produce con el *abuso infantil/discapacitados*, así como, con la *conducta sexual inadecuada* (que incluye las relaciones extramaritales y el acoso sexual). Se reserva para el final, una categoría en avance, como es la propiciada por la

aparición de *cults* [sectas], acusándose a dichos movimientos de *brainwashing* o lavado de cerebro.

- *Abuso infantil/discapacitados*: es el atropello físico, mental y/o moral de un niño y/o persona adulta desvalida, por parte de un adulto revestido de autoridad, que se aprovecha de su posición para actuar cruelmente.
- *Menores*: varía según los Derechos estatales, pero por regla general, se entiende por tal toda aquella persona que no haya cumplido los diecisiete años y sin emanciparse. En el ámbito del Derecho Federal y para prevenir los casos de abuso a menores, se aprueba en 1993 la *National Child Protection Act* [ley de protección nacional del niño] (reforzando el resto de normativa ya existente al respecto y compilada en el *Título 42 del U.S. Code*)²⁶. Entre sus medidas más destacadas cuentan la constitución de agencias especializadas²⁷, junto con la imposición ciudadana de notificar supuestos de posibles abusos a menores²⁸. ¿Cómo afecta dichos mandatos al clero? La práctica procesal, permite al clero, poder denunciar los hechos sin tener que revelar la fuente, de modo que no se vulnera el secreto de confesión o consejo/confidencialidad. Un ejemplo ilustrativo, previo a la normativa adoptada desde 1993, es el de *Schmidt v. Bishop* (779 F. Supp. 321, 1991), donde una mujer madura acusó a un clérigo de haber abusado de ella cuando tenía 12 años; el tribunal rechazó la solicitud ya que habían pasado 31 años de aquello. Otro tema candente es el de las acusaciones a curas católicos de abusos sexuales a niños, como en el caso *Kennedy v. Roman Catholic Diocese of Burlington* (921 F. Supp. 231, D. Vt. 1996) – así como el de la Diócesis de Boston, donde se extendió la responsabilidad al Obispo, quién presuntamente trató de tapar el tema con una serie de compensaciones económicas; el tema aún está en los tribunales y ya ha causado la bancarrota de la diócesis.

26 Así como otras posteriores, que enmiendan disposiciones relativas al voluntariado y a las actividades caritativas con menores, como por ejemplo, *Volunteers for Children Act of 1998* [Ley de voluntarios para los niños].

27 *National Center for Child Abuse and Neglect* [Centro nacional para (evitar) la negligencia y el abuso infantil]; *National Center for Missing and Exploited Children* [Centro nacional para niños desaparecidos y explotados]; *National Center for the Prosecution of Child Abuse* [Centro nacional para la persecución del abuso infantil]; operando todas estas agencias federales con los organismos estatales.

28 Si no se colabora en las investigaciones de abusos a menores, puede castigarse al culpable con prisión de seis meses a un año, y/o multa de 500 a 1.000 dólares.

- *Discapacitados*: existe una amplia regulación estatal al respecto, aunque el gran impulso proviene de la normativa federal, como la *Sección 504* de la *Rehabilitation Act of 1973* [Ley de rehabilitación], o la *American with Disabilities Act of 1992* [Ley sobre estadounidenses con discapacidades], donde la nueva doctrina no exige que se creen programas especiales para discapacitados, pero si éstos son admitidos, entonces, debe prestarse especial atención a sus necesidades. Incluso, existe normativa religiosa en esta línea, como la católica, *Pastoral Statement of U.S. Catholic Bishops on Handicapped People* (1978) [Carta pastoral a los Obispos católicos de los EE.UU. sobre la gente con discapacidades].
- *Conducta sexual inapropiada*: abarca todo comportamiento sexual del clero con adultos. Se distingue, a continuación, entre las relaciones extramaritales y el acoso sexual.
 - *Relaciones extramaritales*: entre la malapráctica y el abuso de confianza, cabe citarse aquellos casos en los que el clérigo, al impartir sesiones de consejo prematrimonial y/o matrimonial, finalmente, viola sus votos o compromisos adquiridos y mantiene relaciones con alguna de las partes: a) *F.G. v. MacDonell* (150 N.J. 550, 696 A.2nd 697, 1997); b) *Sanders v. Casa View Baptist Church* (134 F. 3rd. 331, Tex. 1998); c) *Destefano v. Grabrian* (763 P. 2nd 275, Col. 1988); etc.
 - *Acoso sexual*: constituye una serie de agresiones, desde molestias leves (e.g. insinuaciones y gestos obscenos) a violaciones serias (e.g. tocamientos y propuestas sexuales), que en cualquier caso, vuelven hostil el entorno laboral. Se considera el acoso sexual como un tipo de discriminación ilegal, además de una forma de intimidación, pues su oposición puede acarrear consecuencias negativas (e.g. participación en proyectos, promoción interna). Su tipificación más destacada se encuentra en el *Título VII* y *IX* de la *Civil Rights Act of 1964* [Ley de derechos civiles]²⁹ y, más recientemente, en la *Equal Employment Opportunity Act* [Ley de igualdad en la oportunidad de empleo], con su agencia principal, la *Equal Employment Opportunity Commision* [Comisión para la igualdad en la oportunidad de empleo]. Caso ilustrativo, del tránsito de la tradicional normativa sobre la materia y la más reciente (desde la

29 El *Título VII* exige el mantenimiento del lugar de trabajo libre de acoso sexual, enumerándose como conductas reprobables y a evitar, por ejemplo, las proposiciones sexuales, las insinuaciones y gestos obscenos, etc. El *Título IX* exige programas de educación preventiva al respecto.

década de 1990), cabe destacar el de *Jane Doe v. Special School District of St. Louis County* (901 F. 2nd. 642, 8th Cir. 1990).

- *Lavado de cerebro*: se trata de una *pseudoconversión* o *programación*, como algunos autores han calificado a esta categoría de abuso³⁰. Consiste en la captación de individuos a los que se les priva del AAII, provocando con ello trastornos mentales (e.g. depresión, estrés) –y en algunos casos, incluso, la muerte. Su tipificación, se ha ido incorporando progresivamente a los Códigos Penales estatales, quedando a su vez, completada con normativa federal, como la *Occupational Health and Safety Act* [Ley de salud y seguridad profesional], más otras tantas, compiladas en el *Título 29* del *U.S. Code*. Sus requisitos son, la captación de adeptos vulnerables psicológicamente (e.g. se les buscan en funerales, en grupos de apoyo frente a drogodependencias o enfermedades) y ser cultos de captación coercitiva. Son muchísimos los casos, por lo que se han elegido cuatro, que representan los supuestos más típicos y a los cultos más demandados.
- *Katz v. Superior Court* (73 Cal. App. 3rd 952, 141 Cal. Rptr. 234, 1977): la corte, frente al alegato de libertad religiosa, dio la razón a unos padres que secuestraron a sus hijos para frenar su proceso de pseudoconversión de la *Unification Church*, ya que se consideraba que los niños habían perdido su AAII³¹.
- *Moroni v. Holy Spirit Association* (119 A.D. 2nd, 506 N.Y.S. 2nd 174, 1986): un padre denuncia al culto del que formó parte su hijo, quién murió debido al estrés emocional causado por el agresivo proceso de pseudoconversión.
- *George v. International Society for Krishna Consciousness of California* (262 Cal. Rptr. 217, 1989): una madre y su hija demandaron a los *krishna* por el rapto y lavado de cerebro de la hija. En 1983, un jurado de California condenó a los *krishna* a pagar 32,5 millones de dólares, que tras su apelación, la indemnización quedó en

30 Se califica de pseudoconversión, ya que no se ajusta al proceso individual y voluntario del *renacido* o converso, sino que se trata un proceso agresivo contra el ámbito de autonomía interna del individuo –para ello, se impide al sujeto que tenga contacto con familiares y amigos, mientras dura el *brainwashing*.

La visión más completa al respecto, es la que aporta Bassett, quién establece una categoría más amplia, *deceptive recruiting practices* [prácticas engañosas de reclutamiento], donde distingue entre la responsabilidad por *brainwashing* [lavado de cerebro] y *deprogramming* [desprogramación]. Cf. W.W. BASSETT, *Religious organizations and the Law* (vol. 2), West Group, Danvers, 2002, 8:8, 8:9 y 8:10.

31 Otros casos contra la *Unification Church* son, *Turner v. Unification Church* (602 F. 2nd 458, 1st Cir. 1979); *Schuppin v. Unification Church* (435 F. Supp. 603, D. Vt. 1977).

2,9 millones. Para su pago, los krishna tuvieron que vender cinco de sus templos y oficinas principales en *Los Angeles*.

- *Wollersheim v. Church of Scientology* (212 Cal. App. 3rd 872, 1989): *idem*, pero la condena fue de 30 millones de dólares, que tras la apelación, la indemnización por daños psicológicos de 5 millones, se redujo a 500.000 dólares, y pago punitivo de 25 millones, se quedó en 2 millones.

Como visión de conjunto final, se aporta un ejemplo de caso *omnibus* [que da cabida y conecta todos los tipos expuestos], y una serie de reflexiones sobre la gravedad de los tipos y las dudas procedimentales que suscitan a los tribunales.

Por tanto, un ejemplo de caso que reúne en su seno casi todos los tipos por los que se puede reclamar responsabilidad al clero y exigir copiosas indemnizaciones, es *Hester v. Barnett* (723 S. W. 2nd 544, Mo. 1987), donde un marido y su mujer demandaron a su pastor por *defamation, ministerial malpractice, alienation of affections, intencional infliction of emotional distress, invasion of privacy, and interferente with contract* [difamación, malpráctica ministerial/clerical, alineación afectiva, provocación voluntaria de daños emocionales, invasión de la intimidad e interferencia de contrato]. Todo ello porque, habiendo pedido consejo pastoral, luego el clérigo le contó al diácono/sacristán y a algún miembro más de la comunidad, que ellos *eran unos padres abusivos, deshonestos*, etc. Cuando los afectados objetaron dichos comentarios, el pastor lo hizo público desde el púlpito. La corte decidió que el pastor no tenía derecho a su *privilegio de comunicaciones*, demostrando malicia en sus actos.

De entre los tipos vistos (*fraude, difamación, negligencia y abuso*), el más peliagudo, es este último, pues medra significativamente la confianza y autoridad que requiere el clero para cumplir sus funciones en la comunidad (*breach of fiduciary duty*). Además, procesalmente hablando, es el tipo que ocasiona más situaciones de indefensión –limitando la prueba a una *mera duda razonable*, y no más allá de toda duda razonable, como exigen las *Rules of Evidence & Criminal Procedure*–, a la vez que, adolece de mayores lagunas jurídicas –cuya integración está en manos del construccionismo voluntarista judicial. Entre las múltiples dudas que se suscitan en su admisión de causa, los tribunales discrepan acerca de: ¿cuál es el plazo, si lo hay, para presentar una reclamación así?³²; ¿hasta qué punto los supuestos que se plantean son debidos

32 Existen tres teorías al respecto: a) *Discovery theory* [teoría del descubrimiento], donde los plazos no empiezan a correr hasta que el demandante no se da cuenta de que ha sido objeto de abusos; b) *Tolling of the statutory period during the child's minority* [instrumentalización durante el periodo de minoría de edad], donde los plazos corren desde que ocurren los hechos hasta un margen oscilante

a la descomposición del sistema por el abuso de privilegios del clero (*breach of fiduciary duty*) o, por el contrario, resultan un choque cultural generacional fruto de la corrección política?; ¿dónde está el límite entre una observación sobre la vestimenta, por razón de pudor para ámbitos religiosos (o el uniforme para centros sociales), frente a una causa de abuso?; et al.

VII. LITIGIOS EN DEFENSA DEL CLERO Y LAS IGLESIAS

A diferencia de los tipos y causas vistos en el epígrafe anterior, en los presentes casos, ya no se va judicialmente contra el clero y las iglesias, sino que éstos son objeto de protección jurídica, reconociéndose así su importante labor social y espiritual. Otra diferencia es, que ya no resulta necesario un seguro de responsabilidad que se haga cargo de la defensa legal, sino que esta misma la asume el Ministerio Fiscal (con políticas como *The First Freedom Project* [*Proyecto Primera Libertad*]). Para simplificar la exposición, se sintetiza la miscelánea eclesiasticista existente –cuyo incremento de figuras ha llevado un ritmo muy intenso, tanto por parte del Congreso como por la Presidencia–, repartíéndose dicha nueva preceptiva entre tres bloques básicos, según el tipo de litigio resultante: a) los casos de discriminación religiosa; b) los casos de delitos religiosos; c) los casos de protección de la autonomía religiosa.

- a) *Casos de discriminación religiosa*: se trata de aquellos supuestos ya abordados al estudiar la normativa de desarrollo para la protección y garantía del *ámbito de autonomía interna del individuo* (AAII), a través de la libertad religiosa (en conexión con el resto de derechos y libertades). Entre los casos a los que el Fiscal General, en su *Proyecto Primera Libertad*, ha prestado un especial cuidado, han sido la discriminación religiosa en materia educativa, laboral, de vivienda, crediticia y de acceso a facilidades públicas, etc.
- b) *Casos de delitos religiosos*: no son tipos penales autónomos –como lo pudiera ser años atrás la *blasfemia*–, sino que se trata de causas de especialidad de tipos comunes, operando en buena parte de los casos como agravante del delito. Dicha condición de agravante, no es fruto de la propia naturaleza religiosa por sí misma, sino por la valía concedida por la Fiscalía, que puede alegar obstrucción a la justicia, al vul-

entre los 18 años y los 21, que ya se es completamente adulto; c) *Equitable (or fairness) theory* [teoría de la razonabilidad], donde los dependen de la gravedad de los hechos y sus consecuencias. Cf. T. F. TAYLOR, *7 Deadly Lawsuits. How Ministers can avoid litigation and regulation*, Nashville, Abingdon Press, 1996, 59 ss.

nerarse una prioridad de objetivos (vid. *The First Freedom Project*)³³ —esto es, los delitos contra personas y propiedades de carácter religioso, no lo son tanto por su naturaleza religiosa, sino porque se trata de un objetivo prioritario actual de las Fiscalías (Federal y Estatales), junto con la *Sección Criminal* de la *División de Derechos Civiles* del *Departamento de Justicia*. Pues bien, entre los casos más recientes y notables³⁴ acerca de *crimes against persons and property based on religion* [delitos contra personas y propiedades de carácter religioso], la *Sección Criminal* de la *División de Derechos Civiles* ha impulsado la tramitación de los siguientes: a) *U.S. v. Ried* (2007), donde una mujer mandó una nota de amenazas a su supervisora, por ser musulmana, solicitándose por ello un año de prisión y 100.000 dólares de fianza; b) *U.S. v. Laskey, et al.* (D.Or. 2006), donde un grupo de supremacía blanca, lanzó rocas a una sinagoga durante la celebración de un servicio, pidiéndose quince meses de cárcel por ello; c) *U.S. v. Nunez-Flores* (W.D. Tex. 2005), donde un hombre lanzó un cóctel molotov a una mezquita de El Paso, pidiéndose contra él una pena de prisión de 171 meses; d) *U.S. v. Dropik* (E.D. Wis., W.D. Mich., 2005), donde un sujeto, por odio a los afroamericanos, quemó dos de sus iglesias, por lo que se pidieron 63 años de condena; e) *U.S. v. Bryant and Martin* (W.D. Va. 2004), donde dos hombres fueron acusados de vandalismo contra dos iglesias históricas afroamericanas, recibiendo por ello una condena de 27 y 21 meses respectivamente; etc.

- c) *Casos de autonomía religiosa*: se entiende por tales, ya no aquellos supuestos en los que se defendía la independencia de esferas para la resolución de conflictos en los que se hallara inmerso un clérigo o una iglesia —donde un tribunal civil renunciaba a conocer, por considerarse competencia de uno eclesiástico o por aplicación del *privilegio de caridad*; se hace referencia ahora, a los supuestos actuales de protección de la libertad religiosa cualificada del clero y las iglesias, en relación con el uso del suelo y las relaciones con organismos públicos de internamiento (e.g. cárceles, sanatorios psiquiátricos). Como se viene señalando, desde la década de 1990, se ha producido un aumento considerablemente en el número de leyes orgánicas sobre la religión (e.g. Restoration Act, MOMA, IRFA). Entre ellas, a la que ha apelado la Fiscalía, para sus fundamentar sus intervenciones, ha sido la *Religious*

33 Cf. Título 18, seccs. 241 y 245, del *U.S. Code*.

34 De ahí que aún carezcan de las notas de registro de otros casos ya compilados, pues algunos están pendientes de resolución firme.

Land Use and Institutionalized Persons Act of 2000 [Ley sobre el uso religioso del suelo y para las personas internadas], distinguiéndose dos tipos de actuaciones realizadas:

- *Sobre la libertad religiosa en el uso del suelo*: la línea de actuación seguida por la *Sección de Vivienda y Promoción Civil* (de la *División de Derechos Civiles*), tras revisarse más de ciento treinta casos e investigar más de treinta, ha sido la de promover los derechos de las minorías religiosas para que también puedan disponer de sus espacios públicos. Así se desprende de *Albanian Associated Fund v. Township of Wayne* (New Jersey 2006); *U.S. v. City of Hollywood* (Florida 2005); *U.S. v. Village of Airmont* (New York 2005); etc.
- *Sobre la libertad religiosa en las personas internadas*: la línea de actuación seguida por la *Sección Especial de Litigación* (de la *División de Derechos Civiles*), en aplicación de la *Religious Land Use and Institutionalized Persons Act* y la *Civil Rights Institutionalized Persons Act*, ha sido la de priorizar el respeto de la libertad religiosa de aquellas personas internadas, frente a las políticas de gobierno de dichas instituciones (e.g. prisiones, psiquiátricos, centros de menores). Los últimos casos tramitados han sido *U.S. v. State of Mississippi* (por los abusos en *Oakley and Columbia Training Schools*, en 2005); *U.S. v. State of Arkansas* (por los abusos en *Alexander Youth Services Center*, en 2005); etc.

VIII. CONCLUSIONES

Con este estudio se espera haber puesto de manifiesto la revitalización por las cuestiones relativas al factor religioso y su regulación en los EE.UU., en el marco de la globalización y sus transformaciones. Tal relanzamiento de la materia no sólo es observable en el aumento de la regulación iuseclesiasticista (de Derecho Eclesiástico), sino también en el incremento de casos, tipologías de procesos, etc. Por tanto, en lo tocante a las figuras jurídico-religiosas o eclesiasiticas, debido al pragmatismo estadounidense (que es su principal corriente de pensamiento autóctona), se suele tipificar el marco general en los títulos del Código federal estadounidense dedicados al bienestar general (e.g. *Título 42 del U.S. Code*), y a la tributación fiscal de actividades profesionales (e.g. *Título 26 del U.S. Code*). Entre dicha amalgama preceptiva, destaca la regulación relativa al reconocimiento y operatividad del clero y las iglesias, así como, las nuevas reglas para los litigios en los que se hallan inmersos –debido

a la pérdida del tradicional privilegio de caridad—. Se ha procurado proporcionar una síntesis y sistemática de las reglas generales básicas, con algunas de sus especialidades y excepciones más relevantes, pues sin ellas no podría comprenderse el significado y alcance pleno de las primeras. Sin embargo, quedan todavía muchas especificaciones y aristas sobrevenidas por analizarse, y otras —incluso— están aún por enunciarse en posibles futuros estudios. Sirva por ahora la contribución de esta aportación, como evaluación de una década que ha finalizado, y con ella dos modelos polarizados de Administraciones (Clinton y W. Bush) —y según sean los resultados de las elecciones presidenciales de 2012 (este estudio se escribió antes), quizá resulte ya el momento de evaluar los resultados de la Administración Obama—.

GÉNESIS DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO: DOS VISIONES EN PUGNA¹

GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA
Universidad Panamericana

RESUMEN

A finales del siglo XVIII, tras la publicación de *La Riqueza de las Naciones* (Smith, 1776), se consolida un cambio de paradigma en el modo de concebir la economía, caracterizado por una progresiva “naturalización” o “despersonalización”, que es comúnmente aceptado como la génesis de la ciencia económica. Desde esta perspectiva, la economía se considera un proceso necesario que responde a leyes tan objetivas como las de la física; “descubrirlas” sería la tarea propia del economista. El presente trabajo cuestiona esta visión apodíctica a través de una aproximación a la concepción de la actividad económica en los mismos orígenes del pensamiento filosófico –puntualmente, en las posturas platónica y aristotélica, dos propuestas originales que conforman la génesis del pensamiento económico– con el objeto de mostrar que existe una estrecha relación entre una noción de economía y la concepción antropológica subyacente.

Palabras clave: Aristóteles, Platón, economía, ética, antropología.

ABSTRACT

In the late eighteenth century, following the publication of *The Wealth of Nations* (Smith, 1776), a paradigm shift emerged in the concept of the economy, characterized

1 Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación: “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII”, Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento (FFI2013-45191-P), años 2014-16.

by a progressive “naturalization” or “depersonalization”, which is commonly accepted as the genesis of economics. From this perspective, the economy is considered a necessary process that responds to laws that are as objective as physical laws and “discovering them” becomes the economist’s proper task. This article challenges this apodictic view through an approach to the conception of economic activity in the very origins of philosophical thought – specifically in Plato and Aristotle, who both offered original proposals that structure the origin of the economic thought. This article thus aims to show that there is a close relationship between the notion of economy and the underlying anthropological conception.

Keywords: Aristotle, Plato, economics, ethics, anthropology.

“No se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos [...] porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto”; *Aristóteles*²

I. INTRODUCCIÓN

“Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica”³.

De esta manera comienza Aristóteles su *Política*, obra que representa la “síntesis de las reflexiones de toda una vida”⁴, y que podríamos considerar por tanto la expresión más acabada de su pensamiento.

En *Ética a Nicómaco* afirma: “las facultades más estimadas le están subordinadas [a la política], como [...] la economía”⁵. La relación entre la ética y la economía es un asunto crucial, muy debatido en nuestros días. Hay quienes objetan la relación de subordinación que propone Aristóteles, defendiendo la independencia –según el ilusorio principio de *neutralidad valorativa*– de

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción: Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1988, 1094b, 131.

3 ARISTÓTELES, *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1252a, 45.

4 M. GARCÍA VALDÉS, “Introducción” a ARISTÓTELES, *Política*, 8.

5 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094b, 130.

la ciencia económica. Esta posición ha ido ganando terreno desde que Adam Smith publicara *La riqueza de las naciones*, en 1776⁶, y se ha consolidado con la obra de Max Weber⁷, presente, explícita o implícitamente, en las distintas corrientes de pensamiento económico contemporáneo.

La esencia del fenómeno económico interesa más desde un punto de vista práctico que teórico, o lo que es lo mismo, desde una visión ético-política más que técnica⁸. Este presupuesto ético-político supone una cierta concepción de la vida y una jerarquía entre las actividades humanas, cuyo carácter esencial es de naturaleza social. En este sentido, Alvira habla de categorías sociales, como “aquellos conceptos que se refieren a distintas formas de la vida social que no aparecen *inmediatamente* en toda acción social, pero que no pueden faltar en la vida social –aunque sea del modo más primitivo o incipiente”⁹. Las categorías externas son: el habitar, la economía, el derecho y la política, mientras que las internas son la ética y la religión. “Las primeras son siempre *condición* de las siguientes, las últimas son *instancias conductoras* de las anteriores. Según la *forma de aparición* y el *tiempo* vienen antes las primeras; según el *modo de realidad* y el *ser*, en cambio, las últimas”¹⁰.

Al explicar el cambio de la sociedad tradicional a la sociedad comercial o industrial, Weber resalta que estas categorías –a las cuales llama *esferas de valor*– se han vuelto autónomas, y buscan erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación. De esta manera entran en conflicto irresoluble entre sí y se vuelven incapaces de dar un sentido teórico y práctico unitario a las acciones¹¹. En este contexto, la esfera económica, al ir perdiendo toda referen-

6 Finley muestra cómo F. Hutcheson, profesor de Filosofía de A. Smith en Glasgow, en *Short Introduction to Moral Philosophy* (1742) sigue la tradición de considerar la economía como una parte de la Filosofía Moral, y que no hay continuidad entre su *Oeconomics* y *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, considerada la piedra fundamental de la Economía moderna. Cfr. M. FINLEY, *The Ancient Economy*, London, Chatto & Windus, 1973, 17-20.

7 Véase M. WEBER, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1922; 1969; *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; 1982; *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985; y especialmente *El político y el científico*, contiene: *La ciencia como vocación* (1917), y *La política como vocación*, Madrid, Alianza, 1919, 1967.

8 “Si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1180b, 406. Tomamos este sentido de la comparación entre lo teórico y lo técnico.

9 R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho”, *Derecho y persona*, n. 33 (1995), 44.

10 R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad”, *o. c.*, 45.

11 Véase M. WEBER, *La ciencia como vocación*.

cia de sentido –regulación moral–, acaba imponiéndose de modo especial sobre las otras¹².

Desde finales del siglo XIX, la Teoría Económica ha prestado especial importancia al Mundo Antiguo¹³. Al momento de analizar la naturaleza social de la antigüedad se destacan dos posiciones: *modernistas* y *primitivistas*, diferenciadas por la valoración o no de la utilidad de la teoría económica moderna para comprender la antigüedad. Según la visión modernista, la economía antigua debe entenderse como una versión temprana y restringida de la economía de nuestros días. Por el contrario, los primitivistas –entre los que destacan Finley y Polanyi– sostienen que la actividad de la economía antigua es de una clase diferente a la economía de mercado, y que la aplicación de las categorías actuales no hace más que alejarnos de su comprensión.

Los modernistas encuentran difícil de creer que los griegos no hayan mostrado interés en la economía. La pregunta sobre si existe algo en el pensamiento griego que pueda ser llamado estrictamente económico es antigua, y ha provocado esfuerzos por encontrar vestigios no sólo en la obra de filósofos de la talla de Platón y Aristóteles, sino también en otros pensadores y poetas como Jenofonte, Hesíodo, Aristófanes y Sófocles. Aristóteles parece ser el primero en abordarlo de manera analítica¹⁴ –puntualmente en el capítulo cinco del libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, y en el libro primero de la *Política*, especialmente en los capítulos ocho a diez¹⁵, razón por la cual, y a pesar de la dificultad para encontrar unidad teórica en estos apartados¹⁶, es válido reconocer a Aristóteles como un precursor de la ciencia económica¹⁷.

12 Esta idea fue enfatizada con alerta por el prestigioso jurista A. D'ORS, "Premisas morales para un nuevo planteamiento de la Economía", *Revista Chilena de Derecho*, XVII, 1990, 44: "la Economía ha invadido todo el campo del pensamiento y de la actuación humanos: no hay más que Economía [...] todo en el mundo de hoy, todo se está convirtiendo en fenómeno de Economía".

13 Véase M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 1977 (1986); A. PIETTRE, *Les trois âges de l'économie*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1955.

14 Sobre "lo económico" en Aristóteles, véase R. CRESPO, "La concepción aristotélica de la economía", *Philosophia*, Mendoza, (1993), 9-83; y F. BASAÑEZ, "Entre la teoría económica y la economía política: Estudio sobre *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10, de Aristóteles", *Thémata*, n. 13 (1995), 37-72.

15 ARISTÓTELES, *Política*, I, 8-10; *Ética a Nicómaco*, V. 5. *Oeconomica* o *Los económicos* es una obra que suele considerarse apócrifa, aunque hay intérpretes que atribuyen algunos capítulos a Aristóteles, en especial el I. De todos modos, es innegable la influencia de su pensamiento en la obra, que pudo ser recopilada por discípulos suyos.

16 Véase S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1995. La falta de cohesión es compartida tanto por Finley, que sostiene que no hay pensamiento económico en Aristóteles, como por Barker, quien afirma que la economía en Aristóteles, aunque primitiva, concuerda con la neoclásica.

17 El alcance de este papel es, no obstante, discutido. Por un lado, Roll lo considera el "padre de la economía": "Si Platón fue el primero de una larga lista de reformadores, su pupilo, Aristóteles,

Sin embargo, más allá del análisis estrictamente *económico* que, con las limitaciones del caso, pudieron haber realizado Aristóteles o Platón, existe un motivo más alentador para estudiarlos; y es que para comprender la realidad, además de un análisis histórico o técnico, es necesario calar en el fundamento radical de una teoría filosófico-teológica del hombre¹⁸. Mostrar esto es el objeto del presente trabajo. Evidentemente la situación actual es distinta de la Grecia del siglo IV a.C., y hay cuestiones culturales que nos pueden resultar de difícil comprensión (por ejemplo, la esclavitud); sin embargo, las claves que ofrece Aristóteles para comprender el orden social, dentro del cual ocupa un lugar especial la economía, no han perdido vigencia.

Según Berthoud, “no podemos hablar de Aristóteles sin hablar al mismo tiempo de Platón y del pensamiento moderno [...] la economía doméstica de Aristóteles es una reacción abierta a la economía de Platón y se opone al avance de la ciencia económica nacida en el siglo XVIII [...] En el punto de partida se encuentra una concepción del hombre, como animal político, que no se encuentra, de esta forma, ni en el pensamiento de Platón, ni en la filosofía moderna”¹⁹. Metodológicamente, podemos decir *grosso modo* que, a diferencia de su maestro Platón, Aristóteles eligió un camino ascendente para mostrar cómo, partiendo de las realidades más próximas, se puede alcanzar la estabilidad de la *polis* y la felicidad humana (*eudaimonía*).

fue el primer economista analítico [...] Fue él quien sentó los fundamentos de la ciencia y el primero en formular los problemas económicos que abordarían todos los pensadores posteriores”, E. ROLL, *A History of Economic Thought*, London, Faber and Faber Ltd, 1950, 33. Por otra parte, Schumpeter participa de esta opinión, aunque con matices, ya que para él, en lugar de análisis económico, Aristóteles ofrece una visión pedestre, mediocre y de sentido común, J. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954, 57: “En su obra [...] encontramos (si tal cosa puede decirse sin ofender a tan grandiosa figura) un decoroso, pedestre, ligeramente mediocre y mas que ligeramente pomposo sentido común”.

18 Véase J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, (1962), Madrid, Rialp, 2003, 14.

19 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Arras-Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, 48.

II. EL HOMBRE, LA CIUDAD Y LA ECONOMÍA²⁰

El hombre es un ser que habita²¹ el mundo, se sitúa en el espacio y en el tiempo y desde allí se pregunta por su origen y su destino, en definitiva, por su identidad. El hombre, a diferencia de otros seres, es un “animal incompleto”, no se encuentra perfectamente encajado en su entorno, necesita explicarse. La explicación mítica aparece como el primer intento por dar significado a esta realidad. Los mitos, imágenes lingüísticas del mundo y del hombre que no remiten a una explicación racional sino al pasado, a la tradición (“lo que siempre ha sido así”), en definitiva, a los muertos, como representación del *arché* o principio. La religión se apoya en el mito²² como forma de conocimiento y la única realidad evidente que desencadena el hecho religioso es la muerte²³.

El mito se basa en el ante-pasado –en el tiempo hacia atrás– algo medular en el mundo antiguo, como muestra el hecho de que la divinidad más importante de Roma sea *Minerva*, que tiene que ver con la memoria, la conservación del pasado. “La narración mítica nos habla de un tiempo prestigioso y lejano, el tiempo de los comienzos, el de los dioses, o el de los héroes que aún tenían tratos con los dioses, un tiempo que es el de los orígenes de las cosas”²⁴. El

20 Analizaremos dos enfoques diferentes: el de Platón y el de Aristóteles, por su tratamiento eminentemente político, es decir, del hombre en relación a la ciudad –*polis*–. No obstante, hay que destacar dos reacciones particulares que surgieron como consecuencia de la crisis de la polis a mediados del siglo IV a.C.: los estoicos –*la ciudad es el cosmos*– y los epicúreos –*la ciudad es uno mismo*–. A pesar de que ambos son muy importantes para la comprensión de la economía moderna, esencialmente apolítica, y que han alcanzado un amplio interés académico durante los últimos años (en especial por la postura neo-estoica de Smith), su tratamiento excede el alcance de este trabajo. Véase, por ejemplo, J. LÓPEZ-PELÁEZ CASELLAS, “The Neo-Stoic Revival in English Literature of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: An Approach”, *Sederi*, 14 (2004), 93-115.

21 Proviene del término latino *habitare* (vivir en una casa), es un frecuentativo de *habere* (tener) y se refiere a la intensificación del tener, que se da primariamente en el ámbito familiar. Resalta el aspecto relacional del hombre, ya que sin alteridad no existe ningún tener. Véase R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad”, *o. c.*

22 Véase E. CASSIRER, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, 1968, caps. 1-4; y C. GARCÍA GUAL, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1999. La religión confiere a un pueblo una identidad propia, apoyándose en el culto, el rito y las costumbres. El rito tiene que ver con la celebración del origen común que fundamenta una comunidad, a través de la repetición de unas reglas inalterables, llenas de sentido para sus miembros, que religan los acontecimientos de la vida ordinaria –nacimientos, casamientos, cosechas, muertes, etc.– con ese fundamento original que pone de manifiesto la pertenencia a una cierta tradición. Las tradiciones tienen un fuerte sentido de identidad, se van transmitiendo entre generaciones, permitiendo al hombre desbordar la inmediatez de lo presente y conservar la unidad con todos los hombres –vivos y difuntos– a través del lenguaje y la memoria.

23 Véase D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Porrúa, 1996, 7-23.

24 C. GARCÍA GUAL, *o. c.* 23. Sobre el mito véase también G. S. KIRK, *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Madrid, Paidós, 1990 y J. BERMEJO BARRERA, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979.

mito hace presente una autoridad remota y sagrada, pero se dirige a lo práctico e inmediato, por ejemplo, la propiedad se justifica por la ligazón a los antepasados²⁵. Así, al ocultar la profundidad misteriosa de la realidad, permite prestar atención a lo cotidiano. El mito “se fabrica un comienzo” con ritos, costumbres y tradiciones que dan identidad a un pueblo. Con el descubrimiento del *logos*, el mito ha sido despreciado, como si se tratase de una forma de ignorancia más que de conocimiento; lo cierto es que durante mucho tiempo ha servido para dar explicaciones ante el misterio.

El núcleo del mundo humano es lo religioso, que proviene de “re-ligare” y, como su nombre indica, une a los hombres entre sí y con esa realidad misteriosa que se oculta tras las cosas. Hay dos grandes religiones en el mundo antiguo: la doméstica, que versa sobre el hombre, y la cósmica, sobre la naturaleza. La más antigua es la doméstica –familiar– y guarda una estrecha relación con la economía²⁶. Economía proviene de *oikos* (lugar del hogar donde está el fuego²⁷) y *nomos* (reglas, administración). Es “la administración del hogar”, en primer lugar, y de la ciudad por extensión. El hogar es la expresión de la familia y uno de sus principales altares; el otro son las tumbas. En el mundo antiguo, la familia no debía dejar que se apagara el fuego del hogar, símbolo de transmisión de vida, porque entonces ella misma desaparecería²⁸. El uso utilitario del fuego es secundario respecto de su carácter simbólico. En la familia se aprende a ser hombre, se recibe una cultura y un lenguaje, se comparten los bienes y se aprende a usarlos, se reciben las palabras y sus contextos, los relatos que forman una imagen del mundo. A diferencia de los animales, que se adaptan pasivamente a la naturaleza; el hombre, a través de la crianza, se inserta culturalmente en la realidad, a la que ordena para dar sentido a su propia vida.

Como las familias rinden culto a sus propios muertos, la religión de los antepasados es excluyente. Cada familia tiene su propio altar y sacerdote, el *pater familias*, responsable de llevar adelante el culto, de mantener la tradición. Por este motivo, las religiones de familia son muy cohesivas pero enfrentan a los otros, porque las familias están unidas a sus dioses y éstos se excluyen mutuamente. No obstante, el hombre para humanizarse necesita de otros hom-

25 D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma o.c.*, 77.

26 Véase D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma o.c.*, libro 2, y M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Economía y Sociedad, o. c.*, cap. 1.

27 Véase D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, o.c.*, 24-36.

28 “Era obligación sagrada para el jefe de la casa conservar el fuego día y noche [...] El fuego no cesaba de brillar en el altar hasta que la familia perecía totalmente”. D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, o.c.*, 24.

bres y acude a dioses cósmicos, que son de todos (sol, luna, viento, etc.)²⁹. Rodeado de la naturaleza el hombre experimenta el asombro ante la belleza y el terror. Detrás de la naturaleza hay fuerzas, que fueron divinizadas de manera antropomórfica. Esta religión tiene un aspecto muy importante, que permite crear la ciudad.

La familia y la ciudad comparten una base radicalmente religiosa. Este fundamento no es utilitarista ni biológico. Por ejemplo en la familia la vinculación es puramente religiosa, son los dioses (antepasados) los que mantienen a las familias unidas. Originariamente la ciudad aparece mediante un acto religioso. Normalmente las ciudades son grupos de familias que mantienen sus propios dioses pero, sin dejar de ser politeístas, invocan a un antepasado común remoto y a uno o varios dioses cósmicos o fuerzas de la naturaleza, y eso es lo que garantiza la unidad. Mientras que las familias tenían sus propios altares, las ciudades contaban con templos, que expresaban la unidad religiosa y garantizaban los vínculos de los habitantes de dicha ciudad. La unión social también es siempre religiosa.

En el mundo antiguo³⁰, lo religioso —la tradición, la costumbre, el mito/rito— es la matriz de todo orden y explicación de la realidad. Incluso la moral es determinada por la tradición, que, a través de relatos y poemas, transmite lo que se espera de cada uno. Las vidas de los antepasados ejemplares para la comunidad, se transmiten oralmente entre generaciones. Es por tanto la belleza, y no la razón, lo que predomina en la pedagogía antigua. El derecho también se constituía en la autoridad, en una práctica más que en una teoría, que remitía a las raíces míticas de cada comunidad. Esta religiosidad extrema, en última instancia hace que el poder se imponga sobre la verdad. El hombre acaba por perder su libertad, aterrado por la acción misteriosa y fatídica de las divinidades tiránicas a las cuales debe someterse.

Mientras que la religión se apoya en la tradición (mito, costumbre) en una explicación cronológica, la filosofía lo hace en la verdad (*logos*); ofrece una explicación racional, en presente³¹. Esto es así porque la teoría se fundamenta

29 D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, o.c.*, 204-238.

30 Si bien hay notas antropológicas comunes a todas las culturas, nos hemos centrado en el mundo griego. Encuéntrese un análisis detallado de la cultura griega antigua en W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Sobre una introducción a otras explicaciones míticas (oriental, germánica, celta, etc.) véase F. MARCO SIMÓN, *Illud Tempus, Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, Secretariado de Prensas Universitarias, 1988.

31 Según Kerényi, hay previamente un paso del mito a una teología, imbuida de desmitificación. F. MARCO SIMÓN, *o.c.*, 11. En este proceso, ocupa un rol fundamental la escritura, el paso de tradiciones orales a escritas. “Sólo cuando ha revestido forma escrita el relato —señala Vernant— despojado de su misterio y al mismo tiempo de su fuerza de sugestión, pierde su poder de imposición a otro por la

en acto (*theorein*=ver), no hay que hacer reminiscencias al pasado, es visión inmediata. Interroga qué hay de verdad en el mito a la luz de la razón. La religión es esencial para la vida, pero sin filosofía, embrutece y esclaviza. La filosofía es entender la realidad con sus limitaciones, aunque no es una actividad comunal imprescindible para la vida, sino, en principio, individual y no necesaria. Requiere una comunidad desarrollada que permita situarse por encima de las necesidades, a través del ocio contemplativo.

A diferencia de la religión, que pasó de la familia al cosmos, la filosofía sigue un camino diferente: la primera filosofía fue la de la naturaleza y luego vendría la filosofía política o de la ciudad. La filosofía de la naturaleza va a dispensar la explicación mítica de la naturaleza. Aunque necesita del mito, declarará una lucha clara contra éste y de alguna manera contra la unidad, ya que, así como la religión une, el pensamiento aísla. La base del fenómeno asociativo es lo religioso, no lo racional. La síntesis del cristianismo llevará a cabo la unión.

La filosofía, que comenzó con Tales de Mileto y los llamados filósofos presocráticos buscando los primeros principios –el *arché*– de la naturaleza –*physis*–, la fuente que da orden y unidad a todas las cosas; abandonó finalmente la búsqueda de lo sensible para llegar al ser. Es mérito de los presocráticos el paso del mito al *logos*, al sustituir el azar divino por la necesidad de la naturaleza. Surgía así la visión de *kosmos*, visión unitaria de la realidad, expresión de belleza –*kalon*– y bondad –*agathon*–, que abarca a todos los seres, incluidos los dioses. El *kosmos*, arquetipo de todo lo real, incluye la *physis* y la *polis*. Esta metafísica del ser en su grado máximo es la teología, distinta de la idea de la religión. El dios de los filósofos paganos está alejado, es el absoluto, lo completamente independiente.

En el mismo inicio de la filosofía –s. V a.C.– aparecen los *sofistas*, escépticos “comerciantes del conocimiento” que si bien no se interesan por la verdad, dan inicio a lo que podría llamarse la filosofía humanista, la reflexión sobre la ética, la política, la retórica, la educación, en definitiva, la cultura. Sin embargo, el orden de los sofistas no era racional –propio de los hombres– sino una analogía del mundo de la *physis*, donde el más fuerte se impone al más débil.

Frente a los sofistas, Sócrates (469-399 a.C.) aparece como el primer filósofo comprometido –hasta la vida misma– con la búsqueda de la verdad a

fuerza, ilusoria pero irreprochable, de la *mimesis*. Con ello el discurso cambia de estado; deviene cosa común en el sentido que los griegos daban a este término en su vocabulario político: ya no es privilegio exclusivo de quien posee el don de la palabra; pertenece igualmente a todos los miembros de la comunidad [...] ya no se trata de vencer al adversario embrujándole o fascinándole con el poder superior de la palabra; se trata de convencerle de la verdad llevando poco a poco su propio discurso interior, siguiendo su propia lógica y según sus propios criterios, a coincidir con el orden de razones del texto que se le somete”. F. MARCO SIMÓN, *Illud Tempus, Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, o. c., 14.

través del diálogo –la *mayéutica*–, primer esbozo de inducción científica. Parte de situaciones concretas y cotidianas para llegar a conclusiones en el plano de la ética, ya que, a diferencia de sus predecesores, que se interesaban por la naturaleza, a Sócrates le interesan la acción y conciencia humanas, la vida buena al servicio de la justicia y el bien común. El concepto de justicia para Sócrates se deduce de la idea del *kosmos*, donde cada ser tiende al fin que le corresponde, y en el caso de los hombres, existe una tendencia natural hacia la vida buena y lograda. Sin embargo, su enfoque intelectualista no parecía tener cabida en un mundo desordenado y gobernado por la Fortuna más que por la armonía. La influencia de Sócrates es evidente en toda la filosofía, pero especialmente en Platón, su discípulo por excelencia y maestro de Aristóteles.

Platón (427-347 a.C.) y Aristóteles (384-323 a.C.) intentarán hacer filosofía de la ciudad, es decir, fundamentar la ciudad sobre el *logos*, organizarla racionalmente. Sin embargo, siguen dos caminos diferentes: Platón parte de la idea pura y va hacia lo menos perfecto; en tanto que Aristóteles emprende el camino inverso, parte de la realidad sensible, alegando que la perfección está incoada en las cosas concretas. Existe una tensión entre lo que una cosa es y lo que sería su deber ser o perfección. El problema clave de la ciudad es la justicia, “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”. En la voluntad está la clave, la manera de crecer de una persona es una comunidad, y cuanto más alta sea ésta, mejor. La comunidad es una comunidad de práctica, es decir, tiene una intencionalidad. A diferencia de Sócrates, quien parece no haber dejado ningún escrito, la obra de Platón consta de varios diálogos, que aunque muestran una cierta evolución en su pensamiento, no se ordenan en un sistema filosófico completo acabado. Por su parte, Aristóteles, aunque no tiene la brillantez literaria de Platón, presenta un sistema más robusto. A los fines de este trabajo, nos centraremos en un somero repaso de la antropología de estos autores y su influencia en las denominadas cuestiones prácticas (ética, política, economía).

III. PLATÓN Y LA CIUDAD PERFECTA: LA ECONOMÍA COMO RESTRICCIÓN

Antes de abordar la cuestión antropológica, conviene destacar la originalidad del planteamiento platónico, que realiza un esfuerzo de síntesis entre las dos cuestiones que se encuentran en la base misma de la reflexión filosófica: lo que fluye –Heráclito– y lo que permanece –Parménides–. Ya Sócrates había destacado la necesidad de un concepto estable que posibilitase el entendimiento entre los hombres, y Platón, consciente de la evidencia de ambas posiciones,

opta por afirmar que existe una doble realidad. Por un lado están las ideas (*eidos*-formas) o conceptos estables y permanentes; y por el otro, las realidades sensibles y cambiantes³². Las ideas, puras y eternas, existen con independencia de las cosas concretas que percibimos con nuestros sentidos, las cuales participan de aquellas. Es decir, las cosas que consideramos buenas, bellas o justas, en realidad lo son por participación de los arquetipos o ideas universales de Bien, Belleza o Justicia. Platón es considerado un realista extremo porque para él las ideas no son meros conceptos mentales, sino que son extramentales, inmateriales y subsistentes, y por tanto, más reales incluso que la realidad sensible. En definitiva, las ideas son las causas metafísicas del mundo físico, una realidad suprasensible que causa todo cuanto existe.

Existe también una relación y jerarquía entre las ideas, en cuya cumbre se encuentra la Idea del Bien³³ –la Idea de las Ideas–, la idea suprema por excelencia, causa del ser y de la inteligibilidad de todas las demás, es decir, de la que dependen todas las demás y de donde proviene la luz que permite ver y comprender la realidad, razón por la cual la compara Platón con el sol³⁴.

Así como existen dos tipos de realidades, “dos mundos”: inteligible y sensible, existen también dos modos de conocimiento. El mundo sensible, lo concreto y particular, se conoce por los sentidos, y ese tipo de conocimiento se llama opinión (*doxa*) y admite la creencia o evidencia sensible y la imaginación. El mundo de las ideas es accesible por la razón, es por tanto un tipo de conocimiento reservado para el alma, al que llama ciencia (*episteme*) y que admite también dos grados: el razonamiento, un conocimiento discursivo, reflexivo (p. ej., la matemática); y la dialéctica, un conocimiento intuitivo, inmediato. Entre ambos media un abismo (*jorismós*) insondable. Uno podría preguntarse entonces cómo conoce el hombre las ideas si no puede –por la influencia del cuerpo– acceder al mundo inteligible. La respuesta de Platón es

32 Por debajo de sus características particulares, los seres materiales presentan una configuración específica –forma– que hace que sean eso y no otra cosa. Independientemente de todas las manifestaciones concretas que puedan existir de algo en el mundo –por ejemplo, los perros de todas las razas posibles–, la idea o causa formal, que es como un molde que imprime a esas cosas las características esenciales que los hacen ser eso –perro– y no otra cosa, es inmutable y eterna –la idea de perro–.

33 En la *República* afirma Platón que el Bien no sólo es el fundamento que convierte a las ideas en cognoscibles, sino también la causa de su misma existencia.

34 En la alegoría de la caverna, en el libro VII de la *República*, Platón describe de manera simbólica los grados de realidad y conocimiento. Para salir del “mundo de las sombras”, en el que se encuentra el hombre originariamente, y llegar a la contemplación del sol es necesario liberarse de las “cadenas del cuerpo”. Esa es la tarea propia del filósofo, a quien toca lidiar con la incompreensión de sus pares, que confunden las sombras con la verdadera realidad. Aquí podemos notar cómo el paso del “mito al logos” no es una tarea comunal sino individual. No obstante, se funde con la ética en el momento en que quien escapa de la oscuridad, debe volver a liberar a los otros del error y el prejuicio.

por recuerdo –*anámnesis*–³⁵ de las ideas que el alma contempló en ese mundo antes de encarnarse. El mundo sensible le recuerda al hombre esas ideas, que *a priori* ya estaban en él.

El rasgo más distintivo de la antropología platónica es el dualismo alma (*psikê*)-cuerpo (*sôma*)³⁶. El hombre es un alma inmortal que, de manera accidental y temporal, arrastra un cuerpo mortal e impuro, que actúa en este mundo como “cárcel del alma”³⁷. El alma es simple³⁸ y por lo tanto incorruptible e inmortal, ya que sólo se corrompe y muere lo que contiene partes. El alma ha sido condenada a vivir en un cuerpo por culpas pasadas, y la misión del hombre es liberarse de él para volver al mundo de las ideas. Así, la vida es un ejercicio de purificación y preparación para la muerte. Platón posee un profundo sentido de la realidad de lo espiritual, y lo corporal es la fuente de todo mal. En la medida en que el hombre responde de manera racional evidencia algo divino, y eso es lo propio del alma. De hecho, esta es la primera y principal parte del alma, lo racional. Sin embargo, existen dos apetencias en el alma: irascible, que son aquellas tendencias nobles como la valentía, la ambición y el esfuerzo; y concupiscible, o tendencia al placer sensible. De manera alegórica describe en el “mito del carro alado” la lucha de la razón –auriga moderador– por dominar sus apetitos: el concupiscible o placer –corcel negro– y el irascible o deber –corcel blanco–. El alma ha sido castigada originariamente por enfrentarse a los dioses y arrojada al mundo de la materia³⁹, condenada a reencarnarse hasta lograr el dominio racional de las pasiones, y poder volver a la contemplación pura de las ideas. El conocimiento verdadero –la ciencia– tiene para Platón un valor de purificación moral, libera al alma de las ataduras materiales, la eleva y prepara para la contemplación del Bien Supremo.

La ética de Platón es *eudemonista*, pues, según él, “todos los hombres aspiran a la felicidad”⁴⁰. Para los griegos, la sabiduría da lugar a la virtud y a la felicidad. El concepto de virtud (*aretê*), previo a la época socrática y vinculado siempre a la aristocracia, representa la excelencia y la vida buena. Los sofistas corrompen esta idea al perseguir el poder político antes que la sabiduría. Sin

35 La teoría de la reminiscencia o anámnesis aparece en *Fedro*, *Timeo*, *Fedón* y *Menón*.

36 Las tesis principales sobre el hombre aparecen principalmente en uno de sus diálogos: el *Fedón*.

37 PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1955, 250d (*Fedro*).

38 PLATÓN, *La República*, Madrid, Alianza, 1997, 608-611.

39 En *El Banquete* explica la historia del hombre y su caída. PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos*, o.c.

40 PLATÓN, *Eutidemo*, 278e, 282d. En *Filebo* admitirá que la vida buena y virtuosa es una vida mixta en la que hay que aceptar el placer con moderación. PLATÓN, *Eutidemo*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004.

embargo, para Sócrates la virtud es lo que permite al alma vivir en justicia consigo misma, ser fiel a su naturaleza, el ideal por el que sacrificó su propia vida.

La felicidad consiste en alcanzar el bien supremo, que para el hombre es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral. Ese desarrollo supone el recto cultivo de su alma y el bienestar armonioso de su vida. Ello requiere un doble esfuerzo: superar la corporalidad de la propia conducta e integrar los fines individuales en un proyecto común. El primer aspecto se deriva del análisis de las partes del alma humana, expresadas en el “mito del carro alado”. Así, al alma concupiscible le corresponde el desarrollo de la templanza (*sofrosyne*), o moderación, para no confundir el bien con el placer; al alma irascible, de la fortaleza (*andria*) o firmeza para alcanzar el bien; y al alma racional, la inteligencia práctica, o prudencia (*frónesis*) para determinar rectamente el bien en cada caso concreto. En cuanto al segundo, el aspecto social, aparece una virtud que se deriva de la suma de las anteriores, la justicia (*dikaiosyne*), que expresa la perfecta armonía del alma para realizar el bien en sociedad. El esquema básico de virtudes platónicas ha sido tan acertado que éstas se conocen como “cardinales”, porque resumen lo esencial de la vida moral.

La ética platónica está condicionada por su dualismo antropológico y metafísico. El camino de la virtud es necesario para purificar al alma y liberarla de la esclavitud del cuerpo. Sólo el sabio puede ser virtuoso, y la sabiduría es la redención del castigo divino⁴¹. Por lo tanto, el alma se purifica y se hace más virtuosa a medida que se eleva en el conocimiento. Platón, al igual que su maestro Sócrates, fue intelectualista en este aspecto: el único elemento volitivo es el amor intuitivo hacia la Belleza, la Sabiduría y el Bien. Precisamente de esta tendencia se deriva el *eros* platónico, un amor puro e idealizado⁴². El ideal ético de Platón es también un ideal religioso: la vida contemplativa, la aspiración mística de una divinidad trascendente.

Para los griegos, ética y política no son dos realidades separadas sino que están estrechamente ligadas. El hombre no es un individuo sino un ciudadano de una *polis* preexistente, en la que adquiere y desarrolla las virtudes éticas. Asimismo, allí satisface sus necesidades en un primer momento, y en especial, sus deseos. De hecho, el primer deseo del hombre son los otros, sin los cuales no puede vivir, y es precisamente lo que los lleva a vivir en comunidad. Satisfacer los deseos hace imprescindible la división del trabajo, la especialización

41 En *Fedón* dice: “...y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida” (66c). PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos*, o.c.

42 En *El Banquete* Platón aborda el tema del amor. PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos*, o.c.

de tareas, aumentando la cantidad de intercambios y por lo tanto el uso de la moneda. La tendencia endógena de la ciudad a crecer la convierte en un problema cada vez más complejo, y el desorden que provoca la intensificación del deseo, atentando contra el equilibrio y la armonía de la ciudad, hace necesario contar con un ejército y magistrados. Platón llega a esta conclusión comparando a la ciudad con las apetencias del alma humana.

Así, la división del trabajo, que brota naturalmente, se corresponde con las tres partes constitutivas del alma, haciendo necesario que existan en la ciudad actividades productivas (alma concupiscible), de defensa (alma irascible), y de gobierno (alma racional). Así se determinan tres clases sociales: la de los artesanos o productores cuyo objetivo es satisfacer las necesidades básicas a través de bienes y servicios; la de los guardianes o guerreros, que defiende a la ciudad y asegura el orden, y que ofrece además sus mejores hombres para el gobierno; y la de los gobernantes, formada por los sabios que se ocupan de la vida política. Las virtudes propias de cada clase son laboriosidad, valentía e inteligencia, respectivamente. Existe evidentemente un orden jerárquico: Platón llega incluso a decir que en la composición de los gobernantes hay oro, plata en la de los guardianes y bronce en quienes realizan actividades productivas. Es una cuestión ética porque para garantizar el bien común corresponde a cada clase practicar las virtudes que les pertenecen por justicia, siendo buen ciudadano aquel que considera su propio interés subordinado al de la ciudad. Esta visión es, claramente, una concepción estática de la sociedad.

Platón, aristócrata de fino linaje⁴³, siempre se sintió inclinado hacia la política⁴⁴, aunque no se dedicó a ella, probablemente por la injusta muerte de su maestro bajo la dictadura de los Treinta Tiranos. Con su determinación de las clases sociales hace coincidir el saber con el poder político, concluyendo que deberían gobernar los filósofos⁴⁵. En su intento por diseñar un orden social perfecto acaba en una utopía con tinte espiritualista.

43 Entre sus antepasados figuran el Rey Codro, descendiente del Dios Neptuno (por parte de padre), y el legislador Solón, descendiente de Neleo y Neptuno (por parte de madre). La descendencia mítica de los dioses aseguraba la superioridad natural de los aristócratas. El esposo en segundas nupcias de su madre era un hombre de inmensa riqueza, y Platón siempre estuvo en la cúspide de los regímenes aristocráticos.

44 Expone sus ideas políticas en la *República* y *Las Leyes*. Aunque excede los límites de este trabajo, cabe mencionar que Platón identifica como formas de gobierno: aristocracia (de *aristós*=mejores, *crateo*=mandar, gobierno de los mejores) y sus deformaciones timocracia (*timé*=honor, gobierno de los más ambiciosos) y oligarquía (*oligós*=pocos, gobierno de los ricos); democracia (*demos*=pueblo, gobierno del pueblo) y su deformación la demagogia; la monarquía (gobierno de uno, en el mejor caso de un rey-filósofo) y lo que considera la degradación de la política: la tiranía (gobierno de un tirano). Para Platón la democracia es una perversión del orden que necesariamente deriva en tiranía.

45 Dice en su *Carta VII*: “Cuanto más conocía yo a los políticos y estudiaba las leyes y las costumbres, más difícil me parecía administrar bien los asuntos del Estado. El derecho y la moral se

Para Platón, la ciudad ideal debe construirse a imagen del hombre y realizar en la medida de lo posible la Idea de hombre, es decir, trascender la realidad concreta en una aspiración ideal del deber ser. Existe una relación análoga entre la psicología humana, las virtudes éticas de la justicia y los estamentos o clases sociales de la ciudad. En todos los casos el método es descendente: partir de una idea preexistente para configurar las realidades concretas. La felicidad en absoluto, el bien supremo –*summum bonum*–, es una actividad que en rigor de verdad resulta incompatible con la política, con la necesidad de hacer frente a los cambios de la vida normal. Es una actividad sobrehumana, no alcanzable para la gran mayoría. Sin embargo, constituye el principal objetivo de Platón: la constitución de la ciudad ideal.

Dicha ciudad es la del orden inalterable, con vistas a posibilitar la vida teórica o contemplativa, el ejercicio de la razón pura, donde todo es visible y comprensible en acto, y está muy por encima del tumulto de la vida cotidiana. La ciudad para Platón es un todo orgánico, una especie de gran animal, cuya corporalidad está al servicio de la perfección de su alma, que es la esencia de la política. La organicidad, por tanto, supone una adecuación de las partes al todo. Para ello es necesaria una técnica capaz de dominar las contingencias de la fortuna, que libere al hombre de lo procesal, de las inagotables necesidades.

La ciudad ideal de Platón entiende la economía como un problema que es consecuencia de la dimensión material del hombre, de su animalidad. Sin embargo, a diferencia de los animales, que están insertos en la naturaleza y cuyas necesidades son limitadas, el hombre es un ser continuamente insatisfecho, tiene deseos ilimitados de riqueza. Asumir que la economía es un problema para el orden de la ciudad supone desarrollar un mecanismo que garantice la justicia, un freno a los deseos desordenados, tarea que Platón encontró imposible sin la ayuda de los dioses.

La economía del mundo antiguo es propia de una comunidad pequeña, basada en la tradición y la confianza, donde los ciudadanos se conocen y no pretenden su propio interés sino el de la comunidad. La riqueza solamente proviene de la naturaleza, de lo que tiene vida, lo fértil. En esas economías, llamadas de subsistencia, la tecnología es compartida, la propiedad es comunal. Es una economía muy frágil, muy terminada. Los llamados bienes de lujo representan un capricho. Lo superfluo se considera no natural y, por lo tanto,

hallaban corrompidos, y aquella situación donde todo iba a la deriva me producía vértigo. Entonces me sentí irresistiblemente movido a cultivar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo su luz puede mostrar dónde está la justicia en la vida pública y en la privada, convencido de que no acabarán las desgracias humanas hasta que filósofos de verdad ocupen los cargos públicos, o hasta que, por una gracia divina, los políticos se conviertan en auténticos filósofos”.

no es estrictamente necesario para la *eudaimonia*. Hay un comercio entre ellos pero doméstico, está controlado y goza de estabilidad. La economía es visible para todos y los comerciantes que van de pueblo en pueblo ofreciendo bienes de lujo, los llamados *buhoneros*, son mal vistos, en cuanto extraños a la comunidad.

Los griegos sabían que con el paso del sistema comunitario al comercial aparecerían muchos problemas. Y, efectivamente, el oro y la plata introdujeron la posibilidad de vivir mejor, lo cual en sí no es malo pero provocaba inconvenientes, pues no reconoce el límite natural sino que procura también lo superfluo, la máxima es “siempre más es mejor”. La aparición de la ciudad produce un cambio radical porque introduce la artesanía y el comercio, que traerán problemas difíciles. En la agricultura está la naturaleza, causante de la riqueza (el excedente es natural); es la economía de la repetición. La artesanía es una combinación extraña de la naturaleza con la imaginación humana, es una novedad. El artesano somete a la naturaleza con lo inesperado, entra en lo procesal y comienza a fabricar para vender, pero en esa transformación no hay un excedente sino una pérdida. Surge el problema del valor, la materia pasa a un segundo plano.

Con el comercio entre ciudades, los comerciantes compraban bienes en lugares lejanos y los vendían en sus ciudades a un precio mayor. Los antiguos fracasan en explicar esta ganancia. El oro es inerte, no puede parir, no puede engendrar más dinero. El hombre se hace con una ganancia que no tiene que ver con la naturaleza, no es estar en verdad. Además, al no tener término es una actividad desordenada. Platón es consciente de que el hombre es un animal que aspira al lujo, que tiene deseos ilimitados y, de hecho no es su intención que la sociedad se limite a la satisfacción de las necesidades humanas básicas –a la que llama “ciudad de cerdos”–, pues por su origen aristocrático sabe muy bien que el ocio contemplativo requiere una cierta elevación de lo inmediato. La riqueza misma es la multiplicación sin término de nuevas posibilidades de lo humano.

Más aún, Platón estaba interesado en la conservación de los mejores para que puedan contemplar y, por lo tanto, ordenar la ciudad. Había que establecer entonces un reparto de bienes que permitiera salvaguardar ese fin. Ese reparto no podría ser el resultado de luchas de opiniones e intereses, como sostenían los sofistas, pues la justicia está por encima de lo inmediato y cambiante, se atiene a lo permanente. Puesto que el deseo del hombre es ilimitado, ¿existe un tamaño óptimo de riquezas de las que debe disponer la ciudad, de manera tal que evite la corrupción y el conflicto? Si esta pregunta se aborda como un problema cuantitativo, de volumen y reparto, tiene una solución técnica que es inadmisibles para Platón: la tiranía. Si, en cambio, se la enfoca desde un punto

de vista cualitativo, buscando una solución práctica, la única posible es la educación de los ciudadanos. La pedagogía platónica es un anexo de su teoría ética, educar a cada uno para que sea capaz de practicar la virtud propia de su clase, algo que no erradica de modo alguno la posibilidad del desorden, y que deja por tanto intranquilo a Platón.

Por eso, Platón cree necesario poner límites, mediante las instituciones, a la propiedad privada, limitar el deseo. Respecto a las clases superiores –los guerreros y gobernantes– Platón propugna formarlos en una especie de comunismo en los bienes, e incluso de las mujeres. Platón se ve obligado a suprimir la familia porque, como unidad funcional de consumo y generación, es muy proclive a moverse por las pasiones de codicia y lujuria, es decir, por las apencias más bajas. El sereno ejercicio del ocio contemplativo es constantemente interrumpido por el tumulto de las actividades productivas y la urgencia incesante de las necesidades materiales.

Por su marcado dualismo no puede evitar caer en la condena a la economía, a la que ve como un impedimento para la construcción de su ciudad ideal. Asimismo, su metafísica crea un abismo insondable entre la ciudad ideal y toda posibilidad de concreción mundana, ya que, cual arquetipo ideal, la ciudad platónica preexiste de manera abstracta a todo proyecto de ciudad que pueda alcanzar la inteligencia humana, y más aún, que pueda construir su voluntad. Queda manifiesto que para Platón el mal reside en la existencia misma de la economía; así como el cuerpo del hombre es un estorbo para la contemplación del alma, la economía –aspecto concupiscible de la ciudad– lo es para el buen gobierno de la misma –aspecto racional–.

Finalmente, el problema de los deseos humanos, la materialidad, no tiene para Platón solución técnica ni moral, de manera que condena al hombre a un destino trágico. La ciudad ideal es imposible a menos que sea un regalo de los dioses, que son los únicos que pueden liberar al hombre de la procesalidad eterna a la que lo encadenan sus pasiones.

IV. ARISTÓTELES Y LA CIUDAD REAL: LA ECONOMÍA COMO POSIBILIDAD

Aristóteles, discípulo y amigo de Platón, representa la plenitud de la filosofía griega. Su filosofía será un esfuerzo por lograr la unidad –entre lo sensible y lo inteligible– ya que considera innecesario el dualismo platónico para comprender la realidad. Además, observa que la mera existencia del mundo inteligible no explica la génesis de las cosas. Al contrario de lo que afirmaba su

maestro, es el pensamiento quien se adecua a la realidad, al captar las esencias por medio de la abstracción.

La ciencia –universal y necesaria– es un conocimiento por causas, que se distingue de la opinión, y que responde a ciertos principios que constituyen la base del realismo, la certeza de que las cosas “son, y son lo que son”. Estos principios son: de no contradicción (algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido), de identidad (una cosa es igual a sí misma), de exclusión del término medio (entre el ser y el no ser no hay término medio), de razón suficiente (debe existir una causa proporcionada para que algo suceda) y de causalidad (todo cuanto existe es causado). Sobre el fundamento de estos primeros principios se puede partir de la experiencia para avanzar, gracias a la lógica –a la que llama *analítica*–, mediante silogismos hacia el conocimiento cierto. El silogismo, junto con la inducción, sustituye metódicamente a la dialéctica platónica.

Divide las ciencias en especulativas (matemáticas, física, metafísica); prácticas (ética, política, economía) y técnicas (arte, técnica, gramática, medicina, arquitectura, etc.). El conocimiento intelectual es posible gracias al *concepto*, que capta la esencia de una cosa pero no es suprasensible, como la idea platónica, sino que está en la mente humana, porque se ha abstraído de la realidad sensible. El conocimiento es posesión intencional de la forma del objeto conocido, que no tiene una realidad ontológica separada, sino simplemente una realidad lógica en nuestro pensamiento.

La realidad ontológica la constituyen las cosas individuales –terrestres, celestes y divinas–, que admiten asimismo diversos modos de ser, a los que llama categorías, y que son las sustancias y los accidentes. La sustancia es el ser que existe en sí y no en otro, mientras que el accidente es el ser que existe en otro y por otro, es decir, en y por la sustancia, determinándola intrínsecamente (cantidad y cualidad) o extrínsecamente (relación, dónde, cuándo, situación, posesión, acción, pasión).

El objeto de la física es el movimiento, algo intrínseco a las cosas naturales (*physis*), que siempre tiene lugar en el seno del ser. Existen movimientos sustanciales, que suponen la generación o la corrupción de una sustancia; y accidentales, que pueden ser de lugar, de cualidad o de cantidad. No obstante en ambos hay algo que cambia: la forma (*morfê*) y algo que permanece: la materia (*hylê*). De ahí que la teoría aristotélica que explica la realidad física por la composición necesaria de dos principios intrínsecos –materia y forma– se llame “hilemorfismo”⁴⁶. La materia es pura indeterminación, es un sustrato simple

46 Con esta solución Aristóteles supera tanto el monismo materialista como el dualismo sustancialista.

permanente a todas las cosas, cuya determinación esencial para convertirse en algo recibe de la forma sustancial. Es importante destacar que materia y forma son dos co-principios sustanciales que no pueden existir por separado, están intrínsecamente unidos en la realidad.

Asimismo el movimiento requiere composición de *potencia* y *acto*. Potencia es la capacidad real de hacer o recibir algo y acto es la determinación de la potencia. El paso de uno a otro es precisamente el movimiento, una actualización de una potencia. La materia es potencia respecto de la forma, y ésta tiene prioridad sobre aquella. Gracias a la diferenciación potencia-acto el movimiento se realiza en el seno del ser, ya que no supone un paso del no ser al ser sino de la potencia al acto.

Sin embargo, para que el movimiento sea posible es necesaria la intervención de una causa exterior a la potencia –que se conoce como *causa eficiente*–, y que otorga forma –*causa formal*– a la materia –*causa material*– con un fin determinado –*causa final*–. Las causas material y formal son intrínsecas al efecto causado, en tanto que las causas eficiente y final son extrínsecas, es decir, pueden desaparecer una vez producido el efecto. Todo lo que se mueve es movido por otro, aunque no se puede proceder hasta el infinito; existe un primer principio del movimiento, acto puro que es Dios, primer motor inmóvil y eterno⁴⁷. El Dios de Aristóteles no es creador –no existe esa idea en el pensamiento griego– pero es inteligencia pura, tiene vida en perfección, y su función es pensarse y contemplarse a sí mismo eternamente.

El ser, para Aristóteles, “se dice de muchas maneras”; no se predica de manera unívoca ni equívoca, sino análoga, es decir, por semejanza. Estas maneras son: sustancia o accidente; verdadero o falso; acto o potencia; y el ser *per se* (esencia) o *per accidens*.

El estudio de los seres vivos lo realiza básicamente en *De Anima*, y allí dice que la causa de la vida es la forma sustancial. El alma es principio de vida, aquello en virtud de lo cual el ser vivo realiza sus operaciones propias. Alma y cuerpo son co-principios sustanciales incompletos, que se reclaman mutuamente para formar la sustancia. Aristóteles, a diferencia de Platón, no admite la transmigración de las almas ni su inmortalidad. Distingue entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual, en concordancia con las que considera las tres funciones principales de la vida: vegetativa (reproducción, nutrición, crecimiento), sensitivo-motora (sensaciones y movimiento), e intelectual o racional (conocimiento, deliberación, elección). No admite las tres almas de Platón sino una sola, la intelectual, que asume varias funciones. Para Aristóteles el trata-

47 Véase Libro VIII de la *Física* (Madrid, Gredos, 1995) y XII de la *Metafísica* (edición trilingüe por Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Madrid, Gredos, 1998).

miento filosófico del alma debe ser biológico más que humano, es decir, debe considerar el fenómeno de la vida en toda su amplitud y variedad, no sólo el caso del hombre, como había hecho Platón.

Aristóteles no admite las ideas innatas ni la reminiscencia platónica, según la cual el alma conoce por recuerdo, sino que por el contrario, el intelecto es para él una *tabula rasa* en la que escribe la experiencia. Así, el conocimiento sensible –de la experiencia, la sensación– es el punto de partida para un conocer superior o intelectual. Como inicialmente el intelecto está en potencia (tabla rasa) se conoce como *paciente* o *posible*, actualizándose al inteligir gracias al *intelecto agente*, inmortal y eterno. Puesto que el conocimiento intelectual es la posesión de la forma del objeto conocido, gracias a él, “el alma es, en cierto modo, todas las cosas”. La actividad suprema del hombre es el conocimiento; el hombre es un ser racional, un “animal que piensa”, que vive de acuerdo a la razón. El alma es la realidad sustancial (*ousía*) de un cuerpo vivo, que desaparece con la muerte, es decir es “aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida”⁴⁸. Respecto del origen del alma, Aristóteles no lo trata explícitamente, lo que hace suponer que procede por simple generación⁴⁹, como en el resto de los seres animados.

La ética aristotélica –recogida en las obras *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *La Gran Moral*– se corresponde con sus ideas del mundo físico (noción análoga del ser, teoría de potencia-acto, teoría hilemórfica, etc.). Es también una ética de la virtud. Sin embargo, a diferencia de la virtud platónica, cuyo ideal estaba en otro mundo, la virtud aristotélica estará dirigida a esta vida. La virtud es el modo de poseer más intrínseco; es un hábito operativo bueno, puesto que posee el fin proporcionado a la naturaleza humana. Las virtudes se adquieren en comunidad, en la *polis*, y el modo a través del cual se establecen los fines humanos comunes es por medio de la *ley*, en concordancia con la virtud. Participar en la vida política es para los griegos condición necesaria para la vida buena. De ahí que el destierro sea el peor castigo.

La *Ética a Nicómaco* comienza afirmando que toda acción humana busca siempre algún bien. En efecto, el bien es causa final, aquello hacia lo que todas las cosas tienden; si el bien supremo, al cual se subordinan todos los fines de las actividades humanas, es la felicidad o *eudaimonia*, que no se encuentra en las riquezas, los placeres o el honor, sino en la virtud. El hombre virtuoso es una síntesis de la perfección en las tres formas de vida –biológica, social e intelectual.

48 A. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Santiago de Chile, Instituto de estudios de la sociedad, 2007, p. 96.

49 El intelecto agente “viene de fuera”, de la realidad física.

tual–, que se corresponden con las notas esenciales del hombre –animal, racional, social–. La felicidad aristotélica, sin ser un hedonismo, admite el placer y los bienes materiales, reconoce la corporalidad como un aspecto esencial de la vida. La amistad, plenitud de la vida social, es también un aspecto fundamental. Por último, la vida conforme a la razón es el culmen de la felicidad, ya que la contemplación de la verdad permite llegar a la verdad más alta: la divinidad.

Aristóteles distingue entre tres virtudes *éticas*, que perfeccionan la parte apetitiva del alma (templanza, fortaleza, justicia); y cinco *dianoéticas*, la parte racional (ciencia, inteligencia, sabiduría, arte y prudencia). Las virtudes son elecciones libres, siempre guiadas por la razón, que encuentran la perfección en el “término medio” (*in medio virtus*), ya que por exceso o por defecto derivan en vicios. El término medio no puede determinarse *a priori* sino que depende de cada caso concreto. De ahí que la virtud de la prudencia sea tan importante. La virtud no es un conocimiento teórico sino una práctica. Se adquiere por repetición de actos que se van cristalizando en disposiciones cada vez más estables, al punto de llegar a ser una especie de “segunda naturaleza”.

Para el Estagirita las principales virtudes morales son las virtudes cardinales platónicas: la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia. Respecto de la justicia, llama justo a quien cumple las leyes, que persiguen el bien común, y distingue entre conmutativa –relaciones de los ciudadanos entre sí–, legal –de los ciudadanos hacia el bien común– y distributiva –del bien común hacia los ciudadanos–⁵⁰. Respecto a la justicia en el intercambio, la define como una forma de proporcionalidad⁵¹, y es un aspecto fundamental porque, como señala Ritchie, provee una forma de *philia*⁵² para una actividad (el comercio) que podría atentar contra la unidad de la *polis*. Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, era consciente de la importancia que tenía el intercambio privado para la unidad y el desenvolvimiento de la comunidad⁵³. Por tal motivo, antes de analizar la proporcionalidad hace mención al *espíritu de las gracias*: “es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al santuario de las Gracias, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud:

50 Esta distinción aparece en el libro V de la *Ética a Nicómaco*.

51 “En las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1132b. En este punto, Aristóteles se enfrenta con el problema de la commensurabilidad (*summetría*), o cómo determinar qué cantidad de un bien cambiar por otro según justicia.

52 Véase, D. RITCHIE, “Aristotle’s Subdivisions of Particular Justice”, *Classical Review*, 7 (1984), 185 y ss.

53 Se evita utilizar el término *progreso* para no generar confusión con el uso que de este término hace la modernidad. El pensamiento griego concibe la idea de *progreso* de la *polis* de manera teleológica, como su natural desenvolvimiento hacia la perfección que le es propia.

devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle”⁵⁴.

Tanto en *Política* como en *Ética*⁵⁵ Aristóteles es consciente de que las cosas son susceptibles de un doble uso: uno como consecuencia de sus propiedades naturales, y el otro por la posibilidad de ser intercambiadas. El intercambio requiere que las cosas sean expresadas en términos de moneda, ya que “con la moneda, todo se mide”⁵⁶. La moneda es la representación convencional de la necesidad (*chreia*)⁵⁷, “que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio”⁵⁸. Así, “la moneda (*nomisma*) ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de la convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley (*nômos*)”⁵⁹.

El intercambio no se produce en abstracto, sino en el seno de la *polis*. Así, y tal como asevera Finley, “la koinonia [comunidad] es tan integral al análisis como el acto de intercambiar”⁶⁰. La *polis*, forma más alta de comunidad política, se sirve del intercambio para alcanzar el bien común, siempre y cuando se respeten ciertos requisitos de racionalidad y moralidad, los propios de una comunidad genuina: “(1) los miembros deben ser hombres libres; (2) deben tener un propósito común, mayor o menor, temporal o de larga duración; (3) deben tener algo en común, compartir algo, como un lugar, bienes, culto, comidas, el deseo de una vida buena, cargas, sufrimientos; (4) debe haber *philia* (convencional pero inadecuadamente traducida como “amistad”) mutualidad en otras palabras, y *to dikaion*, que por simplicidad podemos reducir a “justicia” en las relaciones mutuas”⁶¹.

Estrictamente la política es el gobierno de la *polis* o ciudad. La ciudad aristotélica es una entidad natural; surge de la misma naturaleza humana, que es un “animal político” (*politikón zôion*). El hombre no se basta a sí mismo (en ese

54 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133a.

55 “Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilidades del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio”. ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

56 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133b.

57 La palabra *chreia* suele ser traducida por demanda, lo que llevó a muchos a afirmar que la teoría subjetiva de la utilidad, o teoría neoclásica del valor, podría atribuirse a Aristóteles. Véase M. BLAUG, *Aristotle (384-322 BC)*, Aldershot, Edward Elgar Publishing Ltd, 1991.

58 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133b.

59 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133b.

60 M. FINLEY, “Aristotle and Economic Analysis”, *Past and Present*, (Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society, Oxford), 47 (1970), 8.

61 M. FINLEY, “Aristotle and Economic Analysis”.

caso sería un dios o una bestia), sólo puede alcanzar su perfección en la ciudad. Sin embargo, desdramatiza el planteamiento de su maestro: no busca la ciudad perfecta sino mejorar las ciudades existentes. No es necesario un conocimiento absoluto *a priori* para gobernar la ciudad, sino la virtud de la prudencia, que, aplicada rectamente, irá mostrando en las situaciones concretas cómo proceder.

No obstante, antes que político, el hombre es “animal de la casa” (*oikonomikon zôion*)⁶². La observación de la realidad muestra que el hombre, por naturaleza, pertenece al menos a tres tipos de comunidades: la familia, la aldea y la ciudad. La familia es la comunidad en la que se asegura la supervivencia. Las necesidades no cotidianas, que exceden la mera subsistencia, se resuelven en el ámbito de la aldea (*kôme*), que representa la primera comunidad suprafamiliar pero no es aún el aspecto último de la vida, por no ser autosuficiente. La comunidad autosuficiente y autárquica es la ciudad, la *polis*⁶³. “Ella [la polis] concentra en sí los mejores bienes humanos, pues se dirige al *bien común*, el cual es mejor y más alto que el bien de cada uno”⁶⁴. Generalmente suele obviarse la comunidad intermedia para hablar de familia y *polis*. La familia es cronológicamente anterior a la *polis*, pero por naturaleza, posterior, “pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”⁶⁵.

La ciudad necesita la provisión de los bienes materiales, y eso es responsabilidad de las familias, unidad natural de producción. La familia se ocupa de la producción de lo necesario para la satisfacción de sus necesidades vitales, de manera tal que se abastece de “lo suficiente”⁶⁶. La autarquía o autosuficiencia no pretende la independencia de la familia (de hecho la necesidad es lo que la vuelca a la comunidad), sino que se trata de que tenga satisfechas las necesidades básicas para que sus jefes puedan dedicarse a la política. Esto queda de manifiesto cuando dice: “parece que también ocurre lo mismo [compara con la felicidad] con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida

62 R. CRESPO, “La concepción aristotélica de la economía”, 24. Véase ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, *Eudemian Ethics*, traducción: Michael Woods, Oxford, Clarendon Press, 1982, VII, 10, 1242 a 22–3. El sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente, animal”. Véase *Política*, nota a pie en página 50.

63 “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”. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252b.

64 J. CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico. Lecciones de Filosofía de la Historia*, Pamplona, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Navarra, 1988, 40.

65 ARISTÓTELES, *Política*, 1253a.

66 La expresión que utiliza es “autarkês eînai”, y la traducción habitual de autarkês es “autosuficiente” (en relación al intercambio: “supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente”. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1256b, 66; en relación a la *polis*: “la ciudad ha de ser autosuficiente”. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1326b, 412.

solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”⁶⁷. Está claro entonces que la noción de economía doméstica no implica autarquía, porque las familias no pueden ser autosuficientes sino que necesitan adquirir otras cosas a través del intercambio con otras familias. Sólo la *polis* es autosuficiente, y Aristóteles “presenta el desarrollo del intercambio como parte del proceso de *llegar a ser* de la *polis* misma, que emerge desde la familia y la aldea”⁶⁸.

En *Política I* Aristóteles analiza la génesis del intercambio y distingue diferentes formas: el trueque, o intercambio sin intermediación de moneda; el uso de la moneda como medio para adquirir algo que se necesita; la compra y venta con el fin de ganar dinero y el préstamo de dinero a interés, lo que se conoce como usura⁶⁹. Aristóteles examina la evolución de las relaciones de intercambio a través del tiempo a la vez que indaga en la naturaleza del intercambio y sus efectos en el comportamiento humano. En relación a los respectivos fines (*teloi*) de estas formas de intercambio, concluye que son de dos tipos diferentes: uno, natural a la vida buena del hombre en la comunidad, y el otro, contrario.

La clave para entender la diferencia está en relación a la moneda y a la distinción entre los bienes, presentada en *Ética*. La crematística⁷⁰ natural persigue cosas útiles, en función del uso que les son propias; en cambio, la crematística no natural —que incluye el comercio (*kapêlikê*)— se guía por el deseo de riquezas. En función del consumo, el fin es limitado, porque llega un momento en que “el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o una casa”⁷¹, es suficiente para la vida buena. “Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esa clase de bienes para vivir bien no es ilimitada”⁷². En cambio, la mala crematís-

67 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1097b.

68 S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 61. Esta visión de la polis como un organismo natural —substancia— se opone a la posición hobbesiana y liberal de la sociedad como un conjunto de individuos. Véase S. MEIKLE, “The Metaphysics of Substance in Marx”, en T. CARVER (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

69 En la actualidad, la usura se utiliza para referirse al préstamo de dinero a tasas de interés abusivas; Aristóteles no admite diferencias de grado, todo interés es usura porque su fin es el “deseo en abstracto”, una falta contra la justicia que no admite punto medio. Asimismo, el préstamo de dinero no interesa especialmente a Aristóteles, sino las relaciones entre los hombres.

70 Crematística es una parte de la economía que se ocupa de la adquisición de los bienes necesarios para la vida buena, es decir, su objeto es la provisión, a diferencia de la economía, que apunta al consumo o uso.

71 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

72 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

tica “parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límite, la derivada de esta crematística”⁷³. La mala crematística se diferencia de la crematística como arte adquisitivo de “lo suficiente” principalmente en sus fines, ya que “uno (el fin) es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”⁷⁴, y lo denomina “no natural” porque “ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud”⁷⁵.

El intercambio tiene “su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario”⁷⁶. “En la primera comunidad (es decir, en la casa) es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades [...] al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más”⁷⁷. De esta manera presenta Aristóteles la necesidad del intercambio y la primera forma que adquiere: el trueque, es decir, el intercambio de bienes sin intermediación de moneda, representado por C-C’ (*commodities*)⁷⁸. Agrega inmediatamente que “este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística”⁷⁹, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro”⁸⁰.

Este otro tipo del que habla es una evolución del primero, como consecuencia de la mediación de la moneda. “Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda”⁸¹. Un bien es vendido (C-M) y con ese dinero otro es comprado (M-C’). Esta forma se representa C-M-C’, y mientras se venda para comprar, la moneda es un medio para la obtención del bien que se quiere consumir⁸².

73 ARISTÓTELES, *Política*, 1257b. Aunque no lo explicita, Aristóteles claramente se refiere a la crematística mala.

74 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

75 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

76 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

77 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

78 Fue Marx quien utilizó las letras C y M (*commodities* y *money*) para representar los circuitos que describe Aristóteles para las diferentes formas de intercambio. Véase K. MARX, *El capital* (1867), Barcelona, Antalbe, 1988, I, 3 y II, 4.

79 Aunque no lo dice explícitamente en el texto, Aristóteles claramente se refiere a la mala crematística.

80 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

81 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

82 Según Roll, con la introducción de la moneda Aristóteles es el primero en hablar de su función como depósito de valor. Véase E. ROLL, *A History of Economic Thought*, 37.

Ahora bien, la crematística “tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada, la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros)”⁸³. Aristóteles es indulgente con la forma C-M-C’⁸⁴ porque su fin es el consumo; en cambio, cuando se compra (M-C) para vender a una cantidad mayor (C-M’), es decir, cuando se genera el circuito M-C-M’ entonces se persigue la moneda por sí misma, y la ganancia de alguien representa la pérdida de otro, lo cual constituye un atentado contra la justicia.

El problema es que en la realidad, ambos tipos (C-M-C’ y M-C-M’) se solapan, porque “sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta [crematística natural] atiende a otro fin, y el de aquella [crematística no natural] es el incremento”⁸⁵. Aunque “parecen ser dos maneras diferentes de hacer lo mismo, son en realidad similares maneras de hacer cosas diferentes”⁸⁶. En C-M-C’ la finalidad (los términos) es el consumo y la satisfacción de necesidades, mientras que en M-C-M’ el fin es la ganancia, y por lo tanto, prima el deseo de riquezas. Para ilustrar esta idea Aristóteles utiliza el ejemplo del “cuchillo de Delfos”⁸⁷, una herramienta burda que tenía diferentes usos aunque ninguno bueno, pero que era barata. En su diseño, en lugar del uso predominó la posibilidad de intercambio, y por ello se podían hacer muchas cosas con él, pero en realidad no era bueno para nada.

La diferencia entre C y C’ en el primer caso es cualitativa (son inconmensurables): se refieren a cosas de usos diferentes. En cambio la diferencia entre M y M’ es cuantitativa: M’ tiene que ser necesariamente una cantidad mayor, dado que es la única diferencia que puede existir entre dos sumas de dinero, ya que la moneda es conmensurable. Ahora bien, si M puede convertirse en M’, nada impide que pueda llegar a M”, y así sucesivamente sin reconocer límite alguno, “su fin es el tipo de riqueza indefinido y la adquisición de recursos”⁸⁸.

La cuarta forma de intercambio es de dinero, sin que intermedie ningún bien, es decir M-M’, lo que se conoce como usura. “Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y

83 ARISTÓTELES, *Política*, 1258b.

84 La distinción que Aristóteles hace entre valor de cambio y valor de uso puede generar una ambivalencia en este punto, ya que el valor de cambio de un bien no es su uso “propio y peculiar”. No obstante, Aristóteles no llega a usar el término “no natural” (*unnatural, para physin*), y que el uso de una cosa no sea “propio y peculiar” no significa que sea malo.

85 ARISTÓTELES, *Política*, 1257b.

86 S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 88.

87 Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1252b.

88 ARISTÓTELES, *Política*, 1257b.

no de aquello para lo que éste se inventó [...] el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”⁸⁹. Ross defiende esta postura al decir que, efectivamente, “la moneda produce interés, pero no fue para ello que fue inventada –fue inventada para ser usada en el intercambio–. El rendimiento del interés es un subproducto no previsto”⁹⁰. Para los atenienses el préstamo de dinero era una señal de amistad, y tenía su fin en la estabilidad de la *polis*⁹¹. Lo que podría llamarse “crédito profesional” era poco común, y no para ciudadanos sino para visitantes, metecos, ex-esclavos o personas no confiables. Quienes cumplían la función de “banqueros” se dedicaban al cambio de moneda más que al crédito.

Los que se dedicaban al comercio no eran bien vistos en el mundo antiguo, y por eso se ha interpretado la posición de Aristóteles como una expresión del pensamiento aristocrático de su época⁹². Esta condena es radical en Platón, que ve a los comerciantes como personas ruines que atentaban contra su ciudad ideal⁹³. Sin embargo, la crítica de Aristóteles al comercio (*kapêlikê*) va más allá del prejuicio y la tradición: es consecuente con su metafísica, su ética y teoría de la acción⁹⁴.

Aristóteles no reprueba el comercio, ni al comerciante en sí mismo, sino en función de los fines que persigue⁹⁵. Buscar la riqueza por sí misma suele ser común en el comercio, pero es dable también en otras actividades, incluso en la filosofía, como es el caso de los sofistas. Así, cualquier actividad o profesión puede ser desvirtuada al perseguir el fin que no le es propio, convirtiéndose en una actividad diferente. “Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin”⁹⁶.

89 ARISTÓTELES, *Política*, 1258b.

90 Ross’s contribution to Cannan’s symposium “Barren Metal”. Citado por S. MEIKLE, *Aristotle’s Economic Thought*, 99.

91 Véase P. MILLET, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; y S. MEIKLE, *Aristotle’s Economic Thought*, 65 y 66.

92 Véase por ejemplo R. MULGAN, *Aristotle’s Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977, 49.

93 Véase PLATÓN, *Las Leyes*, 705a, 846d-847b, 915d-920d; *República*, 342.

94 S. MEIKLE, *Aristotle’s Economic Thought*, 69.

95 Ross y Barker defienden al comercio destacando el servicio social que genera como parte del “proceso productivo”, y matizando el lucro como una consecuencia de ese servicio. Sin embargo, no llegan a ver con claridad que la crítica de Aristóteles no es hacia el comercio en sí mismo, sino hacia el fin que persigue. Véase W. ROSS, *Aristotle*, 1923, London, Methuen and Co., 1949, 243; y E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1906), New York, Dover Publications, 1959, 383.

96 ARISTÓTELES, *Política*, 1258a.

Con su teoría del intercambio, Aristóteles cambia el enfoque de su maestro Platón, quien, buscando la máxima unidad posible de la *polis*, suprime la propiedad privada y la familia⁹⁷. Para Aristóteles, no es necesario (ni conveniente) llegar a un comunismo para tener en común, es gracias al intercambio como la propiedad se hace común. Desde este punto de vista la moneda es símbolo de unidad, una unidad buscada y sostenida libremente por los miembros de la comunidad, pero que respeta los límites entre lo privado y lo público.

Aristóteles se opone al criterio de unidad que proclama Platón para la *polis*, ya que “la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad”⁹⁸. Aristóteles reconoce que la *polis* es “por naturaleza, una multiplicidad”⁹⁹, y la unidad no es un criterio absoluto, sino que debe subordinarse a la vida buena. En tal sentido, “es mucho más ventajoso que la propiedad sea privada en su administración y común en su uso, por la virtud de la amistad”¹⁰⁰.

Como señala Mansuy Huerta, Platón tiene en mente un todo integral, en donde las partes son idénticas en lo esencial; mientras que Aristóteles conceptualiza a la ciudad como un todo potestativo, que es aquel cuyas partes difieren específicamente según su potestad propia, y no pueden ser sencillamente intercambiadas por otras. El concepto de bien común, por tanto, difiere en ambos autores: mientras que para Platón es el bien del todo, y sólo del todo, para Aristóteles es tanto el bien de todos como el bien de cada uno en particular¹⁰¹.

Para Platón la diferencia entre una familia y una ciudad no es más que de escala¹⁰², lo cual atenta contra la familia y contra la ciudad, y deviene en tiranía, ya que el gobernante vendría a ser como un padre de familia, pero entre hombres libres¹⁰³. Concibe a la ciudad como una gran familia, en la que se confunden los bienes domésticos y políticos; la política se reduce a economía doméstica (como administración del hogar) y la economía doméstica al arte de hacer dinero (a la crematística negativa). El tirano se convierte en una especie

97 PLATÓN, *República* 464 d.

98 ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261a.

99 ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261a.

100 D. MANSUY HUERTA, *Naturaleza y comunidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 209, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 30. En ARISTÓTELES, *Política*, VII, 10, 1329b se refiere a este tema.

101 Véase D. MANSUY HUERTA, *Naturaleza y comunidad*, o. c., 28.

102 Véase A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 73 y 74.

103 De los miembros de una familia (marido y mujer, padres e hijos, amo y esclavo) la relación entre esposos sería lo más parecido a la de hombres libres, pero aún así no es igual.

de comerciante con deseo infinito de dinero porque “para él, poder es riqueza y riqueza es poder”.

Lo que en última instancia pretende Aristóteles representar con la moneda es “la noción de política como reparto de poder entre ciudadanos según una ley pública y determinada, y, por último, la posición de la ley entre las reglas naturales de la economía y de la idea de bien”¹⁰⁴. Así, el hombre, en tanto que jefe de familia está más allá de la producción gracias a la búsqueda de la vida buena, y en tanto ciudadano libre está definido por el intercambio y el reparto, que son los dos grandes modos de la acción común relativa a los bienes económicos y políticos¹⁰⁵.

El análisis de la configuración interior de la familia, lo que se conoce como “economía doméstica”, es la novedad de Aristóteles. Aristóteles entiende por *oikonomikê* el arte de la administración del hogar. La palabra es una derivación de *oikos* (morada o familia) y *nomos* (regla, administración). A través de *la organización de la vida familiar*, tal como indica la palabra griega *oikonomiké*, Aristóteles describe el conjunto de las actividades privadas de producción y consumo que aseguran tanto la reproducción como la conservación de las cosas y las personas en un espacio de vida común.

Toda casa bien constituida necesita algunos miembros, relaciones entre ellos y un conjunto de cosas¹⁰⁶. Los miembros son en primer lugar el marido y la mujer, entre los cuales existe una relación conyugal; padres e hijos, entre los cuales media una relación paterno-filial; y el amo y el esclavo, cuya relación es heril. Los instrumentos de los que no puede prescindir una casa se dividen en cosas inanimadas, entre las que se incluyen los bienes y riquezas; y animadas, como los esclavos y el ganado. El esclavo ocupa una posición intermedia, porque “la función laboral en la familia no sólo exige que el instrumento sea *animado* –automático–, sino, lo que es más importante, *promotor de vida humana*, en lo que ésta tiene de más distintivo. La familia necesita de instrumentos no meramente factivos sino activos en la praxis doméstica”¹⁰⁷.

Aristóteles no habla de la producción como un proceso abstracto, sino en relación al *oikos* y a la familia. Así, “una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía [*oikonomikê*]: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para

104 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 92.

105 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 92.

106 Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1253b.

107 J. CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico*, o. c., 46.

la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa”¹⁰⁸. Dentro de la administración doméstica, Aristóteles diferencia la llamada *crematística* (*chrēmatistikē*)¹⁰⁹, como una parte de la economía. “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización”¹¹⁰. En efecto, una casa tiene estas dos funciones principales: la crematística o adquisición y el uso.

Asimismo, existe una crematística natural, que se ocupa de lo necesario para la casa y el vivir bien, y que por lo tanto tiene un límite; y otra no natural, que no tiene límite y procura conseguir incluso lo no necesario, lo superfluo¹¹¹. La diferencia entre lo natural y lo no natural no está en la cosa en sí sino en las disposiciones de las personas que lo utilizan, concretamente en su deseo. “Al ser en efecto aquel deseo sin límites [el que persigue la crematística no natural], desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística”¹¹². La crematística, cuyas reglas son externas al sujeto, ha de subordinarse al uso, que es praxis. Para Aristóteles, por tanto, la verdadera riqueza está en el uso y no en la propiedad¹¹³.

En efecto, la economía doméstica era una economía de subsistencia, donde enriquecerse no tenía sentido. Cada señor se procuraba lo estrictamente necesario para poder permitirse una vida sobria, digna y libre. Las necesidades básicas estaban reguladas y limitadas por leyes que escapaban al control humano. Contrariamente a lo que pensaba Platón, las necesidades no eran ilimitadas, aunque no por ello dejaba de ser importante dominar el deseo. Para Aristóteles, “las cuestiones éticas son cuestiones que se refieren a la forma de apetecer”¹¹⁴, y la educación es, por tanto, necesaria para apetecer lo correcto.

108 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b. Según Crespo *oikonomikē* es un adjetivo sustantivado cuya traducción es “lo económico”. Véase R. CRESPO, “La concepción aristotélica de la economía”, 10.

109 La terminología que utiliza Aristóteles no es muy precisa, de ahí que muchas veces haya sido malinterpretada. Por ejemplo, Aristóteles utiliza indistintamente el término *chrēmatistikēn* para referirse tanto al arte de adquisición en general como a la mala adquisición. Véase S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 50 y 51.

110 ARISTÓTELES, *Política*, 1256a.

111 “Uno [arte adquisitivo] es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”. ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

112 ARISTÓTELES, *Política*, 1258a.

113 Aristóteles lo dice explícitamente en *Retórica* 1361a. Véase S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 48.

114 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, Pamplona, Eunsa, 1999, 2006, 159.

“La economía doméstica es un arte y una ética de la vida privada”¹¹⁵. A través del intercambio se accede a la vida pública de la ciudad, constituida por relaciones entre familias. El intercambio se realiza según las decisiones de consumo particulares que persiguen la “vida buena”, pero cuando se analiza desde el punto de vista de la vida pública, pierden relevancia económica para interesar a la ética general y a las formas de justicia de la ciudad. “La *polis* hace posible las condiciones de una economía que corresponde y es apropiada a la vida política”¹¹⁶. Así, a través del intercambio se accede a un *ethos* diferente –esta vez más perfecto porque a diferencia de la familia, la *polis* es autosuficiente– que requiere un orden diferente, orden que asegura la justicia. La razón a la cual se intercambian los bienes –*precio*–, debe ser justa para que la *polis* sea más perfecta. “Para Aristóteles la teoría de precios no es una teoría económica, sino una teoría de la justicia”¹¹⁷. No llama la atención, entonces, que Aristóteles aborde el tratamiento del intercambio económico en *Ética*, al hablar precisamente de la justicia.

Vemos una diferenciación entre la economía doméstica y la economía política. “La economía –como actividad práctica– es siempre la economía de un *ethos*. La economía política es la economía del *ethos* político, la cual se ordena, por tanto, al perfeccionamiento de ese *ethos*. Y esa condición ética de la economía es precisamente el fundamento de lo que pueda ser la ética económica”¹¹⁸. Sin embargo, no hay que caer en la tentación de pensar que la economía doméstica es una mera organización instrumental al servicio de la política. “La economía doméstica no es una organización de instrumentos; es más que una técnica; contiene una parte ética. La riqueza en la cual se interesa es un bien en el sentido completo de la palabra”¹¹⁹. Aristóteles otorga gran importancia a la familia, no sólo porque es la unidad básica de producción y consumo, parte natural de la ciudad y condición de posibilidad de su perfeccionamiento; sino más importante aún, porque al reconocerle una eticidad propia la asume como una garantía de libertad, un freno al totalitarismo.

El planteamiento de Aristóteles es dinámico, la naturaleza es tendencial y comprende simultáneamente cambio y estabilidad; mientras que el de Platón es estático, sólo existe la forma y es perfecta. Platón hace muy difícil entender la procesalidad, suprime el tiempo. En la filosofía griega hay una tensión entre el proceso y lo atemporal, que llevará a los revolucionarios a procurar una ciudad perfecta. Una ciudad perfecta se piensa fuera del tiempo, y si no hay tiempo,

115 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 60.

116 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, o. c., 312.

117 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 61.

118 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, o. c., 312.

119 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 68.

no hay proceso y, por lo tanto, no hay vida. La ciudad de Platón es totalitaria, de solución única; la de Aristóteles se puede mejorar porque la naturaleza es plástica, es tendencia. Encauzar una tendencia es lo propio de la costumbre. En el proceso de Aristóteles lo que cuenta es la práctica y la práctica requiere comunidad.

V. CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos analizado dos modos de concebir la economía, y su relación con una consideración antropológica específica. La propuesta de Aristóteles se presenta como una alternativa a la abstracción platónica. A diferencia de la ciudad de Aristóteles, la ciudad de Platón es la del orden inalterable, formalizada de manera abstracta, donde es posible la contemplación, máxima aspiración de la vida humana. Lo propio de la contemplación es que consiste en una abstracción del tiempo y de la corporalidad, por los que Platón muestra cierta aversión. Platón desprecia el cuerpo, lo procesal y todo lo relacionado con él. En ese esquema, la vida ideal es la vida del contemplativo (el sabio o el monje, ambos, en cierto sentido, estériles).

El problema surge porque el hombre es un animal que aspira al lujo: en lugar de necesidades tiene deseos, que son ilimitados. La base del concepto de riqueza es la multiplicación sin término de nuevas posibilidades de lo humano. La economía de Platón es un esfuerzo por diseñar un sistema para frenar los deseos de los hombres y la contingencias de la Fortuna, lo cual no tiene solución técnica (sólo la tiranía). Desde este enfoque utópico, la economía no puede ser más que un problema. Más aún, en la existencia misma de la economía Platón ve un mal: la condición corporal humana, que representa un impedimento para la vida contemplativa, y por lo tanto para el orden social, ya que quien no contempla no puede ordenar.

Frente al pesimismo platónico, Aristóteles presenta una visión más realista. La economía no es un impedimento para la vida buena sino su condición de posibilidad. Considera erróneo partir de los deseos ilimitados de un individuo abstracto, separado de la familia; y pretender un conocimiento absoluto, cuando basta –e incluso es más propio– el conocimiento prudencial. La economía no se ordena esencialmente al futuro ni a la producción, sino al consumo presente: a saber usar y disfrutar de las cosas con vistas al buen vivir.

El pensamiento moderno ha producido una especie de abstracción del fenómeno económico, que consiste básicamente en considerarlo aislado de las condiciones de tiempo y espacio. Ha primado por tanto el aspecto *técnico* o instrumental que se apoya en el deseo en abstracto, el “*deseo del deseo*”. Siendo

lo esencial de la economía el consumo, separado del bien humano se ha transformado en “consumismo” y no admite limitación; y la producción –en realidad una parte de ella, la meramente técnica–, es la que domina por completo las decisiones económicas, al margen de la razón moral.

Aristóteles no condenaba la técnica, pero veía en ella un gran riesgo que acabó por concretarse en la modernidad, con la progresiva matematización y mecanización de la sociedad que inician Descartes y Hobbes. A partir de entonces, el ideal de una comunidad política fundamentada en el don, comienza a abandonarse, para reemplazarse por la construcción de un gran aparato técnico que imite la naturaleza (técnica por la que Dios gobierna al mundo) aunque matemáticamente: el Estado, que significó el origen de un nuevo orden.

Los economistas modernos estudian la estabilidad y la evolución de un sistema económico que se corresponde con el Estado, que a diferencia de la polis, es una construcción artificial y abstracta¹²⁰. Los actos de producción, distribución y consumo, que en la economía de Aristóteles se resolvían en el orden de la vida doméstica y según las formas particulares de justicia; ahora se encadenan sucesivamente entre sí por relaciones de causalidad mecánica, en cuyo centro está el sistema de precios –también mecánico– sin relación con la ética. No es la virtud práctica de la justicia la que determina el “precio justo” sino, como diría Turgot, “la concurrencia”, un tecnicismo.

La modernidad, en su intento por interpretar el fenómeno económico de forma abstracta e independiente, se acerca al enfoque platónico. Por el contrario, la concepción aristotélica de la economía adquiere sentido en relación al bien al cual se subordina y en un correspondiente marco referencial, el propio del *ethos*. En este sentido se destaca su dimensión moral, ya que como destaca Cruz, “sólo cabe ética por relación a un *ethos*: no es posible una ética que corresponda a una actividad entendida como fenómeno unidimensional, abstracto y continuo. La economía puede ser susceptible de consideraciones éticas, si se trata de una economía referida a un *ethos*, si se trata de una economía involucrada en la mejora de un *ethos*”¹²¹.

Con la pérdida de referencia a un *ethos* concreto, la economía se ha reducido a una técnica al servicio de la maximización de riquezas, representación de los deseos ilimitados de los hombres, que se satisfacen en el mercado, que es, en última instancia, en lo que se ha convertido la ciudad moderna. “Al centro de ese torbellino, está el genio técnico del hombre. A la periferia, se encuentran los individuos y sus aspiraciones singulares al placer. La política es una técnica de la violencia en vistas de mayor placer para cada uno. Esta política es la

120 Véase A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 62-71.

121 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, o. c., 312.

organización de una economía [...]. Al final, la política se ha destruido por los desbordamientos de la economía”¹²².

La economía se ha alejado de los fines propiamente humanos, aquellos orientados a la vida dichosa, que requieren saber consumir, saber acoger el don. En el fondo, lo que se echa en falta es la racionalidad práctica, o prudencia en el sentido clásico. “La prudencia [...] es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”¹²³. El sistema económico abstracto en que se ha convertido la economía moderna es impersonal porque la racionalidad técnica hace que el hombre pierda su singularidad al convertirse en un individuo estándar (universal)¹²⁴.

Aristóteles se dio cuenta de lo utópico del proyecto de su maestro y rechazó “la aspiración platónica de convertir la ética en una *têchne*”¹²⁵. En respuesta a la pretensión a la universalidad, la precisión y el control, a la idea absoluta de bien, responde que “no por ser eterno será más bien”¹²⁶, y que lo que cabe hacer es hablar sobre la vida buena en sentido práctico, una vida que pueda vivir el hombre concreto. En efecto, su propuesta consiste en reconocer la naturaleza del conocimiento práctico, que requiere reconocer quién es el hombre prudente y cómo delibera. En este campo no hay que pretender aplicar el rigorismo de las ciencias exactas, sino reconocer que se trata de un saber diferente, subordinado al bien humano.

122 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 93.

123 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1141b, 277.

124 “La experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a, 5.

125 M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1986, 1995, 374.

126 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1096b, 136.

LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE VICENTE DE BEAUVAIS EN ESPAÑA

FRANCISCO JAVIER VERGARA CIORDIA

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

BEATRIZ COMELLA GUTIÉRREZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN

Parece que la biografía y amplia obra del dominico francés Vicente de Beauvais ha sido poco difundida en España hasta fechas muy recientes. Sin embargo, en los archivos y bibliotecas de nuestro país existen al menos 19 manuscritos y 90 obras impresas localizadas (65 de ellos incunables), según el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español. La historiografía demuestra que la influencia de Beauvais, entre los siglos XIII y XX, es más intensa de lo que hasta ahora se había investigado.

A través de estas páginas se pone de manifiesto que el número de obras conservadas de Beauvais es importante, pero más el hecho de que su obra y pensamiento, unida a la tradición clásica y cristiana previa, se ha proyectado en multitud de autores hispanos desde el siglo XIII hasta nuestros días.

Palabras clave: Vicente de Beauvais, impacto de su obra, Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, historiografía sobre Beauvais en España.

ABSTRACT

It seems that biography and extensive work of the French Dominican Vincent of Beauvais has been poorly disseminated in Spain until very recently. However, in the archives and libraries of our country there are at least 19 manuscripts and 90 (65 incunabula of them) printed works are located, according to the Collective Catalogue of the

Spanish Bibliographic Heritage. Historiography shows that influence of Beauvais in our country, between the 13th and 20th centuries, is greater than what until now had been studied.

Through these pages it is evident that the number of works preserved Beauvais is important, but the fact that his work and thought, united with the previous classical and Christian tradition, is powerful in many Hispanic authors from the XIII century to today.

Keywords: Vincent of Beauvais, works impact, Collective Catalogue of Spanish Bibliographic Heritage, historiography on Beauvais in Spain.

I. INTRODUCCIÓN: FIGURA, OBRA E INFLUENCIA DE VICENTE DE BEAUVAIS EN EUROPA

Los datos biográficos sobre el dominico Vicente de Beauvais que han llegado hasta nuestros días son frecuentemente inseguros, aunque fue uno de los enciclopedistas y pedagogos más reputados del siglo XIII¹. Como es lógico, tenemos noticias sobre él y su obra por las fuentes historiográficas de la Orden de Predicadores, editadas en el siglo XX².

En el ámbito intelectual alemán durante el siglo XIX se despertó un profundo interés por la Edad Media y en 1808 P. Buttmanus fue el primero en redescubrir su figura³. Otros tres estudiosos del ámbito germánico F.Ch. Scholsser en 1819, W.R. Friederich en 1883 y A. Millauer en 1887 le siguieron los pasos. No obstante, en el siglo XX, la historiografía sobre Beauvais se concentra en el sur de Europa y Estados Unidos mediante las investigaciones del francés J.B. Bourgeat en 1856; la italiana G. Bientinesi hacia 1915 y los estudios de los anglófonos A. Steiner en 1938, A. L. Gabriel en 1956 y de J. E. Bourne, con su tesis doctoral defendida en 1960, son buena muestra de ello. Ese mismo año, la pedagoga española María Ángeles Galino cita la obra literaria de Beauvais. R. Kress (Universidad de Michigan) realizó el primer estudio historiográfico en 1965. Progresivamente la procedencia geográfica de los estudios sobre Beauvais se amplía: en 1976 J.M. Maccarthy publica en Holanda

1 I. ADEVA – F. J. VERGARA, “Vida y obra de Vicente de Beauvais”, en VICENTE DE BEAUVAIS, *Tratado sobre la formación de los hijos de los nobles (1246)*. De eruditione filiorum nobilium, intr., trad. por I. Adeva – F. J. Vergara, Madrid, BAC – UNED, 2012, 5. F. J. VERGARA, “El “De Eruditione Filiorum Regalium”: un tratado de pedagogía sistemática para la educación de príncipes en la Edad Media”, en *ESE: Estudios sobre educación*, 19 (2010), 77-96.

2 TH. KAEPPPELI – E. PANELLA (O.P.), *Scriptores Ordinis Preadicatorum Medii Aevi*, vol. 4, Romae, Istituto storico domenicano, 1993, 435-458.

3 PH. BUTTMANNUS, *Bibliographica nonnulla de Vincentii Bellovacensis Speculorum Editionibus antiquioribus*, Museum antiquitatis studiorum, Opera Frederici Augusti Wolfii et Philippi Buttmanni, Berlin, Librarie Scholae Real, t. 1:1, 1808, 251-254.

y A. Filalkoowski en Polonia en el año 2001, aunque no se puede olvidar la aportación del estadounidense G. Guzmán a partir de 1989⁴. Al año siguiente se organizó en Montreal un congreso que reflejaba la creciente importancia de Vicente de Beauvais en los países francófonos⁵. Por tanto, puede afirmarse que desde inicios del pasado siglo el interés por la obra de este polígrafo ha crecido de manera exponencial en Europa, Estados Unidos y Canadá.

No es posible obviar la tarea que viene realizando la editorial belga Brepols, fundada en 1795. En los círculos académicos es particularmente conocida como editora de obras latinas y griegas de patristica y fuentes medievales publicadas en el *Christianorum Corpus*, que en algunos aspectos se considera sucesora del Migne (*Patrologiae Cursus Completus*); para los textos medievales publica el *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Brepols también ha sustituido a Herder como editor bilingüe alemán de textos de patristica y medievales (Colección *Fontes Christiani*). Además, Brepols impulsa las siguientes líneas de trabajo:

Biblioteca de historia cultural de la Edad Media (*Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge*) (BHCMA): el objetivo de la serie es la cultura social y artística de la Edad Media, desde el punto de vista de la producción, las funciones, la difusión y la recepción de esta cultura. El enfoque es interdisciplinar: abarca los campos de la historia, la teología, la filosofía, la literatura, el derecho y otras disciplinas, con el objetivo de producir obras hasta a la fecha de referencia sobre personajes o grandes temas históricos.

Enciclopedias medievales en línea (BME-O): reúne las herramientas enciclopédicas clave: el *Lexikon des Mittelalters*, la Enciclopedia Internacional de la Edad Media y Europa Sacra.

Brepols Bibliografía Medieval en línea (BMB-O): bases de datos bibliográficas importantes: la *International Medieval Bibliography*, el de la Bibliografía de la Civilización Medieval y el Directorio Internacional de medievalistas⁶.

Otra institución relacionada es el *Atelier Vincent de Beauvais*, creado en 1972 por el Profesor Jean Schneider, entonces decano de la Facultad de Letras de Nancy, con la finalidad de estudiar el *Speculum maius*, enciclopedia escrita

4 I. ADEVA – F. J. VERGARA, “Introducción”, en VICENTE DE BEAUVAIS, *Tratado sobre la formación, o.c.*, XIII-XVII.

5 M. PAULMIER FOUCART – S. LUSIGNAN –A. NADEAU, *Histoire ecclésiastique et histoire universelle: le Memoriale temporum, Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIVe Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales (27-30 abril 1988)*, Paris, Vrin, 1990, 87-110.

6 Disponible en www.brepols.net, consultado el 11 de noviembre de 2013.

por Beauvais. Las Profesoras Monique Paulmier-Foucart e Isabelle Draelants han continuado la tarea iniciada por Schneider. Desde 2009 el *Atelier* está asociado al Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) y a la Universidad de Nancy 2 (Lorena). Este equipo de estudiosos publica sus resultados en la revista *Spicae*, que se pueden consultar en línea desde 2011⁷.

Otra fuente para el estudio de la obra de Beauvais es la base de datos francófona ARLIMA (*Archives de Littérature du Moyen Âge*), una institución que carece de sede física y a la que se accede a través de la red. Fue fundada en 2005 y su director es el investigador Laurence Brun, del Departamento de Francés de la Universidad de Ottawa. Entre los colaboradores hay estudiosos de 14 países, entre los que se encuentra investigadores de diversas universidades españolas. En su base de datos se hallan por orden alfabético de autores gran cantidad de artículos científicos sobre nuestro polígrafo; sin embargo, la página posee escasos recursos en lo que se refiere a manuscritos y resulta incompleta, ya que, por ejemplo, no aparecen los de Beauvais localizados en España⁸.

Existe además, independiente de la editorial Brepols y ARLIMA, un boletín de novedades editado desde 1976 en formato de papel por Gregory G. Guzmán, de la Universidad de Bradley (Illinois), transformado en versión digital, mediante una página web elaborada desde Bélgica por Hans Voorbij y Eva Albrecht sobre Fray Vicente desde 2010⁹.

Después de exponer de modo resumido las fuentes sobre Vicente de Beauvais, pasamos a explicar brevemente su vida y obras, si bien antes sintetizaremos el ámbito socio-cultural en que desarrolló su existencia¹⁰.

Beauvais vivió durante los reinados de tres monarcas de la dinastía capeta (Felipe Augusto, Luis VIII y Luis IX), estuvo vinculado a la corte del último. Durante esa etapa los reyes franceses fortalecieron su poder frente a los señores feudales, sometiendo a la nobleza y su territorio pasó a ser una potencia europea. La concepción del poder monárquico era hierocrático, es decir, un poder sagrado: su misión era ayudar al poder espiritual de la Iglesia para que sus súbditos fueran buenos cristianos: el rey poseía una misión corredentora. Por otro lado, la concepción de la Historia era claramente providencialista: las *res gestae* eran percibidos como registros que Dios usa para enseñar los caminos de la salvación eterna al ser humano.

7 Disponible en www.spicae-cahiers.univ-lorraine.fr, consultado el 13 de diciembre de 2013.

8 Disponible en www.arlima.net, consultado el 14 de noviembre de 2013.

9 Disponible en www.vincentiusbelvacensis.eu, consultado el 14 de noviembre de 2013.

10 F. J. VERGARA, "Alcance y sentido de la cultura pedagógica bajomedieval", en *Historia de la educación*, 24 (2005), 257-275.

En el orden socio-económico, la Francia del siglo XIII creció desde el punto de vista urbano y mercantil. Por su parte, en la Cristiandad de entonces influyeron decisivamente cuatro factores: las reformas pastorales, disciplinares y pedagógicas del IV Concilio de Letrán, convocado por el papa Inocencio III en 1215¹¹; la fundación de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) centrados en una pastoral urbana; la recepción en los ámbitos intelectuales del *Nuevo Aristóteles* y la expansión de la devoción a la Virgen María, a través del arte y la piedad marianas.

Por lo que se refiere al fin de la educación, durante la Edad Media, consistía en alcanzar la sabiduría en este mundo y a Dios en el venidero. Se entendía bien el sentido de las palabras de San Pablo a los Romanos: “Porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas” (Rm, 1,20). La instrucción significaba alcanzar la verdad reflejada en la naturaleza creada y se interiorizaba en la voluntad, cuyo fin es el bien, ayudado por la oración y la gracia de los sacramentos. Como muchos medievales, Beauvais comprendió a la perfección la denominada *teoría especular*: el mundo refleja el ser y las perfecciones de Dios como en un espejo: basta contemplarlo para actualizar en sentido pleno la inteligencia, porque la sabiduría es “emanación purísima de la gloria del Omnipotente (...) es reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad” (Sb 7,22; 8,1). En otra de sus cartas, San Pablo formula de nuevo la teoría especular o de la refracción: vemos ahora mediante un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara”(1 Co, 13,12)¹².

Es posible que Vicente de Beauvais naciera en la localidad de Boran-sur-Oise, diócesis de Beauvais (Belvacensis o Bellovacensis), situada en la región de Picardía entre 1184 y 1194, aunque bastantes estudiosos consideran 1190 como fecha más segura de su nacimiento. Sin embargo, también hay dudas más o menos fundadas sobre su localidad natal: algunos autores y editores le consideran borgoñón o incluso parisino; pero en los catálogos dominicos del siglo XV aparece citado como *frater Vincentius Bellovacensis*, gentilicio latino de su diócesis de origen. La fecha de su muerte también es incierta si bien, siguiendo

11 Basándose en el pasaje evangélico en el que Jesucristo entrega las llaves del Reino de los Cielos (su Iglesia) a San Pedro, Inocencio III (1161-1216) se autodenominó *vicario de Cristo*. De familia noble, estudió teología en París y Derecho Canónico en Bolonia. Predicó la plenitud de potestad de la Iglesia sobre toda la Cristiandad, incluidos príncipes, reyes y emperadores, reservándose la facultad de intervenir cuando en los asuntos políticos de los reinos cristianos se produjera “razón de pecado”, con el fin de preservar la salvación de las almas.

12 Anteriormente a Beauvais, tanto los neoplatónicos como algunos Padres de la Iglesia (san Gregorio de Nisa y san Agustín) y bastantes escritores europeos de los siglos XII e inicios del XIII, habían tratado la teoría especular. F. J. VERGARA, “El *Libellus Apologeticus*: un símbolo del enciclopedismo medieval”, en *Historia de la educación*, 24 (2005), 257-275.

la *Brevis historia conventus parisiensis Fratrum Preadicatorum*, publicada en 1413, la más probable es el año 1264.

Quizá Vicente de Beauvais llegó a París para estudiar en su floreciente universidad en 1215 y se alojó en el Colegio de San Quintín para estudiantes pobres, donde entró en contacto con la Orden de Predicadores, aprobada por el papa Honorio III en 1216. Desconocemos exactamente cuándo Vicente tomó el hábito dominico, pero es posible que fuera en torno a 1218 y tampoco hay certeza sobre los títulos académicos que obtuvo, si bien pudo estudiar Artes y Teología, aunque no hay constancia documentada de ello. Permaneció en la ciudad del Sena hasta marzo de 1229, inicio de la gran huelga universitaria finalizada en abril de 1231. Fray Tomás conoció, por tanto, el *corpus* denominado *Nuevo Aristóteles* que, a pesar de las prevenciones de ciertos sectores eclesiásticos, fue incorporado al plan de estudios de la Universidad de París hacia 1225¹³.

Durante los casi tres lustros que Beauvais permaneció en el ámbito académico parisino no coincidió con otros notables dominicos más tardíos, como san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, pero recibió una notable influencia del neoplatonismo agustiniano, a través de la obra de san Anselmo, san Bernardo de Claraval y los victorinos Hugo y Ricardo de san Víctor. También del ya citado *Corpus Aristotelicum*, que expurgado por las autoridades eclesiásticas, fueron progresivamente introducido entre los estudiosos. Otros autores que tuvo en cuenta Vicente fueron: Cicerón, Séneca, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Pedro Lombardo y Felipe el Canciller¹⁴.

Es posible que entre 1225 y 1229, Beauvais fuera enviado por sus superiores a su localidad natal donde se había fundado un convento dominico. Allí su misión era estudiar y formar a los nuevos religiosos de la orden y quizá dirigir la escuela que solía existir aneja a las casas de religiosos. Nunca fue prior aunque es posible que ocupara un cargo de menor rango, puesto que su misión principal, según la normativa de la orden, era que los miembros dedicados al estudio y la enseñanza no ocuparan puestos de liderazgo interno. Está también probado que no ocupó la sede episcopal de Beauvais, como algún autor renacentista llegó a afirmar.

13 En Occidente se conocía hasta entonces la traducción parcial de la obra aristotélica realizada (*Categorías* y *Peri hermeneias*) por Boecio en el siglo VI; la segunda entrada del Estagirita en Europa, como es sabido, partió del conocimiento de sus obras en Bagdad y Córdoba, donde fueron traducidas del griego al árabe y en la Escuela de Traductores de Toledo se vertieron al latín extendiéndose a universidades como París, Bolonia y Oxford. Las principales traducciones fueron: *Tópicos*, *Refutación de los sofistas*, *Primeros y Segundos Analíticos*, *Sobre el alma*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Del Cielo y el mundo*, *Metafísica*.

14 F. J. VERGARA, "El aprendizaje en la Edad Media o la síntesis clásica de un pretomista: Vicente de Beauvais (1190-1264)", en F. J. LASPALAS (coord.), *Historia y teoría de la educación: estudios en honor del profesor Emilio Redondo García*, Pamplona, Eunsa, 1999, 359-382.

Hacia 1246, llamado por el rey Luis IX de Francia, al que había llegado su fama de sabiduría, se trasladó a la abadía benedictina de Royaumont, cerca de París, donde la familia real tenía una posesión para pasar el verano o temporadas de descanso y retiro. De este modo, nuestro dominico pasó a ser lector de un monasterio siguiendo las directrices del Concilio IV de Letrán, pero también bibliotecario, amigo, confesor del rey, maestro de los infantes, etc. Durante esa etapa escribió gran parte de su obra. En 1260, fecha temprana muerte de Luis, el primogénito y heredero del trono capeto, Vicente de Beauvais ya no estaba en Royaumont, aunque se desconoce si volvió a su villa natal o a París, aunque mantuvo excelentes relaciones con la familia real. Tampoco se sabe con exactitud la fecha de su muerte, que pudo acaecer entre 1264 y 1267¹⁵.

Beauvais escribió de manera prolífica, pero no por mera erudición, sino principalmente por una razón ética y religiosa: la Naturaleza y el ser humano son criaturas de Dios, espejo del ser y atributos divinos, medio para alcanzar al Ser supremo. Además, como teólogo, pensaba que su obra podía contribuir a restaurar la imagen de Dios en el ser humano, dañada por el pecado original: éste fue, sin duda, el fin primordial de sus escritos¹⁶.

La obra de nuestro polígrafo puede dividirse por su temática en: escritos enciclopédicos, teológicos, cortesanos y apócrifos.

Entre los libros enciclopédicos destaca el *Speculum maius* o Espejo mayor, también denominado *Libellus apologeticus*¹⁷, por el título de su prólogo, redactado entre 1244 y 1256/1259, cuya finalidad era mostrar al lector la quintaesencia de la cultura que se había producido hasta el momento de un modo enciclopédico, seleccionando lo mejor según el criterio del autor merecía la pena que pasara a la posteridad. El *Speculum maius* posee de tres partes: *Speculum naturale*, *Speculum doctrinale* y *Speculum historiale*, precedidas de una introducción de veinte capítulos en los que expone la finalidad de su magna obra¹⁸.

El *Speculum naturale* consta de 32 libros y 3.726 capítulos. Refleja una explicación del mundo natural acorde con la filosofía, ciencia y teología de la época. Se considera una de las mejores obras de su género escritas en la Baja Edad Media.

15 I. ADEVA – F. J. VERGARA, “Vida y obra de Vicente de Beauvais”, *o.c.*, 20.

16 F. J. VERGARA, “Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media. La teoría pedagógica del espejo medieval”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 28 (2009), 295-309.

17 *Libellus* se traduce al castellano como folleto; el término *apoloético*, no significa aquí tanto defensa como explicación o introducción.

18 F. J. VERGARA, “Vicente de Beauvais y el *Speculum maius*, 1244-1259”, en F. J. LASPALLAS – M. C. GONZÁLEZ – C. MOLINOS (eds.), *Docencia e investigación. Homenaje al Profesor J.L. González-Simancas*, Pamplona, Eunsas, 1998, 295-323.

El *Speculum doctrinale* está formado por 17 libros y 2.374 capítulos; sigue la estela del *Disdascalicon* de Hugo de San Víctor y es un tratado sistemático de pedagogía. Beauvais subraya que la adquisición de la ciencia es parte de la restauración espiritual del ser humano. Para ello propone un currículo de estudios dividido en ciencias sermocinales o literarias, ciencias prácticas, saberes mecánicos y ciencias teóricas, cuya cumbre es la teología¹⁹.

El *Speculum historiale* se integra a partir de 31 libros y 3.794 capítulos en los que de manera didáctica y anecdótica recoge la historia humana desde Adán y Eva hasta el año 1254. Para relatar el devenir más cercano toma muchos préstamos de san Anselmo, Hugo y Ricardo de san Víctor, san Bernardo de Clara-val y Helinaldo de Froidmont²⁰.

En 1719, los dominicos Quetif y Echard demostraron que otra obra llamada *Speculum morale* era un escrito apócrifo de Beauvais, considerado hasta entonces cuarta parte del *Speculum maius*.

Respecto a los escritos teológicos, destacan cinco obras escritas posiblemente en los años 40 del siglo XIII: el *Liber de laudibus beatae Mariae Virginis*, *Expositio salutationis angelicae*, *Liber de Sancto Ioanne Evangelista*, opúsculo que no trata sobre el apóstol sino que es continuación de la teología mariana belvacense y el *Liber gratiae* también conocido con los títulos *De Dei filio mundi redemptore* o *De redemptore generis humani*, manual de Cristología. Estos tratados se publicaron bajo el título genérico de *Opuscula*²¹. Entre los denominados *libros eclesiales* de Beauvais, se encuentra *Memoriale temporum*, un anticipo del *Speculum historiale*²². Por último en su obra *De morali institutionis principis* Beauvais alude a una obra perdida denominada *Tractatus de poenitentia*, que muchos estudiosos no atribuyen al polígrafo.

Por lo que se refiere a los escritos cortesanos y posiblemente instado por el rey Luis IX, fray Vicente trató un ambicioso plan para una obra sobre la figura

19 El hecho de dar importancia a las artes mecánicas relacionadas con el ámbito agropecuario, la construcción o fabricación de elementos necesarios para la vida diaria de los seres humanos fue algo característico de la Baja Edad Media, en la que la vida en burgos y ciudades se difundió en la Europa posfeudal.

20 V. DE BEAUVAIS, *Speculum maius*, Douai, Imp. B. Bèllere, 1624. En España hay 18 ejemplares de esta obra, aunque algunos no están completos, según el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español.

21 Por el impresor Johannes Amerbach el año 1481 en Basilea. R. SCHNEIDER – J. B. VOORBIJ, “A hand-list of manuscripts of the minor treatises of Vincent de Beauvais”, en *Vincent of Beauvais Newsletter*, 12 (1987), 3-11. Disponible en www.vincentiusbelvacensis.eu/bibl/biblTheol.html, consultado el 14 de noviembre de 2013. Aunque el origen de la devoción mariana del rezo del rosario pueda remontarse al siglo IX, tradicionalmente se ha vinculado a la Orden de Predicadores por la expansión de su rezo. A. FERNÁNDEZ, *Historia y anales de la devoción y milagros del Rosario desde su origen hasta... mil y seiscientos y veinte y seis*, Alcalá de Henares, Ed. Fray Diego García, 1653.

22 Disponible en www.vincentiusbelvacensis.eu, consultado el 14 de noviembre de 2013.

del príncipe: su condición, costumbres regias, dimensión salvífica de los reyes cristianos y educación de los hijos de los nobles, denominado *Opus universale de statu principis*. Al morir en 1264 solo había podido redactar la primera y cuarta partes, bajo los títulos: *De eruditione filiorum nobilium* (1246), escrito a instancias de la reina Margarita de Provenza, esposa de Luis IX para la educación de sus hijos, obra relacionada, en cuanto a sus contenidos con el *Speculum doctrinale* y el *Tractatus de morali institutione principis* (1262-63), encargo de Teobaldo II de Navarra, yerno del rey de Francia ²³.

Además de estas dos obras, en 1260, Beauvais escribió un bello libro: *Liber consolatorius pro morte amici*, dedicado a su mentor y amigo el rey, con motivo del prematuro fallecimiento de su primogénito Luis a la edad de 16 años²⁴.

¿Cuántos manuscritos, incunables y otros libros impresos se han encontrado de la obra belvacense en archivos y bibliotecas? De momento tenemos datos de algunas de sus grandes obras. Del *Speculum maius* hay unas 300 copias anteriores al siglo XV: 240 del *Speculum historiale*, 50 del *Speculum naturale* y 20 del *Speculum morale*. *De eruditione filiorum nobilium* se conservan 30, *Liber consolatorius pro morte amici*, unos 20 y *De morali principis institutione* solo 10²⁵.

La página web sobre Vicente de Beauvais aporta datos más parciales: se puede llegar a la conclusión de que la conservación de los escritos del lector de Luis IX es muy irregular en su conjunto; a partir de la invención de la imprenta se han podido localizar 6 ediciones anteriores a 1700 del *Speculum maius*, pero no todas están integradas por sus tres partes, o bien, alguna incluye la apócrifa *Speculum morale*; se han encontrado 13 ediciones del *Speculum historiale* completo; 3 versiones que unifican el *Speculum historiale* con el *naturale*; una única edición de los libros cortesanos y otra de los *Opuscula* ²⁶.

23 A. STEINER, *Vincent of Beauvais, De eruditione filiorum nobilium*, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1938 y VICENTE DE BEAUVAIS, *De la formación moral del Príncipe*, ed. bilingüe, intr. y trad. de C. T. Pabón de Acuña, Madrid, UNED – BAC, 2008.

24 Las tres obras cortesanas de Beauvais se encuentran en la Biblioteca Nacional de España.

25 VICENTE DE BEAUVAIS, *Tratado sobre la formación*, o.c., 241-242.

26 Disponible en www.vincentiusbelvacensis.eu/, consultado el 11 noviembre 2013. *Opuscula: Liber gratiae. Laudes B. Virginis Mariae. De S. Johanne Euangelista. De eruditione puerorum regali. Tractatus consolatorius de morte amici. Tractatus consolatorius ad Regem Franciae pro morte filii sui.*

II. LA PROYECCIÓN DE LA OBRA DE BEAUVAIS EN ESPAÑA HASTA EL RENACIMIENTO

Fray Vicente influyó en la península ibérica desde poco después de su muerte y lo hizo sobre todo en cuatro ámbitos: antropología, filosofía política, ciencias naturales y medicina. Es lógico que el espectro de su proyección sea tan variado como consecuencia del carácter enciclopédico de su obra. En los siguientes apartados expondremos la recepción de la obra del belvacense. Se hará especial hincapié en autores españoles, sin dejar de citar otros europeos e intentando mantener un orden cronológico.

Las sendas de influencia e intercambio cultural de la obra de Beauvais fueron varias; aquí destacaremos tres: la entrada en Europa del ya citado *Nuevo Aristóteles* a partir de la invasión musulmana de la península ibérica, el Camino de Santiago, que veremos más adelante y la ruta bizantina, menos conocida. Las dos primeras afectaron directamente a nuestro país²⁷.

Por lo que se refiere a los escritos políticos de Beauvais y su influencia en España, cabe recordar que fray Vicente tenía proyectada una amplia obra sobre la *res publica*, como se ha indicado, que llevaría el título de *Opus universale de statu principis* y trataría sobre el príncipe, la familia real, la administración y gobierno, pero solo tuvo tiempo de redactar dos partes: *De eruditione filium regalium* y el *Tractatus de morali principis institutione*²⁸. La primera obra fue publicada entre 1246-47, a petición de la reina Margarita de Provenza, esposa de Luis IX de Francia, para la formación de sus hijos que, en ese momento eran tres (Isabel, Luis y Felipe) de los once que tuvieron. El libro es un auténtico tratado sistemático de pedagogía para los reyes y príncipes, que dirigirían los destinos de Francia y parte de Europa. Pese a que se trata de una obra pedagógica, con un amplio apartado dedicado a la educación de las mujeres en los diversos estados de su vida, todos los capítulos “rezuman una fuerte querencia ascética, moral y religiosa (...) una querencia nada extraña si se tiene en cuenta que para Vicente de Beauvais la monarquía tenía como fin último colaborar con la Iglesia en la salvación eterna de todos y cada uno de sus súbditos”²⁹.

27 A partir de la cuarta Cruzada (1203-1204), los dominicos fundaron varios conventos la provincia de Grecia establecida en 1261. Los hijos de Santo Domingo permanecieron en dichas tierras hasta su expulsión en 1307. En sus bibliotecas se encontraba la obra de fray Vicente y un desconocido traductor bizantino realizó una versión griega del *Speculum doctrinale*, que retornó a Occidente, quizá al ser los dominicos desterrados de Grecia. El documento se conserva en el Archivo Vaticano.

28 C. T. PABÓN DE ACUÑA, “Estudio preliminar”, en VICENTE DE BEAUVAIS, *De la formación moral del Príncipe*, o. c., XV.

29 I. ADEVA – F. J. VERGARA, “Introducción”, o. c., XIX.

La segunda obra está dedicada al rey Teobaldo II de Navarra (1238-1270), casado en 1258 con Isabel, la segunda hija de los reyes de Francia³⁰. Fray Vicente la escribió por mandato del maestro dominico Humberto, hermano del rey de Navarra. La tesis principal del *Tractatus de morali principis institutione* consiste en subrayar la idea de que los príncipes deben actuar como ejemplo para sus súbditos, a través de sus virtudes y buen gobierno. La obra fue terminada hacia 1262/63 y posee, como otras obras del belvacense, carácter compilatorio y poco innovador. Sus fuentes son variadas, aunque cita de modo especial la Sagrada Escritura y a dos Padres de la Iglesia: san Agustín y san Gregorio Magno³¹.

Durante el reinado de Alfonso X el Sabio (1221-1284) se produjo una de las más claras influencias del belvacense. El rey tuvo en gran estima el *Speculum maius* y determinó en su testamento que le enterraran en Sevilla con un ejemplar de dicha obra³².

Por una parte, en el *Speculum historiale* (Libro X, capítulos 70-71) el polígrafo francés inserta la *Vita Secundi* recogiendo una reelaboración de Willelmus Medicus, abad de Saint Denis³³. Fray Vicente transcribe esta versión, que será la que llegue a la península ibérica, al incluirla el rey sabio en la *Estoria de España* hacia 1270. La traducción castellana a partir del *Speculum historiale* belvacense es bastante fiel y ambas cumplen la finalidad de hacer asequible su contenido para facilitar la memorización de cuestiones filosóficas. Pero, sin duda, el mayor impacto del belvacense en el rey sabio se encuentra en el ámbito de la filosofía política, un nexo común les unió. Alfonso X tomó de fray Vicente sus referencias a la doctrina de Plutarco y más concretamente a la metáfora de

30 Teobaldo II fue rey de Navarra y conde de Champaña y Brie entre 1253 y 1270. Como es sabido, el reino de Navarra no se incorporó a la corona española hasta 1513, pero Teobaldo tuvo buenas relaciones con su coetáneo Alfonso X, el Sabio, rey de Castilla y León.

31 F. J. VERGARA, *La educación política en la Edad Media*, o.c. 123-128.

32 A. G. SOLALINDE, *Antología de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Austral, 1946, 243.

33 Este relato fue escrita por un autor griego del siglo II-III d.C. y trata sobre la vida de un filósofo, llamado Segundo, que hizo voto de permanecer en silencio después de comprobar que su madre no era casta. A instancias del emperador Adriano, el filósofo rompió su promesa para contestar a veinte preguntas de manera breve, dando a su interlocutor definiciones sobre los siguientes términos: universo, océano, Dios, día, sol, luna, tierra, hombre, belleza, mujer, amigo, labrador, gladiador, nave, navegante, riqueza, pobreza, vejez, sueño y muerte. Esta pieza literaria llegó a Occidente por dos vías: la oriental, traducida al siríaco, armenio, etíope y árabe y la occidental a través de la traducción latina realizada en la segunda mitad del siglo XII por Willelmus Medicus, abad de San Denis, que trajo una copia de Constantinopla y amplió notablemente el texto a 71 preguntas. J. SÁENZ HERRERO, "Traducciones, adaptaciones e imitaciones del *Speculum Maius* de Vicente de Beauvais en la literatura castellana medieval" en J. SAN JOSÉ – F. J. BURGUILLO – L. MIER (eds.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer Milenio. Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, 397-408.

la cabeza y el cuerpo referida al príncipe y sus vasallos, imagen que pervivirá en diversos autores españoles; además la *teoría de las dos espadas* (compartida durante el siglo XIII por escritores como Gilberto de Tournai, Bartolomeo Vicentio, Guillermo Peraldo, Tomás de Aquino, Egidio Romano o el propio Beauvais): la Cristiandad debe regirse por la espada del poder papal para los asuntos espirituales y la espada de los príncipes en el ámbito temporal, pero ambas para auxiliar la salvación de las almas.

Sin embargo, Alfonso X en la II Partida, que bebe de los Libros V a VII del *Speculum doctrinale* aporta una dosis mayor del *Nuevo Aristóteles* que el resto de los autores europeos coetáneos; no en vano, como es sabido, la Escuela de Traductores de Toledo fue la transmisora de gran parte de la obra del Estagirita hacia las principales universidades allende los Pirineos. Lo original del rey sabio, según Irina Nanu, es que, además de escribir en lengua romance, *Las Siete Partidas* son mucho más que un espejo de príncipes: son un espejo del derecho y la prudencia en sí mismos considerados y considera que entre las dos espadas debe haber cooperación, aunque deban actuar cuando sea necesario: “E estas son las dos espadas porque se mantiene el mundo: la primera espiritual, e la otra tenporal. La espiritual taja los males ascondidos e la tenporal los manifestos”³⁴.

Otro seguidor de fray Vicente fue Don Juan Manuel, duque de Villena (1282-1348) y sobrino de Alfonso X el Sabio, cuyas dotes literarias se plasmaron en lengua romance; una de ellas, titulada el *Libro del Caballero y del Escudero*, se inspira en Lulio, Beauvais y en propio tío; pretende ser un corolario del arte de caballería y un compendio del saber de su época, siguiendo el enciclopedismo del belvacense³⁵.

La filosofía política de Beauvais también dejó su impronta en dos importantes tratadistas españoles de los siglos XIV y XV. Por una parte, cabe destacar la figura de Alonso de Cartagena (1384-1456) humanista judeoconverso, diplomático y escritor, quien sin dejar de transmitir en su *Memorial de Virtudes* la más pura doctrina aristotélico-tomista, bebe también del *Speculum maius* belvacense.³⁶ Por otro lado, es necesario referirse a Diego de Valera (1412-1488),

34 I. NANU, *La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y la tradición de los Specula Principum*, Tesis doctoral, Valencia, Universitat de València, 2013, 32,78, 85, 145. Otro rey algo posterior, Pedro IV *el Ceremonioso*, monarca de Aragón, Valencia y Cerdeña (1319-1387) fue también conocido por su alto nivel cultural y murió, según sus biógrafos, mientras estaba leyendo el *Speculum historiale*. A. RUBÍO I LLUCH, “Estudi sobre la elaboració de la Crònica de Pere'l Ceremoniós”, en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 3 (1909-1910), 521.

35 F. GÓMEZ, *Historia de la prosa medieval castellana*. vol. II: *El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1982, 150-152.

36 L. FERNÁNDEZ, “Legitimación monárquica y nobiliaria en el *Memoriale Virtutum* de Alonso de Cartagena (ca.1425)” en *Historia. Instituciones. Documentos*, 28 (2001), 91-128.

eclesiástico que dedicó a Fernando el Católico su *Doctrinal de príncipes*, e influyó notablemente en Eiximenis, el Canciller Ayala, Gracián y Quevedo. En otra de sus obras, denominada *Epístolas* al monarca reproduce la metáfora de Plutarco transmitida por Beauvais:

“Cómo los príncipes, uno juntos con vuestros subditos e naturales, soys así como un cuerpo humano. E bien tanto como no se puede cortar ningún miembro sin gran dolor e daño del Cuerpo, otro tanto no puede ningún subdito ser destruydo sin gran pérdida e mengua del príncipe”³⁷.

Tras exponer las aportaciones de Beauvais a escritores hispanos en materias como la antropología o la filosofía política, es necesario subrayar la perdurabilidad de lo escrito por fray Vicente en relación a las ciencias naturales o la medicina a partir del siglo XIII.

Arnau de Vilanova (1240-1311), fue médico, teólogo y embajador oriundo de Aragón, aunque su familia se trasladó a vivir a Valencia. Estudió Medicina en Montpellier hacia 1260 y es autor de 21 obras como *Regimen Sanitatis ad regum Aragonum* y *Medicinalium introductionum speculum*, aunque se le atribuyen de modo apócrifo otras 50 más. Por su *Tractatus de tempore adventu Antichristi*, en la línea de Joaquín de Fiore, fue denunciado por los teólogos parisinos, pero su amistad con reyes y papas le permitió seguir realizando sus tareas e investigaciones como galeno y estudioso de las ciencias naturales. Vilanova cita el *Speculum naturale* de Beauvais en un tratado sobre halconería y nutrición de pájaros³⁸.

Otro autor hispano, vinculado a Beauvais, fue fray Juan Gil de Zamora (OFM) (1240-1320), también conocido por su nombre latino *Ioannis Egidii*³⁹. Tras cursar estudios en Santiago, los amplió en París, donde se interesó especialmente por las ciencias naturales. A su vuelta a España, ocupó diversos cargos en la orden franciscana y fue preceptor de Sancho IV, hijo de Alfonso X el Sabio. Su *Historia naturalis sive de rerum naturis* sigue la estela marcada por el enciclopedismo científico del también franciscano Bartolomé Ánglico y de los dominicos Tomás de Cantimpré y Vicente de Beauvais⁴⁰.

37 DIEGO DE VALERA, *Epístola I*, Madrid, Ed. Bibliófilos Españoles, 1878, 3.

38 J. VERNET, *Estudios sobre la ciencia medieval*, Barcelona, Ediciones Universidad Autónoma de 1979, 92.

39 M. DÍAZ, *Index Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1958-1959.

40 La obra de Bartolomé Ánglico o el Inglés, *De Proprietatibus Rerum* (incunable 1884 de la BNE, año 1494) posee carácter enciclopédico y sigue la *Historia Natural* de Plinio el Viejo o las *Etimologías* de san Isidoro. A diferencia de otras obras difundidas en los ámbitos universitarios medievales, las enciclopedias van dirigidas a un público más amplio, interesado por los avances científicos de los siglos XII y XIII, aunque estas obras posean elementos espurios o fantásticos. *Cahiers de Re-*

Juan Gil de Zamora escribió varias obras relativas a las ciencias naturales tal y como se concebían en el siglo XIII. Su *Historia naturalis*, cuyo título completo es *Historia naturalis, canonica et civilis, Armarium Scripturarum, Archivum o Mare Magnum*, redactada en torno a 1288, vincula la tradición escolástica europea, con la hispana de la Escuela de Traductores de Toledo, basada en Aristóteles, Averroes y Avicena. Dos ejemplos bastan para ilustrar esta afirmación. En primer lugar, el estudio sobre la *moralización* de las piedras preciosas, puesto que para Fray Gil *per qualitates rerum et colores et saporis et odores et potencias et virtutes sapiens poteri Altissimum contemplari*. La observación y descripción de las gemas son un modo de describir las virtudes teologales y morales que deben adornar al cristiano⁴¹. Otra obra en la misma línea es el *Liber contra venena et animalia venenosa*, enciclopedia sobre los venenos de origen animal y mineral y su posible tratamiento. Este franciscano se nutre de datos del *Liber canonis medicinae* de Avicena, traducido al latín por Gerardo de Cremona entre 1150 y 1187; del *Speculum naturalis* de Beauvais y *De rerum natura* de Cantimpré⁴². En definitiva, los naturalistas del siglo XIII consideran el mundo:

“Poniendo siempre de relieve su condición de creaturas de Dios que los reflejan en sus cualidades y prerrogativas (...) Todas las realidades del mundo físico, del reino vegetal, mineral o animal, fenómenos o elementos de la naturaleza, etc., se prestan a resaltar algún aspecto de su realidad susceptible de trascender a la realidad espiritual y servir, por tanto, para ser resaltado en la predicación al pueblo cristiano y procurarle su edificación, dirigiéndolo a Dios, creador del mundo”⁴³.

cherches Médiévales et Humanistes disponible en www.crm.revues.org, consultado el 10 de diciembre de 2013. Thomas de Cantimpré (1201-1272) discípulo belga de Alberto Magno. Es el autor del libro enciclopédico *De Natura Rerum*, cuya primera redacción data de 1237-1240, inspirada en autores anteriores y dividido en 19 libros. Su calidad es menor a la de Vincente de Beauvais. La obra de Cantimpré fue plagiada hasta el Renacimiento por sus catálogos de piedras, monstruos y, sobre todo, de animales. B. VAN DEN ABEELE, “Diffusion et avatars d’une encyclopédie: le *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré” en G. DE CALLATAÿ – B. VAN DEN ABEELE (eds.), *Une lumière venue d’ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d’Orient et d’Occident au Moyen Age. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, 141-176.

41 J. MARTÍNEZ, “Moralización de las piedras preciosas en la «Historia naturalis» de Juan Gil de Zamora”, en *Faventia. Revista de Filología Clásica*, 20 (1998), 177-186.

42 J. MARTÍNEZ, “Moralización de las piedras preciosas”, o.c., 181.

43 J. MARTÍNEZ, “Moralización de las piedras preciosas”, o.c., 181.

III. BEAUVAIS DESDE EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL HASTA LA ACTUALIDAD

Durante el siglo XV se producen nuevas influencias de la obra de Beauvais en España. La primera a través de Lope de Barrientos (1382-1469), dominico y catedrático de la Universidad de Salamanca, obispo sucesivamente de Segovia, Ávila y Cuenca, que perteneció a la corte de Juan II y Enrique IV⁴⁴. Es autor de una enciclopedia titulada *Clavis sapientiae*, con claras aportaciones de Bartolomé Ánglico y Vicente de Beauvais⁴⁵.

Otra influencia del belvacense durante el Humanismo se produjo a través del sevillano don Fadrique de Ribera, I Marqués de Tarifa. Este personaje, que vivió entre 1476 y 1539, se encuentra vitalmente, por tanto, entre la Edad Media y el Renacimiento. Fue armado caballero por el príncipe Juan en Granada ante Fernando el Católico, cuando ya pertenecía a la Orden de Santiago. Tuvo entre sus amistades a Juan del Encina, Lucio Marineo Sículo y Pedro Mártir de Anglería. Poseía una biblioteca formada por 260 libros. Se sabe que camino de Jerusalén hizo escala en Bolonia y encargó a tres colegiales que tradujeran, en el plazo de un año, la cuarta parte del *Speculum maius* por 200 ducados de oro⁴⁶.

El primer humanista no español que tomó una postura relativamente crítica frente a Beauvais fue Erasmo de Rotterdam (1466 -1536). En su *Elogio de la locura* (también traducible por *Elogio de la estulticia o de la tontería*) impreso en 1511, desprecia la tradición escolástica medieval a la que pertenece Beauvais. Sin embargo, sus propias ideas sobre la educación, otro de los géneros literarios del belvacense, están plasmadas en dos obras: *el Enchiridion militis christiani* o Manual del caballero cristiano (1503), donde pone de manifiesto lo que será una constante en toda su obra: el camino hacia Dios ha de hacerse por vía de la interiorización y la *Institutio principis christiani* (1516) dedicada a Carlos V, que por entonces contaba con 16 años; en este opúsculo se refiere desde una perspectiva religiosa y moral a aconsejar a los príncipes laicos o eclesiásticos que eviten males como la crueldad o la guerra. Podemos afirmar

44 A. MARTÍNEZ, *Lope de Barrientos, un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca, San Esteban, 1994.

45 A. RÍSQUEZ, "Edición crítica de *Clavis sapientiae*", en *Boletín de la Sociedad de Estudios Latinos*, Nueva serie 0 (2011), 28-30.

46 M. C. ÁLVAREZ, "La biblioteca de Don Fadrique de Ribera, I Marqués de Tarifa (1532)", en *Historia, Instituciones, Documentos*, 13 (1986), 1-39.

que, si bien a ambos escritores les separan dos siglos, sin embargo, no difieren en exceso en sus ideas sobre instrucción de príncipes y nobles⁴⁷.

Juan Luis Vives (1492-1540) el gran humanista, filósofo y pedagogo valenciano, publicó en Amberes (1531) *De disciplinis libri XX*: es una obra de carácter enciclopédico, en la que también se reflejan aportaciones de su obra pedagógica⁴⁸.

En ella cita en dos ocasiones al belvacense y lo hace en sentido nada positivo. El primer texto afirma:

“El que se horroriza de Livio por difuso, no duda en dar crédito al *maremagnum* del historiador Vicente de Beauvais⁴⁹. Quien no lee a Valla⁵⁰, leerá el Catolicón⁵¹. Recientemente hubo uno que se excusaba con la brevedad de la vida que no le daba tiempo de estudiar los libros de los Jerónimos, Agustines, Ambrosios y Crisóstomos, no obstante, él mismo había recorrido de principio a fin los libros de no pocos de los que escribieron sumas o comentarios a las sentencias teológicas. Para poder leerlos todos, no bastarían tres vidas humanas por muy longevas que fueran”⁵².

La ironía de Vives parece clara: personalmente prefiere a un historiador clásico como Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.) con su *Ab urbe condita* que el *maremagnum*, de Beauvais, al que, por otra parte no duda en llamarle *historiador*, aunque no le merezca crédito. Cabe preguntarse en qué sentido aplica el término *maremagnum* a la obra histórica belvacense. Según el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española, esta palabra posee dos acepciones diversas; la primera citada es: *abundancia, grandeza o confusión* y la segunda: *muchedumbre confusa de personas o cosas*. Como hipótesis, planteamos que Vives reconociera el *Speculum historiale* en lo que tenía abundante y amplio, pero a la vez de cierta confusión en sus contenidos y fuentes, criticable desde el punto de vista histórico.

47 P. E. CORBETT, *Erasmus: Education of princes, kings and rulers*, London, Sweet & Maxwell Limited, 1892 y F. CALERO, “Juan Luis Vives, crítico de libros en *De disciplinis* y en el Diálogo de la lengua”, en *Liburna*, 4 (2011), 75-82.

48 J. L. VIVES, *De disciplinis libri XX*, Antuerpiae, Rapo apud Michaellem Hillenium, 1531.

49 Con el término *maremagnum* hace referencia al *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais.

50 Lorenzo Valla (1406-1457), humanista italiano, autor de *Elegancias de la lengua latina*, libro en el que considera superado el latín medieval y aspira a la pureza de los clásicos. Fue un precedente de Erasmo en su crítica bíblica.

51 Giovanni de Balbi, dominico genovés escribió la *Summa Grammaticalis*, más conocida como *Catholicon* en 1286: estaba formada por una gramática, ortografía y diccionario latinos; tuvo mucha difusión y pervivió gracias a que Gutenberg lo convirtió en libro impreso en 1460. También recibió las críticas de Erasmo de Rotterdam en *De ratione studiorum* y en sus *Colloquia*. E. SÁNCHEZ, *De las elegancias a las causas: retórica y gramática en el Humanismo*, Madrid, CSIC, 2002, 57.

52 J. L. VIVES, *De disciplinis*, Libro I: *Las artes en general*, o.c. VIII, 8.

También llama la atención, por lo que se refiere a los estudios teológicos, el gusto de Vives por las fuentes cristianas iniciales, frente a quienes preferían las *Summae* y Sentencias de la Escolástica.

“Así pues, hemos conocido a muchos que en vida fueron venerados y después de su muerte fueron innobles y despreciables. Agréguese a esto lo que decía hace un instante: el tiempo destruye las falsas opiniones y corrobora los juicios rectos. Y además, ¡cuán incierta es la fama, cuán insegura! Muchos que se prometieron la inmortalidad, ni siquiera pudieron alcanzar una larga duración, como el gramático Apión, quien, según leemos en Plinio, decía que él obsequiaba con la inmortalidad a aquellos a quienes dedicaba alguna de sus obras, pero de él no ha quedado una sola letra. Y, ¡cuán injusta cuando no toca a quienes bien la merecían! Perviven las obras de Ovidio, pero no las de Crisipo y Crantor. Ha llegado íntegro hasta nosotros Vicente de Beauvais el Catolicón, pero no T. Livio, Polibio, M. Varrón, ni M. Tulio. Así, no sin razón dijo Marcial: “un libro para perdurar necesita un genio”⁵³.

Vuelve Vives a arremeter contra la obra de dos dominicos Beauvais y Balbi, cuya obra se conserva, y los enfrenta a sus clásicos preferidos, cuyos manuscritos son poco asequibles. Sin embargo, otros humanistas anteriores ya se habían preocupado de buscar las fuentes originales grecorromanas. En este sentido, cabe destacar la tarea realizada por Poggio Bracciolini (1380-1459), quien viajó por media Europa y localizó en 1415, por ejemplo, algunos Discursos de Cicerón en el monasterio de Cluny (Francia) o la *Institutio oratoria* completa de Quintiliano en el monasterio de Sant Gall (Suiza).

Fray Alonso de Venero (1488-1545) natural de Burgos, fue un dominico español dedicado al estudio. Fecundo escritor, muchas obras suyas inéditas no han llegado hasta nosotros. Es conocido por la oposición a las ideas de Erasmo. Su obra más conocida es *Enchiridion de los tiempos*, cuya primera edición data de 1526 y solamente constaba de 40 folios; se hizo otra en 1529 y en la de 1545, el autor añade datos referidos a los territorios americanos: tiene 198 folios⁵⁴. La obra es una cronología comentada o resumen de la historia universal. Cita en una ocasión al también dominico Beauvais y más concretamente su *Speculum historiale*, al que denomina *Crónicas*⁵⁵.

53 J. L. VIVES, *De disciplinis*, t. II: 2ª parte, I, 12: *La enseñanza de las disciplinas o la formación cristiana. De la vida y costumbres del erudito*.

54 A. DE VENERO, *Enchiridion de los tiempos agora nuevamente por el mismo autor añadido, corregido y emendado*, Burgos, Juan de Junta, 1551. M. FERNÁNDEZ VALLADARES, “Datos y noticias del pasado y del presente: repertorios y enchiridiones de los tiempos en la imprenta burgalesa del siglo XVI (a propósito de la *editio princeps* recuperada de Alonso de Venero)”, en S. LÓPEZ POZA (ed.), *Las noticias en los siglos de la imprenta manual*, La Coruña, SIELAE & Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2007, 55-67.

55 A. DE VENERO, *Enchiridion de los tiempos*, o.c., f. IIr.

El sevillano Pedro Mejía (o Mexía, según la grafía antigua) (1497-1551), estudió humanidades y leyes en Sevilla y Salamanca. Ocupó otros varios cargos en su ciudad natal. Mantuvo correspondencia epistolar con Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Juan Ginés de Sepúlveda. Cuando falleció Fray Antonio de Guevara fue nombrado en 1548 cronista oficial del emperador Carlos V. Empezó su biografía, pero solo pudo redactar hasta la coronación imperial en Alemania (1520), por su muerte acaecida en 1551. Su obra más conocida se titula *Silva de varia lección* (1540), fue muy leída y popular e incluso obtuvo éxito editorial en parte de Europa, de forma que el libro se amplió con tres partes más, la última impresa en Valladolid en 1571⁵⁶. Se reimprimió en 17 ocasiones durante el siglo XVI y fue traducida al italiano (1542), al francés (1552) y al inglés (1571). En conjunto, la *Silva* alcanzó 31 ediciones en español y 75 en lenguas extranjeras, en el plazo de un siglo. Se trata de una enciclopédica miscelánea o mezcla de materias del más diverso interés, que supone el repertorio de saber humanístico más ameno de la época, basándose en autores clásicos y contemporáneos⁵⁷. Mexía cita a Vicente de Beauvais y más concretamente su *Speculum naturale*, al menos en una ocasión, al tratar sobre los monstruos, un tema recurrente en la literatura desde la Antigüedad clásica⁵⁸.

Además, Mexía redactó una *Historia Ymperial y Cesárea* (1545), que repasaba la vida de todos los gobernantes desde Julio César hasta Maximiliano I de Austria⁵⁹. El autor citó también a Beauvais en esta obra al tratar sobre la vida del emperador Trajano y en otras múltiples ocasiones⁶⁰.

Pere Antoni Beuter (1490-1554), valenciano de origen alemán y beneficiario de la catedral de la ciudad del Turia fue historiador, erasmista moderado y profesor del Estudi General. Su obra literaria se centró en la teología, exégesis y liturgia, aunque también se dedicó a relatar el pasado.

Su biblioteca personal poseía un buen fondo de libros procedentes de Italia y algunas obras de Erasmo. Se le atribuye una producción histórica compuesta de tres libros, aunque el tercero no se ha localizado todavía y no hay seguridad de que lo llegara a escribir. En 1538 redactó en su lengua autóctona la *Primera part de la Crònica general de València*, sobre los orígenes hasta la conquista

56 P. DE MEXÍA, *Silva de varia lection compuesta por el Magnífico cauallero Pero Mexia. Nueuamente agora añadida en ella la quarta parte, por el mismo autor: en la qual se tratan muchas cosas y muy agradables y curiosas*, Sevilla, Hernâdo Dias, 1570.

57 A. CASTRO (ed.), *Pedro Mexía, Silva de varia lección*, 2 vols., Madrid, Editorial Cátedra, 1989-1990.

58 V. DE BEAUVAIS, *Speculum naturale*, cap. XIII, citado por A. Morgado, “Los monstruos en la Edad Moderna: la persistencia de un mito”, en *Trocadero*, 20 (2008), 144.

59 P. MEXÍA, *Historia Ymperial y Cesárea*, Sevilla, Juan de León, 1545.

60 V. DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, X, 53 citado por G. GONZÁLEZ, “Reflexiones en torno al rigor histórico: a propósito de Pedro Mexía y Gonzalo Illescas”, en *Myrtia* 27 (2012), 287.

de la ciudad por Jaime I; sin embargo, Beuter pretendió englobar la historia de Valencia con la de España y la del resto del mundo conocido. Su escrito posee unas fuentes grecolatinas amplias, incluye también autores medievales y renacentistas de su época. Esta primera parte se tradujo al castellano en 1546; cuatro años después apareció una segunda parte redactada en castellano, bajo el título *Crónica general de España y especialmente de Aragón, Cathaluña y Valencia*⁶¹.

Vicente de Beauvais, autor del *Speculum maius*, fue citado siete veces en la *Primera part de la Crónica general de València*; en una ocasión afirma: *com sent Hierony y Vicentio historial en les sues croniques*⁶². También Pedro Antonio Beuter se refiere al belvacense al publicar *Annotationes decem ad Sacram Scripturam*, obra compuesta para sus alumnos de la cátedra de Biblia del Estudi General de Valencia⁶³. En esta obra relaciona a San Jerónimo, patrono de los traductores, con el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais⁶⁴.

Otro autor del Renacimiento español, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) fue cronista, militar y colonizador de América, donde ocupó diversos cargos. Su obra más importante es la *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, que relata acontecimientos que van de 1492 a 1549. Se le atribuye una novela de Caballerías, *Libro del muy esforçado e invencible caballero de la fortuna propiamente llamado Don Claribalte* (1519) y *Batallas y Quinquagenas* (1555) sobre la nobleza española⁶⁵. En esta última obra cita el *Speculum historiale* con las siguientes palabras: “e visto e sabido está que de Francia fueron echados los judíos en tiempo de Phelipo, año de 1183, como largamente os lo dirá e lo hallareis en el Viçençio historial”⁶⁶.

61 V. CASTAÑEDA, “Pedro Antonio Beuter”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 100 (1932), 151-162; V. J. ESCARTÍ, “Narrar la Historia de un país: Beuter y la Historia de Valencia” en *Speculo* (44), disponible en www.ucm.es/info/especulo/numero44/beuterva.html, consultado el 16 de noviembre de 2013.

62 P.A. BEUTER, *Primera part de la Crónica general de València*, (1545), fol.VII, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1998.

63 P. MARTINO, *San Jerónimo en el Arte de la Contrarreforma*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid (2004). Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t26717.pdf>.

64 P. A. BEUTER, *Primera part de la Crónica general de València*, o.c. fol.VII. y *Annotationes Decem ad Sacram Scripturam, Valentiae, per Ioannem Mey Flandrum*, 1547, Real Biblioteca de Palacio, Madrid. El libro procede del fondo del Conde de Gondomar (1623) “Libros escritos en latín - Y primeramente las Sagradas Biblias de diferentes impresiones, con los commentarios de diferentes autores sobre la dicha Sagrada Escritura”, t. I - f. 23v.

65 G. FERNÁNDEZ DE OVIEDO – J. PÉREZ DE TUDELA Y BUESO, *Batallas y Quinquagenas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1983, 484.

66 Se refiere al Libro XXX cap. 25 del *Speculum historiale*.

En otro ámbito distinto al de la historia, Melchor Cano O.P. (1509-1560), a pesar de ser dominico, como Beauvais, no estaba de acuerdo con él cuando el belvacense trata determinados asuntos que no son plenamente históricos o probados, como supuestos milagros. Este comentario se encuentra en su obra más importante, *De Locis Theologicis* (Salamanca, 1563), en la cual estableció, por orden de importancia, las diez fuentes para la demostración teológica: la Sagrada Escritura, la Tradición Apostólica, la autoridad de la Iglesia Católica, la autoridad de los Concilios ecuménicos, la autoridad del Sumo Pontífice, la doctrina de los Padres de la Iglesia, la doctrina de los doctores escolásticos y canonistas, la verdad racional humana, la doctrina de los filósofos y la historia⁶⁷. Sin embargo, se puede comprobar en la introducción al *Speculum maius* que la postura de ambos dominicos no era tan divergente: en el *Libellus Apologeticus*, que como se ha indicado es la introducción de la citada enciclopedia belvacense, su autor cita en orden sus fuentes, a saber: Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Decretos papales, Santos Padres, filósofos, libros auténticos y refiere, además, una relación de libros apócrifos que no tendrá en cuenta, si bien es cierto que, como señala Melchor Cano, Beauvais incluye muchos ejemplos de *mirabilia*⁶⁸.

El leonés Antonio de Torquemada (1507?-1559) fue secretario del Conde de Benavente y tuvo acceso a su nutrida biblioteca. Aunque también se le ha atribuido falsamente *El juego de las damas*; su obra más difundida, de carácter enciclopédico, es *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophia, theologia y geographia, con otras curiosas y apacibles* publicada por su hijo póstumamente en 1570⁶⁹. El libro fue traducido al francés, italiano e inglés entre los siglos XVI y XVII; pertenece al género de la enciclopedia miscelánea. Cita el *Speculum historiale* del dominico Beauvais dos veces al referirse a la costumbre que tienen en algunos países del norte de Europa a patinar sobre lagos helados⁷⁰.

Otro famoso español de esta época, Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), viajó a las Indias con Gonzalo Fernández de Oviedo en 1502 y fue nombrado encomendero de La Española. En 1510 se ordenó sacerdote y fue trasladado a Cuba donde, impresionado por una matanza de indígenas a manos de los conquistadores, inició su labor de defensa de los aborígenes ante la Corte.

67 M. CANO, *De locis Theologicis*, Madrid, BAC, 2006.

68 J. VERGARA, "El *Libellus Apologeticus*: un símbolo del enciclopedismo medieval", *o.c.*, 166-191. En estas páginas se encuentra la versión latino-castellana del texto.

69 La obra de Torquemada ha sido estudiada por G. Allegra. Cf. A. DE TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, ed. de G. Allegra, Madrid: Castalia, 1983.

70 *Ib.*, 855 y 862.

El Cardenal Cisneros le autorizó a fundar una colonia pacífica con indios que no dio los resultados esperados y en 1523 decidió tomar el hábito dominico. Fue obispo de Chiapas (México). Consiguió entrevistarse con Carlos V para exponerle la situación y se mejoró notablemente la relación con los autóctonos americanos con las Leyes Nuevas de 1542. La cuestión sobre la licitud de la conquista y evangelización de América fue, como es sabido, tratado en la Junta de Valladolid (1550-51) a la que asistieron un nutrido grupo de dominicos: Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y Melchor Cano, Pedro de Lagasca, Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda⁷¹. Excepto el último, partidario de los justos títulos de la posesión española de territorios americanos, todos eran favorables a las teorías iusnaturalistas denunciadas por el dominico Francisco de Vitoria. Las Casas terminó su vida en Madrid tras escribir su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), pero consiguió impedir que Juan Ginés de Sepúlveda obtuviera la licencia para editar *De justis belli causis apud indios* en España, aunque éste la editó en Roma; en ésta última obra cita en tres ocasiones el *Speculum historiale* de Beauvais⁷².

La influencia del belvacense siguió viva en el Siglo de Oro español. Así lo muestra una de los escritos del granadino Antonio Mira de Amescua (1577?-1644) titulada *El animal profeta y el dichoso parricida San Julián*⁷³. Esta obra, durante tiempo atribuida a Lope de Vega, relata una leyenda basada en la tragedia de Edipo Rey: un ciervo dotado de voz profética anuncia a San Julián que matará a sus padres en una cacería; el protagonista, a pesar de sus esfuerzos, no consigue evitar que se haga realidad el mal agüero⁷⁴. La obra se inspira en diversas fuentes: la *Gesta Romanorum*, compendio de relatos escrito en latín aproximadamente a finales del siglo XIII o quizás a comienzos del siglo XIV; una compilación de historias impresa por primera vez en 1473 en la ciudad belga de Lovaina; la *Legenda aurea* o compendio de relatos hagiográficos reunida por el dominico Jacobo de la Vorágine, arzobispo de Génova, a media-

71 J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, su obra está disponible en www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesisii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos, fichero consultado el 20 de noviembre de 2013.

72 B. DE LAS CASAS, *Apología: De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas. De Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, trad., notas e índices. A. Losada, intr. M. Fraga, Madrid, Editora Nacional, 1975, 338, 352, 355.

73 A. MIRA DE AMESCUA, *Comedia famosa, El animal propheta, y dichoso parricida*, Sevilla, Joseph Padrino, 1741-177.

74 I. ARELLANO – J. M. ESCUDERO – B. OTEIZA – M. C. PINILLOS (eds.), *Divinas y humanas letras. doctrina y poesía en los autos sacramentales de Calderón. Actas del Congreso Internacional (26 febrero- 1 marzo)*, Pamplona, Eunsu, 1997, 280.

dos del siglo XIII, en la que también se cita a Beauvais y cuya lectura perduró durante varios siglos y, también, en el *Speculum historiale* del belvacense⁷⁵.

Incluso la influencia de Beauvais llegó a Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) este ilustre madrileño, fue uno de los autores más prolíficos del Barroco. Estudió en Valladolid y en el Colegio de los jesuitas de la Villa y Corte, después Lógica y Retórica en Alcalá de Henares y alcanzó el título de Bachiller en ambos derechos en Salamanca. Tras una agitada vida, se ordenó sacerdote en 1651. Uno de sus autos sacramentales *Sueños hay que son verdad* está inspirado en la leyenda de José y Asenet, procedente de un relato escrito en griego hacia el años 100 d.C. difundido en ambientes cristianos e islámicos; la primera versión latina fue realizada en Inglaterra durante el siglo XIII, ésta fue la que conoció y resumió Beauvais en su *Speculum historiale*⁷⁶. Según la fábula, José, hijo de Jacob, mientras vivía en Egipto después de ser vendido por sus hermanos, supo interpretar los sueños del faraón y éste, en agradecimiento, le dio por esposa a Asenet, hija de un famoso sacerdote. Fruto del matrimonio nacieron dos hijos: Manasés y Efraim⁷⁷.

Después de la última edición impresa del *Speculum maius* por el francés Balthazar Bèllere en 1624, exceptuando la influencia en Calderón de la Barca, la obra de Beauvais calló en el olvido, hasta plena Ilustración en que el alemán filósofo y pastor luterano Johann Jakob Brückner, desde una postura negativa hacia las aportaciones de la Escolástica, tan propia del Siglo de las Luces, realizó una alusión expresa crítica sobre las literatura belvacense⁷⁸.

Más adelante, una lectura divergente de la Historia de la Filosofía empujó a Denis Diderot a plantear su Enciclopedia, fundando una conocida empresa editorial, prototipo de pensamiento ilustrado, de carácter filosófico y científico llevada a cabo con la colaboración de Jean Le Rond D' Alembert, aparecida entre 1751 y 1766⁷⁹.

75 I. ARELLANO – A. DE LA GRANJA, “Bibliografía esencial de estudios sobre el teatro de Mira de Amescua”, en *RILCE*, 7 (1991), 383-393. Como veremos al final de estas líneas la leyenda fue retomada y transformada por Gustave Flaubert en el siglo XIX.

76 A. BIOSCA I BAS, *Historia de José y Asenet*, Madrid, CSIC, 2012.

77 P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Sueños hay que son verdad. Autos sacramentales, alegóricos e historiales*, t. II. Los autos sacramentales de Calderón de la Barca han sido reeditados por el Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO, Universidad de Navarra) y la Editorial alemana Reichenberger de Kassel. Ed. M. MCGAHA, Reichenberger – Pamplona, Eunsal, 1997.

78 J. J. BRÜCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, Literis et Impensis Bern. Christoph Breitkopf, 1744, t. II, 783-785.

79 D. DIDEROT- J. D'ALAMBERT, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Le Breton, 1751-1766.

Sin embargo, como se ha indicado al inicio de estas líneas, al tratar sobre la historiografía belvacense, desde inicios del siglo XIX hubo un renacimiento progresivo y exponencial de los estudios sobre Beauvais especialmente en Alemania. No obstante, un famoso literato compatriota de fray Vicente, Gustave Flaubert (1821-1880) reelaboró con su personal estilo simbolista y dramático la leyenda de San Julián cazador y parricida, tomado del *Speculum historiale* y de la *Legenda aurea*, ya citados, que también había influido al español Antonio Mira de Amescua en el Siglo de Oro de nuestra literatura⁸⁰. Flaubert se inspiró en una vidriera de la catedral de Ruán, su ciudad natal, en la que aparece aludida el relato legendario y aporta su vinculación al Camino de Santiago: tras asesinar por error a sus padres, Julián decide dedicar su vida a acoger a peregrinos en una hospedería⁸¹.

Otro compatriota de Beauvais y Flaubert, Etienne Gilson, filósofo experto en la Edad Media y neotomista, considera que fray Vicente fue un mero divulgador y enciclopedista del pasado, puesto que su obra no se puede comparar a la de otros dominicos como Alberto Magno o Tomás de Aquino⁸².

El belvacense declara con claridad en su *Speculum maius* que su pretensión no era más que realizar una compilación sintética del saber hasta su época. Gilson indica, por ejemplo, que una de las bases de la metafísica es la definición que Dios comunicó a Moisés en el libro del Éxodo al decirle: “Yo soy el que soy”; este pasaje bíblico ha sido muy comentado por filósofos y teólogos desde la Antigüedad⁸³. Estudios recientes demuestran que antes del conocido comentario sobre este pasaje de Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, Vicente de Beauvais había hecho una interpretación marcadamente metafísica, como años más tarde haría su eximio compañero de religión⁸⁴.

En el primer capítulo del *Speculum historiale* titulado *Sobre la unidad de la divina sustancia* contiene una consideración sobre la esencia de Dios de gran interés. Como enciclopedista, Vicente no tenía obligación de realizar una aportación exhaustiva de carácter filosófico; eso es propio de los autores de las *Sum-*

80 F. DE CASAS, “El referente medieval y su destrucción”, en *Thélème*, 5 (1994), 25-37.

81 G. FLAUBERT, *La leyenda de San Julián el Hospitalario*, en *Tres cuentos*, Madrid, Valdemar, 2000. La influencia del Camino de Santiago en las relaciones culturales entre Francia y España poseen antiguas raíces. El *Liber Sancti Jacobi*, escrito por autor anónimo entre 1135 y 1139 influyó a su vez en Beauvais y de La Voragine, aunque las versiones de las leyendas varíen según la fuente, según ha puesto de relieve I. IÑARREA, “Temática, realidad histórica y tradición literaria medieval en las canciones narrativas de los peregrinos del Camino de Santiago”, en *Thélème*, 20 (2005), 71-87.

82 E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1985, 376-377.

83 E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1998, 51

84 T. DE AQUINO, *Summa Theologica*, *Prima pars* XIII, II, Madrid, BAC, 1967.

mae, sin embargo, al comentar el citado pasaje del libro del Éxodo, se refiere a que la definición bíblica “Yo soy el que soy” manifiesta no solo un nombre, sino la eterna esencia o sustancia de Dios⁸⁵.

Más recientemente debemos hacer mención de las investigaciones llevadas a cabo en universidades españolas por León Esteban Mateo, Irina Nanu y Miguel Vicente Pedraz.

León Esteban Mateo, catedrático de Teoría e Historia de la Educación en la Universitat de València entre 1980 a 2007, ha estudiado la Biblioteca del Papa Luna y entre sus anaqueles ha encontrado obras de nuestro polígrafo. Eso reafirma también a finales del siglo XIV e inicios del XV, en España Beauvais era apreciado o leído⁸⁶.

A Irina Nanu, traductora formada en las Universidades de Valencia y Barcelona, debemos una primera traducción anotada de una obra pedagógica de Beauvais: *Tratado sobre la educación moral del príncipe*. Su trabajo ha sido un estímulo para otros estudiosos, un primer paso, aunque limitado, para un acercamiento a este tratado cortesano del belvacense, completado con su tesis doctoral ya citada, sobre la relación entre Alfonso X el Sabio y Beauvais⁸⁷. Los Profesores Nanu y Pedraz, este último de la Universidad de León, han investigado la influencia de la tradición árabe unida a la cristiana en el *Speculum doctrinale* y más concretamente lo referido al cuidado médico del cuerpo y espiritual del alma⁸⁸.

También se pueden señalar las tesis doctorales sobre el consejero de Luis IX realizadas en universidades españolas. La primera en antigüedad fue defendida en 1994 por Ricardo Alarcón Buendía en la Universidad de Murcia, que posee un carácter genérico⁸⁹. Le siguen dos tesis doctorales impulsadas desde el Grupo de Estudios Medievales y Renacentistas (GEMYR) de la Universi-

85 E. A. LUKÁCS, *Metaphysics and Translating. An Exodus-quotation in Medieval Vernacular Literature*, Budapest, University of ELTE, 2010.

86 L. E. MATEO, *Cultura y prehumanismo en la curia pontificia del Papa Luna (1394-1423)*, Valencia, Universitat de València, 2002, 115 y 183; Id., “Elenco de enciclopedistas, de corte y tradición romana, hasta el siglo XV”, en *Homenaje al profesor Alfonso Capitán*, Murcia, Editum, 2005 139-166.

87 I. NANU, “Vicente de Beauvais: Tratado sobre la Educación moral del príncipe (*De morali principis institutione*)” en *Memorabilia*, 7 (2003). Traducción del latín medieval y notas. Disponible en <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia7/Irina/index.htm>, consultado el 17 de diciembre de 2013.

88 I. NANU – M. V. PEDRAZ, “Aproximación al Régimen Puerorum en el *Speculum Doctrinale* de Vicente de Beauvais y su posible relación con la Segunda Partida de Alfonso X el Sabio”, en *Memorabilia*, 9 (2006). Disponible en <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia9/Irina/index.html>, consultado el 17 de diciembre de 2013.

89 VICENTE DE BEAUVAIS, *De Eruditione Filiorum Regalium*, transcripción y traducción de R. Alarcón Buendía, Murcia, Universidad de Murcia –Facultad de Filosofía– Tesis Doctorales, 1994, 338 pp.

dad Nacional de Educación a Distancia: la de Santiago Atrio Cerezo, Profesor de Didáctica de las Ciencias Experimentales en la Universidad Autónoma de Madrid y la doctora Beatriz Rodríguez Agudín⁹⁰.

IV. MANUSCRITOS, INCUNABLES Y OTROS LIBROS IMPRESOS ANTERIORES A 1700 DE VICENTE DE BEAUVAIS EN ESPAÑA: NÚMERO Y DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Intencionalmente hemos reservado el final de estas líneas a un breve estudio cuantitativo de la obra belvacense en España, puesto que en sí misma la conservación de manuscritos, incunables y otros libros impresos sobre un determinado autor no supone una relación directa con su investigación a través de la producción historiográfica que, según hemos visto, en España ha sido importante desde la Baja Edad Media hasta nuestros días.

¿Cuántas y cuáles son las obras de fray Vicente en nuestro país? Para averiguarlo, en primer término es necesario tratar sobre los manuscritos de sus obras, incunables y libros impresos después de 1501. También veremos su número y distribución geográfica por Comunidades Autónomas.

Del *Speculum maius* se debe tener en cuenta que Beauvais escribió su enciclopedia en dos etapas: la versión bifaria compuesta por los *Specula naturale et historiale* entre los años 1244 y 1247 y la versión trifaria en la que integró a los citados el *Speculum doctrinale*, finalizado en torno a 1250:

Por su amplitud temática y su extensión material, el *Speculum maius* constituía todo un reto para su lectura, comprensión y difusión. Consciente de estas dificultades, y con el propósito firme de garantizar la unidad de su trabajo, Vicente optó por no presentar sus opúsculos simultánea o unitariamente, sino como un libro por entregas en el que los tres espejos, a la vez se contenían mutuamente. Para ello, al finalizar el *Speculum naturale* introdujo un resumen del *historiale*; y al comienzo del *historiale* situó un resumen conjunto del *naturale* y el *doctrinale*.

A pesar de la extensión de la obra y su complejidad, Beauvais tuvo una actitud *moderna* al citar religiosamente las fuentes de sus glosas.

90 S. ATRIO CEREZO, *La matemática y su enseñanza en la Baja Edad Media: el Speculum doctrinale de Vicente de Beauvais*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006, 465 pp. y B. RODRÍGUEZ AGUDÍN, *Concepto de medio ambiente en la obra de Vicente de Beauvais*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011, 335 pp. .

En España contamos con 19 manuscritos latinos belvacenses⁹¹:

Libellus Apologeticus qui dicitur imago mundi y Speculum naturale: 1 manuscrito.

Escorial Biblioteca Monasterio O.I. (XIV), ff. 216: X-XV.

Speculum doctrinale: 2 manuscritos.

Toledo Biblioteca Cabildo (XIII-XIV), f. 328 (fragmento).

Valencia Biblioteca Catedral (XIII-XIV), ff. 396: I-XVII

Speculum historiale: 8 manuscritos.

Barcelona Archivo de la Catedral 23 (XIV) Pars I.

Barcelona Archivo de la Catedral 55: XXI-XXXI

Escorial Biblioteca Monasterio III (20) f.25 (ex.I, 106); ff.119: 1-VII; ff.247: XVI-XXIII; ff. 199: I-VII; e.I. 14 (XIV); e.I. 15 (XIV); e.I. 16 (XIV); ff. 240 VIII-XV; ff.247: XVI-XVIII; f. IV 8 (XV) y ff. 190: VIII; O.I. 4 (XIV) f.2002; XXIV-XXXI.

Escorial Biblioteca Monasterio I.H. 5, 6, 7, 8.

Madrid Biblioteca de Palacio 36-39

Salamanca Biblioteca Universidad 1749-1751 (XV): 1749 ff.217: IX-XVI; 1750 ff. 270: XVI-XXIII; 1751 ff. 318: XXIV-XXXI.

Toledo Biblioteca Cabildo 47-1 (XIII): I-X; 47-2: XI-XXI; 47-2 (XIII (XXII-XXXIII).

Valencia Biblioteca de la Universidad 209-2011 (XV) ff. 349+304+296: I-XVI. XVII-XX, XXV-XVIII; 789 (XV) ff. 349: I-XVI; 816 (XV) ff. 296: XXII-XXVIII; 850 (XV) ff. 304: XVII-XXI.

Subsidia ad Speculum historiale: tabula Iohannis Hautfuney (ca. 1320).

Barcelona Archivo de la Catedral 20 (XIV-XV) f. 276.

El Escorial Biblioteca del Monasterio O.I.2 (XIV) ff. 1-74.

Sevilla Biblioteca Colombina 7-6-25 (XV) ff. 1-149.

Valencia Biblioteca Catedral 149 (XIV) ff. 1-110v.

Tractatus de eruditione filiorum nobilium: 2 manuscritos

Biblioteca Nacional 10254 (Ii 2) (XIV) folios 65-118v.

91 TH. KAEPPELI-E. PANELLA (O.P.), *Scriptores Ordinis*, o.c. 435-458.

<i>Título de la obra en España</i>	<i>Año de edición</i>	<i>Impresor</i>	<i>Lugar de impresión</i>	<i>Ejemplares</i>
<i>Speculum historiale</i>	1473	Adolphus Rush	Argentinae ²	2
<i>Speculum historiale</i>	1483	Antonius Koberger	Norimbergae	5
<i>Speculum historiale</i>	1494	Hermannus Liechtenstein	Venetiis	14
<i>Speculum historiale</i>	1590	Domenico Nicolini	Venetiis	1
<i>Speculum doctinale</i>	1478	Adolphus Rusch	Argentinae	1
<i>Speculum doctinale</i>	1486	Antonius Koberger	Norimbergae	4
<i>Speculum doctinale</i>	1494	Hermannus Liechtenstein	Venetiis	14
<i>Speculum doctinale</i>	1591	Domenico Nicolini	Venetiis	8
<i>Opuscula</i>	1481	Johannes Amerbach	Basilae	3
<i>Speculum naturale</i>	1477	Adolphus Rusch	Argentinae	1
<i>Speculum naturale</i>	ca.1481	J. de Voragine	Argentinae	4
<i>Speculum naturale</i>	1494	Hermannus Liechtenstein	Venetiis	11
<i>Speculum maius</i>	1591	Domenico Nicolini	Venetiis	2
<i>Speculum maius</i>	1624	Balthazar Bellère	Duaci ³	20
Total:				90

Obras apócrifas:

<i>Speculum morale</i>	ca.1477	Conradus Winters	Coloniae	1
<i>Speculum morale</i>	1485	Antonius Koberger	Norimbergae	4
<i>Speculum morale</i>	1493	Hermannus Liechtenstein	Venetiis	12

Biblioteca de la Catedral de Valencia 48 (XV).

Tractatus consolatorius de morte amici: 4 manuscritos

Madrid Biblioteca Nacional 10254 (Plut II) (XIV)

Madrid Biblioteca de Palacio 1073 (XIV)

Valencia Biblioteca de la Catedral 48 (XV)

Salamanca Biblioteca Universidad 2001 (XIV) ff. 1-120.

Tractatus de morali principis institutione: 1 manuscrito

Madrid Biblioteca Nacional 10254 (Ii 2) (XIV) ff. 45-65.

De laudibus Beatae Mariae Virginis: 1 manuscrito (fragmentos)

Pamplona Catedral 2 (XIV) ff. 284-286 .

En resumen: los 19 manuscritos de Beauvais en España se encuentran distribuidos en 6 Comunidades Autónomas: Madrid (8), Valencia (4), Cataluña (2), Castilla-La Mancha (2), Castilla-León (2) y Navarra (1).

El patrimonio literario impreso de Beauvais en España es relativamente cuantioso: el primer incunable que guardan nuestras bibliotecas data de 1473, es decir, solo veinte años después de que se propagara la imprenta. En total hay 90 libros impresos: 24 ejemplares del *Speculum doctrinale*, 22 del *Speculum historiale* y 19 de *Speculum naturale*. También contamos con dos versiones del *Speculum maius*: la primera de 1591 impresa en Venecia y la última de 1624 realizada en Francia. Además existe un ejemplar completo de los *Opuscula*.

A continuación ofrecemos un cuadro sobre los libros impresos de Beauvais que guardan las bibliotecas de nuestro país.

Revisando los datos recabados del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, se puede concluir que 65 de las 90 obras de Beauvais conservadas en nuestro país han sido impresas antes de 1501 y son, por tanto,

incunables. Hay 21 incunables del *Speculum historiale*, 19 del *Speculum doctrinale*, otros 19 del *Speculum naturale* y 3 de *Opuscula*.

Las dos ediciones del *Speculum maius*, realizadas respectivamente por Domenico Nicolini (Venecia, 1591) y Balthazar Bellère (Douai, 1624) poseen cierto paralelismo.

En el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico español se pueden localizar las obras de Beauvais bajo dos epígrafes: *Vincentius Bellovacensis* que aporta la ubicación de 68 de los 90 libros impresos de nuestro polígrafo y Vicente de Beauvais (O.P.), referido a las obras impresas más tardías, todas ellas del *Speculum maius*: 2 de Dominicum Nicolinum realizadas en Venecia el año 1591 y 20 ejemplares que editó Balthazar Bèllere en Douai (Francia). El examen de los datos bibliográficos aporta luces al investigador. En la edición de 1591 se propagan dos falsedades en torno a la figura de Beauvais: se indica que su lugar de nacimiento fue Borgoña (Vincentii Bvrgvndi) y se afirma que Vicente fue obispo de su auténtica ciudad natal (praesvlis Belvacensis).

“Specvli maioris Vincentii Bvrgvndi praesvlis Belvacensis ... tomi quatuor ... Tomus primus, Tota natvralis historia -- Tomus secundus, qvi specvlvm doctrinale inscribitvr, in quo materiam & ordinem omnium artium prosequendo tota series doctrinalis continetur -- Tomus tertius, qvi specvlvm morale inscribitvr, in quo proprietates & actus omnium virtutum & vitiorum prosequendo tota eruditio moralis continetur -- Tomus quartus, qvi specvlvm historiale inscribitvr, in quo vniuersa totius orbis omniumq[ue] populorum ab orbe condito vsque ad auctoris tempus cum sequentium annorum appendice historia continetur Venetiis : apud Dominicum Nicolinum, 1591”.

En cuanto a la numerosa edición de 1624 realizada por Balthazar Bèllere (1564-1639) de la que en España se conservan 20 ejemplares, las referencias del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español resultan de gran interés: además de repetir que Beauvais nació en Borgoña, fue obispo y le atribuye el apócrifo *Speculum morale*, se indica que el texto ha sido revisado por el benedictino John Jones, coetáneo de Bèllere, para el estudio *theologorum benedictinorum collegii Vedastini in ... Academia duacensi*.

“Bibliotheca mvndi Vincentii Burgundi ... : specvlvm qvadrplex, natvrale, doctrinale, morale, historiale : in quo totius naturae historia, omnium scientiarum encyclopaedia, moralis philosophiae thesavrvs, temporum et actionum humanarum theatrvum exhibetur ... / opera & studio theologorum benedictinorum collegii Vedastini in ... Academia duacensi; Dvaci [Douai] : ex officina typographica Baltazaris Belleri ..., 1624 Tomvs primvs -- Tomus secvndus: Bibliotheca mundi. Seu speculi maioris Vincentij Burgundi praesulis Bellouacensis, Ordinis Praedicatorum, theologi ac doctoris eximij, tomus secundus, qui

speculum doctrinale inscribitur: in quo omnium artium & scientiarum perfecta encyclopaedia continetur. ... --Tomvs tertivs: Bibliotheca mundi. Seu speculi maioris Vincentij Burgundi praesulis Bellouacensis, Ordinis Praedicatorum, theologi ac doctoris eximij, tomus tertius, qui speculum morale inscribitur: in quo totius philosophiae moralis integrum systema, & thesaurus incomparabilis exhibetur. ... -- Tomvs qvartvs: Bibliotheca mundi. Seu speculi maioris Vincentij Burgundi praesulis Bellouacensis, Ordinis Praedicatorum, theologi ac doctoris eximij, tomus quartus, qui speculum historiale inscribitur: in quo vniuersa totius orbis, omniumque populorum ab orbe condito vsque ad auctoris tempus historia continetur, pulcherrimum actionum ciuiliū & ecclesiasticarum theatrum.”.

¿Qué tipo de institución era el Collegio Vedastino? Un conocido historiador de la orden benedictina, M. Ziegelbauer (O.S.B.) sitúa el Colegio de St. Vaast, lugar de estudio para los teólogos benedictinos en Bélgica, cerca de la frontera con Holanda. Sin embargo, en la actualidad St. Vaast está cerca de Arras, Departamento de Pas-de-Calais (Francia). La aparente contradicción se aclara teniendo en consideración la biografía del santo del que toma su nombre el Colegio.

San Vedast o Vaast vivió entre los años 453 y 540 en Gallia Belgica, una provincia del Imperio Romano formada por lo que hoy es Bélgica, el norte de Francia, Luxemburgo, la parte sur de la Holanda y la Renania germana. En su honor se comenzó a construir una abadía benedictina durante el siglo VII. En el siglo XVII, fecha de la edición de Bellère consta que vivían en el monasterio también monjes benedictinos ingleses, expulsados de su patria tras el cisma anglicano (1540); entre sus sucesores ellos se hallaba John Jones, revisor del texto de Beauvais. Fue exento de la jurisdicción episcopal y mantuvo su independencia hasta 1778, cuando fue agregado a la Congregación de Cluny. Resulta llamativo que Vicente pasara parte de su vida enseñando y escribiendo en la Abadía benedictina de Royaumont y tres siglos más tarde su *Speculum maius*, seguía siendo libro de consulta para los teólogos benedictinos del Colegio Vedastino.

En cuanto a la distribución de la *Corpus Belvacense* en las distintas Comunidades Autónomas españolas, hemos llegado a la siguiente deducción: Cataluña, la Comunidad Valenciana y la Comunidad de Madrid poseen casi la mitad de las obras de Beauvais (un total de 50); las 40 restantes se encuentran dispersas en las demás Comunidades, entre las que se puede destacar por número de ejemplares Andalucía y Castilla-La Mancha; las bibliotecas de cinco Comunidades: Asturias, Cantabria, País Vasco, Región de Murcia, Extremadura y las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla carecen de obras de nuestro polígrafo.

Distribución de la obra belvacense por Comunidades Autónomas:

Galicia (1), Asturias (0), Cantabria (0), País Vasco (0), La Rioja (3), Navarra (4), Aragón (2), Cataluña (19), Islas Baleares (4), Comunidad Valenciana (16), Región de Murcia (0), Andalucía (9), Extremadura (0), Castilla-León (8), Castilla-La Mancha (7), Comunidad de Madrid (15), Islas Canarias (2), Ceuta (0), Melilla (0). Total obras: 90.

* * *

A través de estas páginas se ha puesto de manifiesto no solo que el número de manuscritos y libros impresos antes del siglo XVIII de fray Vicente de Beauvais que llegaron a España es cuantioso, sino que su obra y pensamiento, que enlaza con la tradición clásica y cristiana previa, se proyecta en multitud de autores hispanos entre los siglos XIII y XXI. Aunque siempre se ha subrayado el carácter enciclopédico y poco original del belvacense, no cabe duda que quizá su obra pedagógica es una de las mayores aportaciones que realizó para el devenir futuro.

A FÉ CRISTÃ ENTRE A RAZÃO E A EMOÇÃO. MAIS ALÉM DE UMA APARENTE OPOSIÇÃO

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO

*Universidade Católica Portuguesa – Porto
Centro de Estudos de Pensamento Português (C.E.P.P.) / UCP*

RESUMEN

En el marco de la teología fundamental, esta breve reflexión intenta situar la teología de la fe en una articulación más relacional que cognitiva. Lo que implicará, en definitiva, que la tradicional oposición dualista que corona muchas de las teologías de la fe quizás ya no sea ni será válida, de acuerdo con la comprensión bíblico-teológica de Dios, de la humanidad, del mundo, y de sus relaciones. Respecto a la fe, ni el romanticismo exacerbado del sentimiento religioso ni el racionalismo cerrado de una religiosidad que apenas admite la posibilidad del misterio dicen con justicia lo que ella significa. La fe se encuentra más allá y más acá de la razón y de la emoción, por lo que su oposición no sería más que aparente.

Palabras clave: teología fundamental, fe, razón, emoción.

ABSTRACT

Within the context of fundamental theology, this brief reflection aims to place theology of faith in a more relational way rather than in a cognitive one. In short, this will probably make the traditional dualistic contraposition at the top of many theologies of faith no longer valid, in accordance to the biblical and theological understanding of God, humanity, world as well as the relationships between them. In the regard of faith, neither an exaggerated romanticism of religious feeling nor the rationalism which does not even acknowledges the possibility of mystery are in position of a fairly and proper discourse on faith. Faith is beyond and before reason and emotion, so its contraposition would be nothing more than a mere misunderstanding.

Keywords: fundamental theology, faith, reason, emotion.

“Deus tanto vive nos que acreditam nele, como nos que desejam que ele exista, e ainda nos que firmam na dúvida a sua crença. Deus talvez exista, e é o bastante para que ele deslumbre o Infinito... E há ainda os parentes de Dom Quixote, que obrigam Deus a existir”¹.

Não soará estranha, creio, a afirmação de que a distância otimiza a visão – em sentido figurativo, claro está. Mas nalguns casos, em sentido literal não é menos verdadeira: é praticamente impossível ler um texto com o livro *colado ao nariz*. Contudo, a problemática que a dialéctica ‘distância-proximidade’ suscita tem também relação com a percepção do real: em absoluto, não se entende o bairro dentro de casa... Por outro lado, e levantada a questão sobre a perspectiva que se possa ter sobre uma determinada realidade, nenhuma captação do real se dá em *estado puro*. Na dinâmica do conhecimento, não se pode subtrair ao movimento que une percepção e compreensão a experiência de onde se parte. Explico-me: em razão da natureza complexa das *coisas*, é importante que, entre a percepção e a compreensão, o sujeito se abra ao que está para além da situação-limite onde a *curiosidade* e o *espanto* potenciam o movimento do conhecimento; mas, por outro lado, não é possível de todo o conhecimento, pelo menos do ponto-de-vista processual, sem a sua contextualidade. É na trama contextual em que o sujeito-que-conhece se encontra inserido que se podem estabelecer as relações entre o significado e o significante. Neste sentido, é fundamental que, perante as ambiguidades da linguagem que expressa a percepção e diz a compreensão do real por via do conceito, o pensamento opere uma espécie de desconstrução, para que a noção, que é sempre prévia ao conceito, se expresse no seu carácter originário.

Longo tempo de mãos dadas com a teologia e com a metafísica, a filosofia cedeu frequentemente à tentação da conceptualização universalizante e absolutizante de praticamente tudo quanto tentou compreender. No que aqui nos diz respeito, foi essa tendência que inquinou parte substancial da reflexão teológica sobre a fé e a encerrou na maniqueia dicotomia entre a alma e o corpo, primeiro, e entre a razão e a emoção, mais recentemente. A respeito dessa tendência conceptualizante, assim escreveu Friedrich Nietzsche em 1888, sobre a história da filosofia ocidental:

“Qual é – perguntais – a idiossincrasia dos filósofos?... A sua falta de sentido histórico, por exemplo; o seu ódio contra a própria representação do devir, o seu egipticismo. Julgam *honrar* uma coisa quando a desistoricizam, *sub specie aeterni*, quando dela fazem uma múmia. Tudo o que os filósofos, desde há

1 T. DE PASCOAES, *A Saudade e o Saudosismo*, Lisboa, Assirio & Alvim, 1988, 238.

milhares de anos, manejaram foram conceitos-múmia; nada de realmente vivo saiu das suas mãos. Estes idólatras do conceito, matam e dissecam, quando adoram – são um perigo para a vida de todas as coisas quando adoram. A morte, a mudança, a velhice, bem como a procriação e o crescimento, são para eles objeções, ou mesmo refutações. O que é, não *será*; o que *será*, não *é*... Ora, todos eles crêem, com desespero no ente, mas visto que dele não se podem apropriar, buscam as razões por que o mesmo se lhes subtrai. «Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ente: onde se esconde o enganador?» – «Já o temos», gritam felizes, «é a sensualidade! Os sentidos – *que são tão imorais* – enganam-nos acerca do *verdadeiro* mundo. Moralidade: há que livrar-se da ilusão dos sentidos, do devir, da história, da mentira. A história não é senão a fé nos sentidos, fé na mentira. Moralidade: É preciso dizer não a tudo o que difunde a fé nos sentidos, à última partícula de humanidade: tudo isso é ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o monótono-teísmo com uma mímica de coqueiros! – E fora, antes de mais, com o *corpo*, com essa *idée fixe* dos sentidos, tão digna de lástima! Carregado com todos os erros da glória, refutado, impossível, se bem que assaz impudente para de comportar como real!»...”².

Nietzsche fala fundamentalmente da ocidental tendência filosófica de agarrar a realidade, segurando-a na expressão verbal de uma ideia, que é por definição o conceito. Mas essa tradição que, desde a Antiguidade aos nossos dias, padece de uma bidimensionalidade de percepção, cedeu à tentação de valorar por *oposição polar* o que à custa de muito esforço conseguiu captar: há realidades visíveis e invisíveis, inteligíveis e sensíveis, racionais e irracionais, espirituais e corpóreas. Em virtude desse esforço logrado, instituiu-se a separação, levada ao seu expoente máximo com o racionalismo e com o idealismo, entre a razão e o que ela não é, isto é, o mito, a sensação e o sentimento. Platão, por exemplo, considerava a fé (*pistis*) e a opinião (*doxa*) como confiança depositada na sensação e na percepção. Por outro lado, ao conhecimento verdadeiro (*episteme*) só se chegava por via do trabalho do conceito e da dedução (*dianoia*). Assim se instituiu que à Verdade somente se chegasse por via da razão, e esta o menos possível toldada pela densidade da massa corpórea. Se a primeira era luminosidade e transparência, a segunda era obscuridade e opacidade. Nesse sentido, tudo o que se sugerisse por via dessa obscura e opaca realidade – o corpo nas suas sensações e emoções – valorava-se como enganador.

Não muito distante desse mundo luminoso da Grécia dos filósofos, havia um outro cuja preocupação fundamental repousava sobre a experiência do tempo enquanto relação, mais do que sobre a compreensão dos mecanismos da natureza (*physis*) ou da razão (*logos*) da sua ordem (*cosmos*). Para a Grécia dos

2 F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos. Ou como se filosofa com o martelo*, Lisboa, Edições 70, 2002, 29-30.

filósofos, *grosso modo*, a preocupação era a visão clara (*eidos*) da verdade (*alētheia*). Por outro lado, para esse povo que se fez e compreendeu na suspensão de uma Promessa e na consciência do irreversível, o importante era a memória.

Essa memória não era a anamnese platônica, que recordava de um outro mundo feito de ideias a autenticidade no inautêntico, uma espécie de repetição monótona do mesmo, e ainda por cima deficiente. Para essoutro povo, o de Israel, a memória era feita de pó e sangue, para lembrar a metafórica poeira de que Deus se serviu para falar a Abraão da grandeza de uma descendência tão incontável quanto o pó da terra³. E porque fundado sobre uma escuta primeira, esse povo viveu da escuta e da reverberação na memória, transmitida de geração em geração: “Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é Único. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração”⁴. A Grécia dos filósofos queria ver⁵, Israel queria fundamentalmente ouvir.

Do ponto de vista dos sentidos ou do seu valor extrínseco, a audição encaminhava a Palavra (não *logos* mas *dabar*) para o centro relacional do interpelado. A cultura hebraica chamou-lhe coração (*lêb, lebah*), porque aí intuiu residir o núcleo fundamental do ser humano na sua complexidade e pluridimensionalidade. No coração e na memória nele gravada, também liturgicamente (*zikkaron*), Israel intuiu que o importante era a escuta da palavra criadora e interpeladora da relação no princípio de tudo: “Deixa a tua terra, a tua família e

3 Cf. Gn 13, 14-16.

4 Dt 6, 4-6. E continua: “Repeti-los-ás aos teus filhos e reflectirás sobre eles, tanto sentado em tua casa, como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar. Atá-los-ás, como símbolo, no teu braço e usá-los-ás como filactérias entre os teus olhos. Escrevê-los-ás sobre as ombreiras da tua casa e nas tuas portas” (vv. 7-9).

5 “La cultura griega fue preponderantemente «visual», y esto explica que todos los términos importantes de su filosofía tengan ese origen; así, el término *idea*, *eidos*, significó originariamente aspecto visual, figura. Lo mismo cabe decir del concepto de *noûs*, que designa la inteligencia, pero en cuanto capacidad de ver lo que las cosas son en profundidad, como lo demuestra el hecho de que el verbo de que procede, *noéo*, signifique en griego tanto pensar como ver. De ahí que verdad se diga en griego *alētheia*, palabra compuesta de un prefijo negativo y un sustantivo derivado del verbo *lantháno*, que significa estar velado, oculto u olvidado. Tal es la razón de que *a-lētheia* suela traducirse por «des-velación». La verdad a la que la *alētheia* alude es la propia de la presencia visual. Verdadero es lo patente, a diferencia de lo latente u oculto. También cabe traducir *alētheia* por «des-cubrimiento», en cuyo caso se entiende por qué fue precisamente Grecia la cuna de la ciencia natural. Las culturas visuales es lógico que desarrollen una gran sensibilidad por lo exterior, por la naturaleza, del mismo modo que las auditivas están especialmente capacitadas para valorar lo anterior, es decir, las tradiciones, la historia. No es un azar que la idea generatriz de toda la cultura griega clásica fuera la de *phýsis*, naturaleza, ni que esa misma filosofía griega fura ciega o insensible a la realidad de la historia” (D. GRACIA, “Las razones del corazón”, em M. A. PEÑA – D. CASTILLO (eds.), *Las razones del corazón*, Salamanca, Ed. Naturaleza y Gracia, 2004, 21-22)

a casa de teu pai, e vai para a Terra que eu te indicar²⁶. Para esse povo, feito de terra e espera, de memória e Promessa, o importante era não esquecer e assim permanecer na confiança. Por isso, se sabedoria havia era a do coração ou da reverberação nele de uma palavra outrora escutada, e não a visão de uma ideia repetida e cristalizada numa espelhada sombra, como na platônica *alegoria da caverna*. Para Israel, a fé, mais do que conhecimento, era possibilidade relacional, e a confiança histórica, a sua condição:

“Se para algo teve sensibilidade o povo de Israel foi para a história. Daí a importância que sempre concedeu ao ouvido. O conceito de natureza (*phýsis*) no mundo grego representa o de tradição ou testamento (*diathéke*) para o israelita. Sábio não é, por isso, o que sai fora de si em busca da natureza, mas quem guarda no seu coração as tradições recebidas. Aqui o importante não é as coisas que se vêem, mas as pessoas com quem se vive. Por isso, a verdade não se entende como des-velação ou des-cobrimento, mas como con-fiança. Tal é o sentido do termo hebraico *emunah*, do qual procede a expressão *amén* (assim seja). Verdadeiro é aquilo em que se pode confiar”²⁷.

A cultura que nos faz e nos diz é constituída, porém, de um cruzamento destes dois registos: o grego e o hebraico. Constituídos a um tempo de curiosidade visual e sedução auditiva, prevaleceu porém na nossa estrutura o desejo da visão – o *desiderium naturale videndi Deum*:

“Os dois órgãos do corpo que, desde a mais remota antiguidade, disputaram a sede da vida e do psiquismo foram o coração e o cérebro. Há culturas cardiocêntricas e culturas cerebrocêntricas. As semíticas são um exemplo das primeiras e as indo-europeias das segundas. O facto de que a cultura ocidental tenha surgido de ambas as tradições permite entender por que, nela, coração e cérebro coexistem mais ou menos pacificamente. De qualquer forma, no nosso acervo cultural ambos os legados não estão ao mesmo nível nem têm idêntico peso. O cerebrocentrismo, herdado da Grécia, tem entre nós uma clara supremacia sobre o cardiocentrismo, que nos legou o povo de Israel”²⁸.

Sobre a dicotomia antropológica instituída, construiu-se a teológica, como nos diz Diego Gracia:

“Se Aristóteles definiu Deus como «pensamento puro» (*nóesis nóeseos*) e, com isso, deu figura arquetípica ao que Pascal chamou de «Deus dos filósofos» (que sempre foi cerebrocêntrico), o evangelista João viu Deus como amor puro ou

6 Gn 12, 1.

7 *Ib.*, 22.

8 *Ib.*, 21.

puro coração. Face ao Deus dos filósofos, o das religiões é preponderantemente cardiocêntrico”⁹.

Todo o conflito que entretanto se fez sentir, desde a Antiguidade aos nossos dias, resultou desta polarização, mas fundamentalmente da primazia da visão sobre a audição e não tanto da razão sobre a fé ou sobre a emoção. Razão e emoção seriam, desde uma equilibrada teologia, complementares e articuláveis na própria fé.

A aparente aporia que uma articulação de fé, razão e emoção parece sugerir repousa sobre o facto de uma colagem, nem por isso válida, da fé à emoção por contraposição à razão, ou do seu contrário. Porque nascidas de pré-conceitos ou de uma conceptualização metafísica, ambas polarizações dinamitam de raiz a possibilidade de uma articulação equilibrada das três categorias. Para que se torne possível uma sã teologia, é necessário em primeiro lugar descobrir, no contexto próprio em que a reflexão se desenvolve, qual dos três é o eixo articulador.

Perante a realidade, o ser humano situa-se, num primeiro momento, não só como questionador mas também como questionado. A experiência humana do mundo apresenta-se sempre como um enigma para o qual se tenta encontrar resolução. Mas há realidades, com correspondência experiencial, que não encontram nunca resolução no plano dos conceitos¹⁰. Essas realidades definem-se formalmente como pertencentes ao âmbito do Mistério, e não do enigma, que se pode sempre, tarde ou cedo, resolver. Com o Mistério não é assim. Reclama-se uma revelação. Mas do ponto de vista etimológico e desde a tradição bíblica, *revelatio* significa uma desvelação que se oculta. O prefixo ‘re’ significa tanto retirar quanto voltar a colocar.

Na consciência de quem reconhece ou intui o sussurro do divino no meio da vida, há a descoberta de uma radical inadequação, não só ao nível da identificação, mas fundamentalmente no que respeita à capacidade cognitiva. Rudolf Otto fala dessa inadequação como o “sentimento com o qual a criatura se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura”¹¹. Mas do ponto de vista do conhecimento dessa realidade misteriosa

9 *Ib.*, 25.

10 “Así se constituyen los referentes de la Modernidad más contrarios a la fe: las componentes antimetafísica, antirreligiosa, y anticristiana, siempre sobre la base de la afirmación del hombre como sujeto autónomo, creador del mundo, que no debe su consumación a nada que no sea la propia autodeterminación racional” (G. TEJERINA, “La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades”, em *Religión y Cultura*, 45 (1999), 475)

11 R. OTTO, *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992, 19.

há também uma não-identificação¹². Por isso, sempre e quando o ser humano se depara com a revelação do Mistério, nesse mesmo instante ele oculta-se, não só à razão mas também à emoção.

A história da espiritualidade cristã é testemunho desse movimento paradoxal, e aparentemente contraditório, de uma revelação que se dá por via do escondimento. Todavia, é precisamente em razão desse paradoxo que se pode afirmar que o *Deus absconditus* é o Deus que se revela no escondido, no silêncio e na ausência. Por isso, tem razão Pinharanda Gomes ao dizer que “num movimento de horizontalidade, ou numa ascensão de verticalidade, as interrogações humanas não deixam de se encontrar com os insolúveis mistérios da imensidade e da eternidade”¹³. Dito ao contrário, porém, não é menos verdadeiro: na inefabilidade do mistério divino, habitam as interrogações humanas mais profundas. Para a tradição cristã, esse silêncio e essa ausência são lugares de uma discreta revelação. O espaço vazio do Gólgota, onde se afirma a ausência e o silêncio, funciona como uma caixa-de-ressonância por onde o sopro ou o vento (*ruah*) do amor divino pode ressoar na história. O que acontece na Cruz não é, nem pode ser, a ara de um sacrifício absolutamente necessário de uma vítima expiatória fatalmente destinada ao derramamento de sangue. Isso seria tragédia, como a grega. O que acontece no Gólgota e na Cruz é uma morte violenta e criminosa de um homem que intimamente percebeu que o Deus de Israel é *Abba*.

Ao longo de toda a sua vida pró-existente e não somente na suspensão de sexta-feira santa, esvaziou-se (*kenosis*) da lógica do poder e da violência. E foi assim que se foi transfigurando na sua auto-consciência filial, a tal ponto de, no silêncio e na ausência, ser capaz de funcionar como caixa-de-ressonância desse (e)vento do Espírito. No abandono, que é patrimônio comum da humanidade, pôde assim ecoar sacramentalmente a voz originária do amor do seu *Abba*.

12 “Se visa sempre o universal [a filosofia] e não o especial, como se justifica a diferença de efeito, quando se vincula à teologia, e quando se vincula à antropologia? A resposta, verdade que sobe agora, ou verdade que desce logo, consiste no seguinte: o homem é uma espécie, de onde a antropologia constituir um saber especial, enquanto Deus é uma *ousia*, de onde a teologia constituir um saber universal, categórico por excelência, em últimas das últimas instâncias. Se a filosofia ama a sabedoria universal não particularizada nalguma espécie, nalgum modo, ou nalgum acidente, cumpre meditar como Deus surge, na conceptualização metafórica, e na ideação formal, qual esse universal de universais, onde, ou *no que*, tudo se reduz. Enquanto antropologicizamos, a filosofia torna-se disciplina de uma história particular no contexto da história universal – a história do homem. Em contrapartida, quando teologicizamos, a filosofia apresenta-se como a disciplina da história universal porque, se é possível conceber Deus englobando o ser do homem, talvez se afigure menos possível conceber o ser do homem a englobar o ser de Deus, já que, na pureza rigorosa das ideias originais, Deus sempre conhece e comporta o homem, enquanto o homem, desejando comportar Deus, nem a todo o instante terá o lúcido conhecimento da divindade” (J. PINHARANDA GOMES, *Pensamento e Movimento. Prolegômenos a uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmão, 1974, 158-159).

13 *Ib.*, 159.

A fé, que se quer cristã, é isto: *amar aquilo em que se crê!*¹⁴

Portanto, sim, a fé tem a ver fundamentalmente com o amor. Portanto, com a emoção e com o sentimento. Mas nem sempre o sentimento se encontra afinado pelo diapasão do amor. Há sentimentos obscuros, magoados, feridos e desviados. Há sentimentos que vivem e se alimentam da amarga experiência da carência e da ausência. Não raro, em virtude dessa espécie de deficiência afetiva, ergue-se o medo como eixo articulador de toda a vida emocional. Se nuns casos, o medo potencia uma insegurança resignada, noutros dá lugar a uma insegura resistência na afirmação do absoluto. A esse tipo de medo chamamos *fundamentalismo*. E é aqui que a razão pode assumir a sua função catártica. Nesse processo purificador, a razão não se contrapõe nem à fé nem à emoção. Ergue-se antes como momento crítico de acrisolamento, de recondução das emoções e dos afectos a esse amor que não tem medo, porque ama serenamente aquilo em que crê. Num dos seus belíssimos textos, Leonel Oliveira, presbítero da Igreja do Porto, fala-nos desse medo redimido pela Fé:

“Os nossos medos milenares, aquele medo religioso que nos fez ver deuses e demónios em tudo quanto é sítio e situação, os nossos medos precisam de ser dominados. O único Mal que há no Mundo é o mal de que os Homens sofrem, o Mal que fazemos e que nos faz mal, o mal-do-Homem, que nos rouba a Liberdade, levando-nos a fazer o que não queremos e impedindo-nos de fazer o que queremos. Sobretudo o Mal que nos tira a Fé ou não nos deixa acreditar na verdade, na beleza e na bondade da Criação onde não há equívocos... O nosso Mestre veio pôr ponto final nos nossos equívocos que, desde Ulisses até Job, desde Buda até Jean-Paul Sartre, nos enchiam de angústia existencialista, de medos, dúvidas e pavores! [...] Voltem os Doutores da Igreja, e afastem-se os Doutores da Lei, pois o Povo, o povo de Deus, precisa de perder o medo à Ciência. [...] A muita ciência aproxima de Deus. A pouca ciência, a Ciência que incha!, afasta de Deus. [...] Agora é preciso que os nossos Doutores voltem para a grande universidade que será da Vida e do Universo, onde os Católicos não temerão a muita ciência, que aproxima de Deus”.¹⁵

Esta fé, que se quer articulada no plano de uma *razão comovida*¹⁶, para falar como Cândido Pimentel, ou de uma razão córdica, só se entende quando afinada e articulada com o amor e com a esperança. Por isso, este presbítero da Igreja do Porto, Leonel Oliveira, diz algo muito importante:

“No processo de degradação, deformação, do Cristão, a Desgraça, des-Graça, não é simultânea: começa pela apatia, ou *acédia* (como lhe chamavam os San-

14 Cf. *ib.*, 127.

15 L. OLIVEIRA, *Duma só coisa quis saber*, Porto, Cosmorama Edições, 2013, 124.

16 Cf. M. CÂNDIDO PIMENTEL, *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011.

tos), hoje dir-se-ia Tédio, o lento arrefecimento da Caridade, que é o Amor que nos encarece: a perda do estado-de-Graça acontece quase sem se dar por isso. Que fica? A morte da Fé vem no fim. Enganam-se os que dizem que a Esperança é a última coisa a perder-se. A Esperança é a penúltima coisa que se perde, no processo de deformação de um Cristão. Perdido o Amor, a Esperança morre a seguir por hipotermia, morre de frio. Só se espera quem e o que se ama. A Fé sozinha torna-se suicida e homicida. “*Quem não ama está morto. Quem odeia é homicida*”. Aconteceu esta des-Graça em larga escala ao longo do 2º Milénio, em que a Fé matou muita gente, em que pela Fé muitos cristãos mataram e mataram-se uns aos outros, desde os pátios da Inquisição à torre de Londres. Não poucos Cristãos, em vez de imitar o Cristo, imitaram os carrascos de Cristo.

Mas o que é a Fé, para ser tão importante e, ao mesmo tempo, tão perigosa, deixada ou ficada sozinha? A Fé vem pelo ouvido e nasce em simultâneo com a Conversão, a dolorosa e feliz conversão, a Metanóia! Vem pelo ouvido, como? Pela palavra de Deus, pelo Verbo de Deus, que me chama pessoalmente: a Fé assenta inteiramente no Cristo Jesus. Pessoal, livre e racional. A Fé acredita porque sabe, e sabe porque acredita. É uma simples conclusão da Razão? Sim, e não. As dificuldades de acreditar, dificuldades pessoais, familiares, e sociais, dificuldades históricas, circunstanciais e conjunturais, são tais que, se a Graça não nos tocar o Coração, ninguém tem o poder de acreditar, até porque o objecto da Fé, com o sujeito da Fé e as razões da Fé, é absolutamente incrível! Convicção tremenda, formidável, tremendamente perigosa, porque espantosamente evidente aos olhos de quem acredita. Sozinha, separada da Caridade, o amor louco de Deus, e separada da humilde Esperança, torna-se segura de si e, porque não tem a saída que só o Amor e a Esperança lhe podem dar, torna-se explosiva”¹⁷.

A metanóia, de que fala Leonel Oliveira, é afirmação de um movimento interior e inteiro, que tende a ultrapassar as fronteiras da dianóia, essa dimensão discursiva do conhecimento. A metanóia, traduzida latinamente pela *conversio*, a nossa conversão, viu-se perdida na confusa trama de uma culpabilidade difusa, potenciadora do medo, mirrando o amor e arrefecendo a esperança. Quando se subtraem o amor e a esperança à fé, a metanóia transforma-se em paranóia, que é nada mais que um pensamento fechado sobre si mesmo e cristalizado, a patinar sobre a superfície escorregadia das certezas absolutas. Perante o Mistério, somente há a certeza das incertezas. Por isso, a metanóia só é verdadeira se for integral. Só é autêntica se, enquanto processo de confiança básica no Deus de Jesus de Nazaré, se alimentar da mesma fonte de amor e se manter no horizonte da esperança da sua plena realização. Mas porque a história é, para nós, história de salvação, a fé, o amor e a esperança são realidades do *aqui* e do *agora*, de um amor do Reino que constrói o Reino do Amor, que é de Justiça e Comunhão. E este amor “não é o amor dos olhos em branco dos

17 L. OLIVEIRA, *Duma só coisa quis saber*, o. c., 137.

misticismos, mas o Amor que abre os olhos e ama com *paixão*, a Paixão de Cristo!”¹⁸ – diria o padre Leonel. Sobre uma espiritualidade concreta e responsável, Johann Baptist Metz diria: *mística de olhos abertos*¹⁹. E para nos salvar da paranóia e do medo, eis o amor e a razão, a da fé e da esperança.

18 *Ib.*, 138.

19 Cf. J. B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana, 2013.

A EX-ALTAÇÃO DA SANTA CRUZ PARA EX-ALT(E)AR A FÉ

JOSÉ CARLOS CARVALHO

Universidade Católica Portuguesa – Porto

RESUMEN / RESUMO

Ao olhar para a cruz bem alta imediatamente nos vem à memória a história daqueles e daquelas que acompanharam Jesus até ao calvário. A partir daí somos levados com eles e com elas a entrar nas suas reacções e a pensar na (i)lógica de tudo aquilo. A cruz enquanto lógica de Deus perante a acção ilógica da humanidade tem uma história, tem um contexto. Este é um primeiro momento do olhar da cruz, do olhar a cruz. Num segundo momento este olhar transporta-nos para o olhar de Deus, ou seja, para o olhar do próprio Deus sobre nós e para o olhar nosso voltado para Deus marcado pela cruz. Dito de outro modo, na cruz somos olhados e olhamos, somos vistos e vemos, somos identificados e identificamos, entramos no acesso à identidade do amor de Deus. São estes dois momentos que aqui são notados na festa da exaltação da santa cruz.

Palabras clave / Palavras chave: cruz, amor, exaltação, signo, Lutero, Heidegger, modernidade, discípulos.

ABSTRACT

To think and to look at the cross we are questioned with the logic behind it. Is it a massacre? A pure death? A penalty? A punishment? A fine? A vindication? A suicide? A conviction? Is it logic? This means one has to look over the cross in order to grasp the significant it signifies or points to. This has been made in different directions in the middle of various theological traditions throughout history. The Reform marked a stand point in the evaluation of the cross to Christian faith. In the Lutheran tradition the cross has been lifted up to the core of Christian faith in order to exalt God's action. God Himself raised the cross. This sign is only acceptable as a token of His love. That's why Christians show the cross as the utmost high level of God's love.

Keywords: cross, love, elevation, sign, Luther, Heidegger, modernity, disciples.

INTRODUÇÃO¹

Ao olhar para a cruz bem alta imediatamente nos vem à memória a história daqueles e daquelas que acompanharam Jesus até ao calvário. A partir daí somos levados com eles e com elas a entrar nas suas reacções e a pensar na (i)lógica de tudo aquilo. A cruz enquanto lógica de Deus perante a acção ilógica da humanidade tem uma história, tem um contexto. Este é um primeiro momento do olhar da cruz, do olhar a cruz. Num segundo momento este olhar transporta-nos para o olhar de Deus, ou seja, para o olhar do próprio Deus sobre nós e para o olhar nosso voltado para Deus marcado pela cruz. Dito de outro modo, na cruz somos olhados e olhamos, somos vistos e vemos, somos identificados e identificamos, entramos no acesso à identidade do amor de Deus. São estes dois momentos que aqui são notados na festa da exaltação da santa cruz.

I. SEGUIDORES, DISCÍPULOS E APRENDIZES DIANTE DO SERVO NA PAIXÃO

Um exercício primeiro na contemplação da cruz pode ser a pesquisa das motivações e das reacções daqueles e daquelas que compõem a Paixão do Senhor, que estão com Jesus em sexta-feira santa. São vários e várias. Com estes e com estas olhamos a cruz para sermos olhados, olhamos com eles e com elas para sermos olhados, decifrados, confrontados, espelhados, identificados, expostos, abertos e iluminados. Este é um percurso primeiro muito bíblico e muito narrativo. Diante do Servo de Deus está muita gente, ainda hoje. Quem segue Jesus, quem O vê, quem não O vê? O que aprendem ou não aprendem? Como se posicionam? Onde encaixa a cruz de Jesus no meio da confusão da preparação da Páscoa pelos judeus e diante das expectativas messiânicas que pululam o Israel de Deus ao tempo de Jesus? Olhar a cruz a partir do relato bíblico da Paixão é um caminho espiritual, é mesmo uma fonte da fé e para a fé. É um exercício em que o que importa mais é não o que está dito mas o modo como está dito para nós leitores sermos ditos. Não é meramente um exercício formal, mas um esforço na busca de tentar entrar no mistério do amor crucificado de Jesus, apesar dos seus conterrâneos, ouvintes e transeuntes.

Assim, é de notar que o termo seguidores, enquanto designação colectiva, não se encontra nos evangelhos: é abundantemente utilizado o verbo “seguir” (akolouthêô) para referir vários indivíduos e grupos à volta de Jesus, mas nunca

1 Comunicação apresentada no Candal – Vila Nova de Gaia a 13-09-2012 na véspera da festa da Exaltação da Santa Cruz.

o substantivo “seguidor” (akolouthos). Este só aparece na tradução dos Setenta e muito tardiamente, apenas e só em 1 Esd 8,14; 2 Mac 4,17. Geralmente, o verbo “seguir” é utilizado para referir aqueles que seguem Jesus de forma literal, i.e., física, por exemplo, uma multidão curiosa ávida de milagres. Efectivamente, por vezes, os evangelistas deixam entender que se trata de um pseudo discipulado (ex. Jo 6,2.26.66). Todavia, no caso daqueles que são chamados especificamente “discípulos”, sobretudo os Doze, o acto físico de seguimento é normalmente mais visível.

Encontramos também os aprendizes (mathetai), os apóstolos (enviados), os Doze (dôdeka). Todos mostram diferentes relações a Jesus, porque uma diferente leitura diante dEle. Marcos e Mateus só uma vez falam cada um em “apóstolos” (cf. Mc 6,30; Mt 10,2), o que é sintomático. Preferem falar em “Doze”. Lucas é que fala bastante nos “apóstolos”. É também significativo que os discípulos em Marcos sejam designados não como “seguidores” ou “discípulos” (“akolouthôn”, “akolouthós”) mas como “aprendizes” (mathetai), o que dá uma carga dramática muito maior à solidão de Jesus na Paixão, pois ela vai mostrar que eles não aprenderam nada. Narrativamente estes aprendizes vão antecipando que Jesus já está sozinho na Galileia, continua sozinho no caminho da subida para Jerusalém de Mc 8,27-10,52 e termina sozinho em sexta-feira santa. Não admira, por isso, que Pedro na subida para Jerusalém não queira ir “atrás de Jesus” mas à frente de Jesus, quer desde o início ser ele a liderar o caminho e o andamento dos acontecimentos (cf. Mc 8,29-32). Em Marcos Pedro não segue Jesus, não vai para Jesus nem com Jesus. E isso até ao fim. Pedro significativamente “acolitava Jesus de longe”, e até estava “fora da aula do sumo-sacerdote” (Mc 14,54). Afinal Jesus é acompanhado por mais do que um traidor, por mais do que um Judas. S. João dá mais uma nota quando Jesus prediz a negação de Pedro, seguindo aqui Marcos no relato da agonia em que os discípulos estão a dormir: “Perguntou-lhe Simão Pedro: Senhor, para onde vais? Respondeu Jesus: Para onde vou, não me podes seguir (akolouthein) agora; mais tarde, porém, me seguirás (akolouthêseis)” (Jo 18,13). É sintomático que o cego Bartimeu em Jericó esteja “ao lado do caminho” (Mc 10,46) enquanto os discípulos supostamente vão com Jesus “no caminho”. Mas no fim é este cego que acaba por seguir Jesus, por ir para Jesus “no caminho”, mas os discípulos não. Pedro e os discípulos seguiam (êkolouthei) Jesus de longe (makrôten: cf. Lc 22,54). Mas não eram os únicos, pois “uma grande multidão seguia-O batendo no peito e lamentando-O” (Lc 23,27; cf. Mt 19,2). No meio desta multidão algumas mulheres que tinham vindo a segui-Lo de longe lá desde a Galileia, continuavam a apreciar a cena (theorein) mas de longe (cf. Mt 27,55). Continuavam a não ver com olhos de ver. Outras “subiram (sunana-

bâsai) com Ele até Jerusalém” (Mc 15,41), foram junto com Ele, misturaram-se no grupo. Continuaram anônimas.

Até chegar aqui, a estadia em Jerusalém abre a esta apresentação pública de Jesus já em Mc 12,1-12 com a parábola dos vinhateiros homicidas, preparando a população judaica para tal. A partir de 12,13-17 são as autoridades romanas que preparam aí o seu papel na Paixão: “mandaram depois alguns fariseus e alguns membros do partido de Herodes ir ter com Jesus para ver se o apanhavam em falso em alguma palavra” (12,13). Os herodianos perseguem Jesus com o verbo “agreuô” que significa “caçar” animais ferozes. Comportam-se como a adúltera de Prov 6,26 que “anda à caça de vida preciosa”. Na verdade, só os animais ferozes é que são “caçados”. O discurso passa agora para o campo político, para os interesses instalados, para os senhores da Palestina. Se em Mc 11,27-12,12 tudo está ao nível religioso, a partir do v.13 tudo passa para o nível político, fazendo dos dois campos os campos do processo de Jesus.

Existe um outro encontro que recapitula um ensinamento de Jesus acerca das condições para O seguir e acerca do lugar do discípulo face a Si até à cruz. Assim, o caso de Simão o Cireneu é sintomático. É o último na condição de discípulo a acompanhar Jesus na Paixão em Lc 23,26 e pedem-lhe que carregue a cruz atrás de Jesus (“ton stauron pherein opisthein tou Iêsou”). Simão de Cirene é assim o protótipo do discípulo, pois carrega a cruz e coloca-se no lugar onde deve estar face ao Mestre – atrás dele. Na Paixão, Jesus volta a indicar aos discípulos através de Simão de Cirene o que é que o discípulo tem de fazer e onde deve estar. Isso é referido com as mesmas expressões usada na Galileia (cf. Lc 9,23 “opisô mou ... aratô ton stauron autou”) e na subida para Jerusalém em Lc 14,27 (“bastazei ton stauron heautou ... opisô mou”).

Se aos discípulos indica as condições para ser discípulos, a presença das mulheres a assistir à Paixão recapitula também a natureza do discipulado, natureza essa explicitada de forma menos frequente do que em Mateus e em Marcos com o substantivo da aprendizagem que caracteriza os “mathetai” (os discípulos, os aprendizes de Jesus): eles só são discípulos se “akolouthēin” Jesus, se “seguirem” Jesus, se forem atrás de Jesus, se O seguirem até à cruz. Desta forma, as mulheres são as últimas “acólitas”, são as últimas discípulas, as últimas aprendizes de Jesus em Lc 23,26-27 que fazem o que eles (os “acólitos”, os “discípulos”, os “aprendizes”) nunca fazem – lamentar-se e chorar. Isto quer dizer que até à cruz existe gente que verdadeiramente segue Jesus, segue em Jesus, segue para Jesus. Tais existências já se encontram no território evangélico anterior. Os verbos “koptesthai” (bater no peito: Lc 8,52), “threnein” (elevar cantos de dor e de lamentação: Lc 7,32) e “klaiein” (chorar: cf. Mt 2,18; Lc 7,13; 8,52) são na Paixão em Lc 23,27 uma outra analepse que recapitula outros exemplos de seguidores de Jesus.

Os discípulos ainda respondem na ceia a Jesus com o título “kyrie” (Senhor), mas Judas só lhe diz “rabbi”, um título que na pena de Mateus é sempre usado pelo não discípulo. É de notar que em Lc 22,23 o distanciamento dos discípulos é ainda maior porque não se dirigem a Jesus, apenas falam entre si, uns com os outros, mas não com Jesus. No fundo, os discípulos não falam com o verdadeiro Jesus, não vêem Jesus, não identificam Jesus, porque não entendem nem querem a cruz que Jesus já lhes tinha antecipado. Olham (“*theoréô*”) especados e sintomaticamente de longe, mas não vêem a verdadeira identidade. Lucas vai explorar estas nuances do grego. O evangelista da mansidão de Cristo, tal como os outros evangelistas, acusa os discípulos de não “identificarem” o Crucificado como sendo o próprio amor crucificado de Deus. Fá-lo colocando esse reconhecimento parcialmente na boca do centurião romano em Lc 23,47 com o aoristo do verbo “*oráô*”. Mesmo depois da Páscoa, aos discípulos Jesus anuncia a necessidade de “identificarem” as suas mãos e os seus pés (cf. Lc 24,39; Jo 20,25) com o mesmo tempo verbal. Não são usados nem o verbo “olhar” (*blépô*) nem o verbo “observar” (*theoráô*). É com o verbo “identificar” que Nicodemos conseguirá ver do alto a nova serpente levantada na cruz (cf. Jo 3,3). Em Num 21,9-11 Moisés levantou uma serpente no deserto. Quem olhar para ela será salvo, será curado. A vida vem agora então da cruz levantada. Este é o rosto que salva quando é olhado com olhos de ver. Deste modo se cumpria a profecia de Sab 16,7: “Quem se voltava para ele era curado, não pelo que via, mas por ti, salvador de todos. 8 E assim demonstraste aos nossos inimigos que és Tu quem livra de todo o mal”. Deus tem de mostrar o rosto do seu Verbo, mas um rosto crucificado, porque Israel já não vê nem a violência nem o mal de que é capaz. Então no rosto do Crucificado, da vítima inocente, é levantado não só o amor de Deus mas também a consequência do que nós somos e daquilo que somos capazes. Por isso, o Supliciado, quase sem falar, diz tudo, é palavra por si mesmo. Se Jesus morre sozinho em sexta-feira santa, isto significa que Jesus para os discípulos não conta nada, não narra nada, não encarna nada nem para ninguém dos seus contemporâneos. Não compreendem que a cruz é o último discurso de Deus fazendo de Jesus a última Palavra de Deus ao mundo, sendo por isso uma maneira (a maneira) cristã de falar de Deus. É a última Palavra, não no sentido quantitativo, mas qualitativo. Por isso, é a escatológica e a maior de todas e que cumpre toda a sua densidade revelatória no mistério pascal da Paixão, morte e ressurreição:

“O que significa, então, que só em Jesus se revela o Deus único? Apenas que por Ele é que o ser humano realmente apreende quem é o único Deus, o criador do

céu e da terra. Uma tal revelação não vem no início do conhecimento humano acerca do Deus único, mas como sua consumação”².

Isto não significa que Jesus seja meramente uma parábola de Deus, mas que nEle o dizer de Deus ganha carne, logo faz-Se mais facilmente perceptível. Jesus é assim o discurso maior de Deus. Mas Ele chega-nos não apenas dado, mas doado nos discursos de Jesus e nos discursos sobre Jesus. Aí ganha relevo a narrativa evangélica e o próprio discurso da teologia enquanto tal. Quando a fé pensa Deus discorre, ou seja, Deus diz sempre de modo mediado. Esta frase tem dois sentidos: quando a fé pensa Deus, discorre, ou seja, a própria fé corre pelo mistério do amor de Deus. Mas também se dá o inverso, pois quando a fé pensa, Deus discorre, isto é, Deus corre pela inteligência e pela razão humana. O mesmo processo acontece nos evangelhos. O próprio Jesus tem de fazer passar as suas palavras nas nossas palavras, pois Ele mesmo é Palavra. No caso de Lucas, a sua habilidade para construir o discurso de Deus na cruz nos nossos discursos vê-se essencialmente por dois elementos essenciais, pela presença de um narrador e de uma intriga. Partindo do narrador, este é a voz da história, isto é, implica-se no seu objectivo, deixando marcas históricas. Passando agora para a intriga, este apresenta os eventos segundo regras discursivas. Os personagens são o rosto visível desta mesma intriga. Para além das personagens é necessário também um espaço, espaço este que consiste no cenário onde se desenrola toda a acção.

Para Lucas, Jesus é essencialmente o salvador (cf. 2,11 y 23,43). Mais ainda do que em Marcos e em Mateus, Lucas apresenta Jesus como o revelador supremo da misericórdia do Pai. É este Jesus salvador que o leitor encontra a cumprir as promessas deixadas ao trito-Isaías em Is 61 e que Jesus lê na sinagoga de Nazaré (cf. Lc 4). Há que ter em conta que Lucas pretende apresentar Jesus, narrar Jesus como alguém que permanece fiel à tradição e à fé bíblica³. Jean-Noel Aletti dá-nos algumas pistas do modo como Lucas vai contar o modo como vêm Jesus os intervenientes nesta narrativa. Em Lucas, independentemente dos seguidores, para lá dos viandantes, dos conterrâneos, dos transeuntes, Jesus é apresentado como o elo que integra um projecto onde é necessário sofrer para chegar à vida em plenitude. Esta necessidade, que faz parte do plano de Deus ao longo da história da salvação, é muito mais insistida em Lucas do que nos outros evangelhos. Isto vem contado não pela boca de Lucas mas pela releitura das Escrituras e pela estupefacção daqueles que assistem à Paixão, pois não O seguem. Jesus vê-se sem acólitos, sem seguidores, sem aprendizes e

2 W. PANNENBERG, “Jesus Cristo o critério da nossa fé no verdadeiro e único Deus”, em *Humanística e Teologia*, 24 (2003), 338-339.

3 Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus de Luc*, Paris, Mame-Desclée, 2010, 239.

sem discípulos porque não querem nem entendem que tudo aquilo faz parte do projecto de Deus. Sendo assim, Lucas mostra que para lá de todos estes videntes Jesus surge muito diferente de um blasfemo ou de um rebelde. Em Lucas, pela reacção dos que seguem, dos que fogem, dos que se surpreendem ou ainda questionam, Jesus é sobretudo um profeta, o messias e o Filho de Deus, mas não o servo sofredor cuja morte à maneira de Marcos é salvífica. Não admira, por isso, que a sua inocência seja proclamada pelas autoridades do império⁴.

Na sua habilidade narrativa, Lucas conta a partir da perspectiva de Deus como é a receber esta Palavra, este rosto de Deus. Faz isso na chamada cristologia alta das anunciações dos anjos em Lc 1-2. Aí os grandes seguidores e aprendizes somos nós, os leitores. São e somos sempre, mas aí de um modo muito mais directo, pois aí os anjos fornecem a identidade de Jesus tal como o próprio Deus a vê e pretende que ela seja assim vista e reconhecida⁵. Este será o ponto focal para os leitores, para os seguidores, para os discípulos e para os acólitos (apóstolos e apóstolas). A partir deste ponto cada um terá de se dizer e deixar ser dito diante deste Jesus e não de outro. O narrador fornece-nos deste modo um critério para verificar depois ao longo de toda a narrativa, passando pela Paixão e continuando pelos Actos, qual o “tipo e o nível de reconhecimento ao qual chegam os diferentes grupos e personagens”⁶. Onde estão e onde chegam então os diferentes grupos de apóstolos, de seguidores (dos que seguem), de amigos, de acólitos, de apóstolas, de aprendizes quando chegamos a Jerusalém na eminência da Paixão e quando estamos diante da cruz? Como refere Jean-Noel Aletti,

“não podemos esquecer que um dos projectos de Lucas é mostrar que Jesus não pecou contra as instituições judaicas nem sublevou o povo contra o ocupante romano. Antes, pela sua pena os discípulos de Jesus devem responder àqueles que queriam acusá-los de ser um movimento subversivo”⁷.

Em Lucas não somos confrontados com o Servo de Isaías do quarto canto do servo de Javé (cf. Is 52,13-53,12), mas com o Filho de Deus. Quando muito o leitor é seduzido pela figura do servo manso e humilde de coração. Por isso, quando Jesus está no sinédrio a ser processado é acusado em Marcos e em Mateus pelo mesmo sinédrio de ser um agitador por ter expulsado os vendedores do templo em Mt 26,61; Mc 14,57. Sintomaticamente este episódio está ausente da narrativa de Lucas na Paixão, está noutro sítio, à chegada a Jerusalém (Lc 19,45-48). O interrogatório em Lucas centra-se exclusivamente sobre

4 Cf. *Ib.*, 238.

5 Cf. *Ib.*, 239.

6 Cf. *Ib.*, 239.

7 Cf. *Ib.*, 157.

a identidade de Jesus, por isso nem sequer é referido este episódio. É para a identidade que Lucas quer narrativamente chamar a atenção dos que seguiam Jesus (mas que afinal não O seguiam), dos que o acompanhavam (mas que afinal O abandonaram), dos seus enviados (que nesta hora decisiva também se furtaram porque não captaram a verdadeira identidade de Jesus). Então, a narrativa lucana é onde melhor lemos a identidade de Jesus, ela sai do texto, ela sai da narrativa, vai estando escondida nos entrestícios do texto, na trama da narrativa, no extremo cuidado com que são usadas as palavras que vão cobrindo o rosto do Crucificado e Ressuscitado. Lucas deixa ver como é que seguem ou não aprendem de Jesus através dos diálogos sem dizer as razões de fundo, sem se perder na análise psicológica, sem etiquetar⁸. Lucas faz falar as personagens, dá-nos grelhas de leitura com as quais os personagens, os seguidores, os acompanhantes, os aprendizes, os discípulos nos ajudam a identificar quem é Jesus, isto é, a confessá-Lo⁹. É por aquilo que elas falam ou não falam que ficamos a saber o que lhes vai na alma. Mesmo que às vezes as personagens não falem ou mintam, a verdade acaba sempre por vir ao de cima. Por isso é que eu posso segui-Lo e não segui-Lo, acompanhá-Lo e não acompanhá-Lo, ir atrás dEle mas ficar longe. Quando perguntam a Jesus o decisivo: “se és Tu o messias, diz-nos”, a resposta tem de ser muito cuidada. Aí Jesus só pode ser acompanhado, só pode ser seguido por nós leitores e ouvintes da Palavra. Se Jesus respondesse afirmativamente que era o messias (real), os seus opositores teriam uma razão por sublevação política, teriam um pretexto para o apresentar à condenação pelos romanos, pois colocava-se contra o seu poder como espécie de concorrente. O título de “messias” é um título ambíguo devido às conotações políticas que também poderia suscitar. Por isso, Jesus decide responder servindo-se do Sl 110,1 (“sentado à direita de Deus”), o que conota uma exaltação gloriosa e não terrestre¹⁰. Mas mesmo esta resposta atinge a nervura da identidade monoteísta da fé judaica e é insuportável. Para aí o sinédrio já não pode acompanhar Jesus.

Com tudo isto Lucas (e em certa medida os outros evangelistas também), na sobriedade do relato evangélico pretende(m) chamar a atenção para a necessidade do leitor de responder à pergunta sobre a identidade de Jesus diante da cruz. Por isso é que eles, de fora, não dizem tudo (porque também não sabem tudo), os evangelistas não fazem a avaliação de fora mas a partir de dentro das próprias personagens (os que O seguem, os que aprendem e desaprendem, os discípulos, os curiosos, os transeuntes). A pergunta sobre a identidade de Jesus

8 Cf. *Ib.*, 163.

9 Cf. *Ib.*, 24.

10 Cf. *Ib.*, 159.

estende-se deste modo aos leitores, a nós ouvintes que somos colocados diante de Jesus e a quem temos de responder como O seguimos ou não, se O acompanhamos ou não, quão longe estamos de Jesus, se somos João Baptista, Pedro, Judas, os fariseus, o centurião, as mulheres, Pilatos ou algum membro do sinédrio, o bom ladrão, o mau ladrão, se compreendemos e aceitamos a cruz. Esta “discreção tipológica dos evangelhos”¹¹ é aquela, que por não etiquetar, por não catalogar à partida (precisamente porque tem narrativa) é o que permite que o leitor ouvinte tenha a liberdade de embarcar no itinerário da fê dos seguidores de Jesus, dos traidores de Jesus, dos seus acompanhantes e simpatizantes, ou dos seus contestários. Isto torna a companhia de Jesus (com Ele e com todos os outros) muito mais interessante. É por isso que se narra. A literatura tem esta virtualidade de espelhar a realidade. No caso da multidão, que até tinha seguido Jesus com atenção, certamente com curiosidade e com alguma devoção, nada explica a sua reacção no processo onde grita para que Jesus seja condenado. É por isso que a multidão é citada ao longo do texto evangélico, para que o leitor ouvinte fique surpreendido em sexta-feira santa: como é possível fazerem aquilo depois de tudo o que aconteceu antes. Mas afinal como é possível segui-Lo e depois, na hora da verdade, sem qualquer explicação, sem qualquer lógica, desdizê-Lo? E se todos O negam, como é possível que mesmo assim no final algumas mulheres desses todos ainda batam no peito? Afinal seguem ou não, acompanham ou não, aprenderam ou não? “Se Lucas só pretendesse sublinhar a inocência de Jesus sem implicar o povo, teria sido muito fácil apenas dizer que o povo tinha ouvido e visto o processo”¹², de maneira neutra, informativa, taxativa, etiquetante. Mas não dizia nada do fundamental. Por que motivo, por que razões estas reacções são ilógicas? Precisamente porque não há lógica possível: “as decisões do coração guardam assim todo o seu mistério de humanidade – [mistério] de obstinação e de fragilidade”¹³. É sobre este mistério que Lucas nos quer pôr a pensar, juntamente com os outros evangelistas. Ele não quer mostrar um filme, muito menos fazer uma reportagem. Então, olhando, contemplando os passos do Senhor na Paixão somos revistos, espelhados em todos aqueles figurantes. Isso acontece quando é narrada a vida, o real. Neste caso, o acesso à cruz e à sua lógica vai e sai do texto bíblico, dos personagens que compõem ou descompõem a Paixão de Jesus.

11 Cf. *Ib.*, 25.

12 Cf. *Ib.*, 170.

13 Cf. *Ib.*, 171.

II. A LÓGICA TEOLÓGICA DA CRUZ

Como é que este mistério ganhou lugar na reflexão que a fê faz sobre a cruz? Fazer uma teologia da cruz é pensar Deus a partir da sua lógica na cruz e da cruz. Que Deus é este? Esta pergunta sobe já a outro nível, ainda que não prescinda nem contradiga o dado bíblico. O amor do nosso Deus ex-altado, alteado a partir da cruz cura-nos quando olhamos para Ele como Nicodemos. Mas como é que a teologia olha para este discurso do próprio Deus? A natureza de Deus – e é essa identificação que está em causa novamente com a festa da exaltação da Santa Cruz – depende do modo como olhamos (ou não olhamos) para a morte de Cristo na cruz. A cruz de Cristo tem consequências para a fê porque tem consequências para a própria imagem de Deus.

O mundo da Reforma deu uma enorme centralidade ao lugar da cruz na fê e na teologia. Isto aconteceu porque Lutero protestou contra uma identificação demasiado fácil que fazia coincidir o natural e o revelado, como tinha acontecido até então na teologia escolástica. Era tão evidente e fácil essa coincidência que o próprio conceito de Deus resultava onnipotente e absoluto. É também contra isto que Lutero protesta. Os protestantes começaram por protestar contra um conceito de Deus demasiado onnipotente e absoluto pensado metafisicamente na órbita do ser esquecendo a história. A resposta da Reforma não resolveu o problema e Nietzsche percebeu isto muito bem na Gaia Ciência na crítica que faz a Lutero no fideísmo a que se confina. Para Lutero, a cruz resume toda a vida cristã e toda a teologia. Tornou-se famosa a sua afirmação em jeito de adágio: *crux sola est nostra theologia*.¹⁴ Lutero negou valor à analogia da escolástica medieval, e por isso recusava a possibilidade de Rom 1,18 segundo a qual é viável reconhecer e aceder a Deus através das coisas criadas. Afirma isto mesmo nas teses de Heidelberg (tese 19): “não pode chamar-se teólogo aquele que crê que as realidades invisíveis de Deus podem ser alcançadas a partir do criado ...”¹⁵. Opôs-se assim radicalmente ao teísmo racional tomista e às vias clássicas do conhecimento de Deus. Agora só restava uma – a da cruz.

14 MARTIN LUTHER, [= WA 5.176.32-3].

15 “XIX. Der ist nicht wert, ein Theologe zu heißen, der Gottes «unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt» (Röm. 1, 20). Das zeigen die ganz deutlich, die solches taten und trotzdem Röm. 1, 22 vom Apostel Toren genannt werden. Ferner: Gottes unsichtbares Wesen sind Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte usw. Dies alles zu erkennen, macht weder würdig noch Klug”: M. N. DREHER, “O debate de Heidelberg”, em MARTINHO LUTERO, *Obras selecionadas Escritos de 1517 1519*, vol.1, São Leopoldo – Porto Alegre – Canoas, Comissão Interluterana de Literatura São Leopoldo – Editora Sinodal – Concórdia Editora – Editora da Ulbra, 2004, 39; MARTIN LUTHER, *Die Heidelberger Disputation Die Beweise der Thesen, über die im Heidelberger Kapitel disputiert worden ist, im Mai des Jahres unseres Heiles 1518*. [= WA 1, 355–365].

Uma certa Ilustração cavou ainda mais fundo esta clivagem ao contrapor a fé e a razão, Deus e a cruz, o amor com o sofrimento. Na verdade, a Reforma acabou por não conseguir superar o dilema deixado pelo nominalismo tardo-medieval à teologia. Disso mesmo hoje ainda se ressentem a linguagem de muita teologia e de muita pregação. Desta clivagem radical não se livrou a própria tradição reformada, se bem que essa não tenha sido a intenção inicial de Lutero que tentou também responder à crise nominalista dos séculos XIV e XV. Esta questão não ficou resolvida. Para superar isto mesmo, Hegel tentou a via especulativa da dialéctica do espírito para pensar a unidade entre Deus e o crucificado, mas fez da religião cristã apenas uma consciência de Si da Ideia absoluta¹⁶. Tentou deste modo superar as aporias a que chegou alguma da cultura do seu tempo sobretudo nas respectivas tendências ateias que se manifestavam em muita cultura dita da modernidade (ou moderna) devido a uma “forma defeituosa de uma prova metafísica”¹⁷. Na crítica filosófica que fez ao Iluminismo, Hegel elaborou filosoficamente a expressão cultural segundo a qual “Deus morreu” não apenas na cruz mas também no mundo e para a cultura¹⁸. Perante isto, advertiu que a filosofia tratou deste tema apenas do ponto de vista teórico-especulativo e não no seu âmbito teológico, se bem que Hegel se tenha servido de uma nomeação cristológica (“Gott ist tot”) que não pode ser atribuída a Lutero. Hegel tentou superar o corte que o pensamento e a linguagem criaram entre Deus e o mundo, entre a teologia e a filosofia, entre a fé e a razão, corte esse provocado pelo Iluminismo e ao qual a Reforma não conseguiu responder. Para tal, para superar esse corte, Hegel assumiu o momento negativo da cruz como um momento da evolução dialéctica do Espírito Absoluto (Geist). Ora, “o Verbo, como supõe Hegel não passou de um estado – puro jogo de amor consigo mesmo – a um estado mais perfeito”¹⁹. Assim, fez de sexta-feira santa apenas uma sexta-feira santa especulativa²⁰ (a famosa crítica à cristologia de Hegel). Foi uma solução idealista, logo não ideal.

A mais recente teologia erudita no período conciliar e pós conciliar tentou integrar a dramaticidade da cruz na pregação sobre Deus, no discurso cristão sobre Deus para com isso buscar o ser de Deus, a verdadeira imagem de Deus ou pelo menos uma imagem mais compatível com o próprio Deus. Na verdade, o ser de Deus não é abstracto, mas tem um referencial histórico e dramático

16 Cf. E. BRITO, *La Christologie de Hegel Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, 257.

17 Cf. *Ib.*, 259.

18 Como sintetiza E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978, 83.

19 E. BRITO, *La Christologie de Hegel Verbum Crucis*, 555.

20 Cf. *Ib.*, 427.

incontornável – a cruz de Cristo. A teologia da história da salvação acabou por facilitar a reflexão que a fé faz sobre a cruz enquanto momento decisivo da história de Jesus enquadrando a teologia da cruz no contexto mais vasto da teologia da história da salvação, para deste modo salvaguardar toda a dramaticidade da cruz. Dito de outro modo, “é necessário um pensamento de Deus que não prescindia da sua caducidade (Vergänglichkeit)”²¹.

Continuaram, apesar de tudo, a subsistir dois grandes caminhos (representativos das respectivas sensibilidades e Tradições) para falar de Deus a partir da cruz – o caminho da Reforma que negava o valor e o papel da analogia (como é visível na teologia da cruz de Jürgen Moltmann e na teologia dialéctica de Karl Barth) e a via católica que parte dos preambula fidei (como também fazem Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich²²). A teologia protestante também continuou na via de Lutero partindo da própria revelação e da fé para universalizar o respectivo conteúdo, o mesmo é dizer, entrava na própria realidade de Deus a partir da cruz para a partir daí fazer a experiência de Deus²³. Curiosamente, o Concílio Vaticano II também acolherá esta sensibilidade teológica²⁴, ainda que o discurso posterior tenha sido muito ressurreicionista, contra o que protestou a teologia da cruz de Moltmann precisamente como esforço para não esquecer o drama da história da cruz quer para Jesus, quer para a fé, quer para nós, quer para o próprio Pai, apesar de todos os riscos inerentes de patripassio-nismo e de teopasquismo²⁵.

21 E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 249.

22 Cf. P. TILlich, *Teologia sistemática* (Chicago 1957, vol. II), São Leopoldo – São Paulo, Sinodal – Paulinas, 1984, 180-183.

23 Cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 393.

24 “De resto, como a Igreja sempre ensinou e ensina, Cristo sofreu, voluntariamente e com imenso amor, a Sua paixão e morte, pelos pecados de todos os homens, para que todos alcancem a salvação. O dever da Igreja, ao pregar, é portanto, anunciar a cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça” (NA 4); “Finalmente, realizando na cruz a obra da redenção, com a qual alcançava para os homens a salvação e verdadeira liberdade, completou a sua revelação. Pois deu testemunho da verdade (20), mas não a quis impor pela força aos seus contraditores. O seu reino não se defende pela violência (21) mas implanta-se pelo testemunho e pela audição da verdade; e cresce pelo amor com que Cristo, elevado na cruz, a Si atrai todos os homens (22)” (DH 11); “O Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens (10), entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a (11). Ele revela-nos que «Deus é amor» (1 Jo. 4, 8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá, assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a universal fraternidade não é vão. Adverte, ao mesmo tempo, que este amor não se deve exercitar apenas nas coisas grandes, mas, antes de mais, nas circunstâncias ordinárias da vida. Suportando a morte por todos nós pecadores (12), ensina-nos com o seu exemplo que também devemos levar a cruz que a carne e o mundo fazem pesar sobre os ombros daqueles que buscam a paz e a justiça” (GS 38).

25 Cf. J. MOLTMAN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (*Der Gekreuzigte Gott*, München 1972), Paris, Cerf, 1974, 217-220.

Perante o contexto de muito ateísmo da cultura contemporânea, o Concílio compreendeu que o discurso teísta da própria teologia já não conseguia responder²⁶, sendo até em parte responsável por muito desse ateísmo²⁷. O Concílio reconhece que o pensamento ocidental chegou muitas vezes ao ateísmo ou porque a cruz é um escândalo, ou porque a própria teologia falou apenas na ressurreição sem integrar a cruz, ou também porque a teologia caiu no teísmo que facilmente dissolvia a cruz²⁸, perdendo assim de vista a ideia cristã de Deus.

26 “A transformação de mentalidade e de estruturas põe muitas vezes em questão os valores admitidos, sobretudo no caso dos jovens. Tornam-se frequentemente impacientes e mesmo, com a inquietação, rebeldes; conscientes da própria importância na vida social, aspiram a participar nela o mais depressa possível. Por este motivo, os pais e educadores encontram não raro crescentes dificuldades no desempenho da sua missão. Por sua vez, as instituições, as leis e a maneira de pensar e de sentir herdadas do passado nem sempre parecem adaptadas à situação atual; e daqui provém uma grave perturbação no comportamento e até nas próprias normas de ação. Por fim, as novas circunstâncias afetam a própria vida religiosa. Por um lado, um sentido crítico mais apurado purifica-a duma conceção mágica do mundo e de certas sobrevivências supersticiosas, e exige cada dia mais a adesão a uma fê pessoal e operante; desta maneira, muitos chegam a um mais vivo sentido de Deus. Mas, por outro lado, grandes massas afastam-se praticamente da religião. Ao contrário do que sucedia em tempos passados, negar Deus ou a religião, ou prescindir deles já não é um facto individual e insólito: hoje, com efeito, isso é muitas vezes apresentado como exigência do progresso científico ou dum novo tipo de humanismo. Em muitas regiões, tudo isto não é apenas afirmado no meio filosófico, mas invade em larga escala a literatura, a arte, a interpretação das ciências do homem e da história e até as próprias leis civis; o que provoca a desorientação de muitos” (GS 7).

27 “Sem dúvida que não estão imunes de culpa todos aqueles que procuram voluntariamente expulsar Deus do seu coração e evitar os problemas religiosos, não seguindo o ditame da própria consciência; mas os próprios crentes, muitas vezes, têm responsabilidade neste ponto. Com efeito, o ateísmo, considerado no seu conjunto, não é um fenómeno originário, antes resulta de várias causas, entre as quais se conta também a reação crítica contra as religiões e, nalguns países, principalmente contra a religião cristã. Pelo que os crentes podem ter tido parte não pequena na génese do ateísmo, na medida em que, pela negligência na educação da sua fê, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer que antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião” (GS 19).

28 “A Igreja, fiel a Deus e aos homens, não pode deixar de reprová-los com dor e com toda a firmeza, como já o fez no passado (16), essas doutrinas e atividades perniciosas, contrárias à razão e à experiência comum dos homens, e que destronam o homem da sua inata dignidade.

Procura, no entanto, descobrir no espírito dos ateus as causas da sua negação de Deus, e, consciente da gravidade dos problemas levantados pelo ateísmo, e, levada pelo amor dos homens, entende que elas devem ser objeto de um exame sério e profundo.

A Igreja defende que o reconhecimento de Deus de modo algum se opõe à dignidade do homem, uma vez que esta dignidade se funda e se realiza no próprio Deus. Com efeito, o homem inteligente e livre, foi constituído em sociedade por Deus Criador; mas é sobretudo chamado a unir-se, como filho, a Deus e a participar na sua felicidade. Ensina, além disso, a Igreja que a importância das tarefas terrenas não é diminuída pela esperança escatológica, mas que esta antes reforça com novos motivos a sua execução. Pelo contrário, se faltam o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade humana é gravemente lesada, como tantas vezes se verifica nos nossos dias, e os enigmas da vida e da morte, do pecado e da dor, ficam sem solução, o que frequentemente leva os homens ao desespero.

Entretanto, cada homem permanece para si mesmo um problema insolúvel, apenas confusamente pressentido. Ninguém pode, na verdade, evitar inteiramente esta questão em certos momentos, e sobre-

Para refutar o ateísmo é necessário falar e pensar corretamente Deus, e é possível estabelecer algumas pontes a partir da Palavra e a partir da hermenêutica dessa Palavra. Aqui a cruz dá muita carne para falar do amor de Deus de modo não abstracto, para lá dos horizontes metafísicos do ser, no horizonte do ente. O regresso às fontes, sobretudo as bíblicas e evangélicas, foi e é decisivo para tal. As dificuldades não são apenas as das contradições do contra-testemunho dos cristãos, mas também do próprio discurso sobre Deus. A modernidade não quis o Deus imóvel, impassível, reduzido a uma ideia, o Deus fora da história, um Deus ao Qual eu nem sequer consigo ajoelhar-me (como se lamentava Heidegger): “Perante este Deus, o homem não pode orar nem oferecer sacrifícios. Diante da causa *sui*, o homem não pode cair de joelhos nem cantar nem dançar. Por isso, o pensamento arreligioso que renuncia ao Deus da filosofia, ao Deus *causa sui*, talvez esteja mais próximo do Deus divino”²⁹. Heidegger pretende assim tomar a sério a diferença ontológica entre ser e ente. O seu pensamento não arranca diante da admiração da beleza do ente, mas antes da surpresa de que existe algo e não nada³⁰. Heidegger não quer um Deus abstracto que não sofra, um Deus apático *causa sui*. Mas este Deus do amor não coincide com o Deus de 1 Jo 4,16 porque o Deus amor (ágape) joanino não coincidiria com o Deus que ama. Ora, o Deus joanino também é um Deus filosófico. É o mesmo Deus. Heidegger acusa o Deus joanino de não veicular o Deus ao qual

tudo nos acontecimentos mais importantes da vida. Só Deus pode responder plenamente e com toda a certeza, Ele que chama o homem a uma reflexão mais profunda e a uma busca mais humilde.

Quanto ao remédio para o ateísmo, ele há-de vir da conveniente exposição da doutrina e da vida íntegra da Igreja e dos seus membros. Pois a Igreja deve tornar presente e como que visível a Deus Pai e a seu Filho encarnado, renovando-se e purificando-se continuamente sob a direção do Espírito Santo (17). Isto há-de alcançar-se, antes de mais, *com o testemunho duma fé viva e adulta, educada de modo a poder perceber claramente e superar as dificuldades*. Magnífico testemunho desta fé deram e continuam a dar inúmeros mártires. Ela deve manifestar a sua fecundidade, penetrando toda a vida dos fiéis, mesmo a profana, levando-os à justiça e ao amor, sobretudo para com os necessitados. Finalmente, o que contribui mais que tudo para manifestar a presença de Deus é a caridade fraterna dos fiéis que unanimemente colaboram com a fé do Evangelho (18) e se apresentam como sinal de unidade.

Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não-crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo. Deplora, por isso, a discriminação que certos governantes introduzem entre crentes e não-crentes, com desconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa humana. Para os crentes, reclama a liberdade efetiva, que lhes permita edificar neste mundo também o templo de Deus. Quanto aos ateus, convida-os cortesmente a considerar com espírito aberto o Evangelho de Cristo. Pois a Igreja sabe perfeitamente que, ao defender a dignidade da vocação do homem, restituindo a esperança àqueles que já desesperam do seu destino sublime, a sua mensagem está de acordo com os desejos mais profundos do coração humano. Longe de diminuir o homem, a sua mensagem contribui para o seu bem, difundindo luz, vida e liberdade; e, fora dela, nada pode satisfazer o coração humano: «fizeste-nos para Ti», Senhor, e o nosso coração está inquieto, enquanto não repousa em Ti» (19)” (GS 21).

29 Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, ³1957, 70.

30 Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, 42.

me posso ajoelhar, acusa o Deus cristão de ser um Deus diferente do Deus do pensamento, como se a cruz não tivesse lugar ou não fosse pensável. Quando quer renunciar ao Deus que a filosofia foi construindo até então está a acusar a teologia e a filosofia de reduzir Deus a uma ideia, ao ser. A própria expressão “Deus é amor” pode assumir também essa ambivalência, da qual só a cruz a consegue livrar.

Isso tudo foi causa também de muito ateísmo, como se Deus não Se mostrasse maximamente ou até paradoxalmente em Cristo e na sua cruz. O que foi contestado não foi Deus mas muitas vezes uma certa imagem de Deus. Ora, Deus surge na cruz como o Deus livre, que dá livremente o Seu próprio Filho (Rom 8,32), que não se eximiu de dar o Filho. Estamos aqui na lógica do dom. Esta liberdade, esta liberalidade encontra um ponto de contacto com o moderno pensamento da liberdade e com as antropologias da autonomia. É por isso o Deus que liberta, que na cruz nos livra da morte e do pecado, que luta livremente contra o mal e contra a violência. O nosso Deus que na cruz entrega-Se entregando o Filho permite um discurso cristão sobre Ele pois Deus surge na cruz como Deus para os homens, propter nostram salutem. Na cruz Deus anti-patiza-Se contra os males e os sofrimentos do mundo, torna-Se por nosso amor um Deus sim-pático, compadecido da nossa debilidade, do nosso pecado, da nossa fraqueza, que não deixa de olhar para o nosso pathos.³¹ Essa é a natureza

31 Recentemente este tem sido um tema que tem ganho uma revisitação, devido ao contexto cultural actual: cf. G. BARDY, “Apatheia”, *Dictionnaire de Spiritualité* I (1937) 727-740; ANTON BODEM, *Leiden Gottes: Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie*, em A. ZIEGENHAUS – F. COURTH – PH. SCHÄFER (hrsg.), *Veritati Catholicae: Festschrift Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg, Pattloch, 1985, 586-611; M. J. DODDS, “Human Suffering, and the Unchanging God of love”, em *Theological Studies*, 52 (1991), 330-344; W. ELERT, “Die theopaschitische Formel”, em *Theologische Literaturzeitung*, 75 (1950), 195-206; J. A. DVORACEK, “Vom Leiden Gottes: Markus 15,29-34”, em *Communio Viatorum*, 14 (1971), 224-225; T. E. FRETHEIM, “Suffering God and Sovereign God in Exodus”, em *Horizons in Biblical Theology*, 11 (1989), 31-56; H. FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou: über die Affeklosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1987; L. B. GILLON, “Tristesse et Miséricorde de Dieu”, em *Angelicum*, 55 (1978), 3-11; K. FORSTER, “Idiomenkommunikation”, em *Lexikon für Theologie und Kirche* V (1960) 607-609; D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Paris, Cerf, 1990; W. HRYNIEWICZ, “Le Dieu Souffrant? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu”, em *Église et Théologie*, 12 (1981), 333-356; J. KAMP, *Souffrance de Dieu, Vie du Monde*, Tournai, Casterman, 1971; IDEM, “Présence du Dieu Souffrant”, em *Lumière et Vie*, 25 (1976), 54-66; P. KOSLOWSKI, “Der leidende Gott”, em W. OELMÜLLER (hrsg.), *Leiden*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1986, 51-57; J. LUYTEN, “Het Lijden van God volgens het Oude Testament”, em *Collationes*, 21 (1991), 21-36; W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes: Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München – Paderborn – Wien, Schöningh, 1974; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie: Auf dem Wege zu einer Kreuztheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster, Aschendorff, 1969; J.-H. NICOLAS, “La souffrance de Dieu”, em *Nova et Vetera*, 53 (1978) 56-64; H. RIEDLINGER, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg, Herder, 1983; M. STEEN, “Een God Die met Ons Lijdt?”,

da sua empatia. Na cruz Deus mostra que não consegue ficar indiferente, logo não é um Deus a-pático, e por isso mesmo a cruz não torna Deus anti-pático, como pensou alguma modernidade. Como escreve Bento XVI de modo clarividente na *Spe Salvi* nº39

“A fé cristã mostrou-nos que verdade, justiça, amor não são simplesmente ideais, mas realidades de imensa densidade. Com efeito, mostrou-nos que Deus – a Verdade e o Amor em pessoa – quis sofrer por nós e conosco. Bernardo de Claraval cunhou esta frase maravilhosa: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Deus não pode padecer, mas pode-se compadecer. O homem tem para Deus um valor tão grande que Ele mesmo Se fez homem para poder padecer com o homem, de modo muito real, na carne e no sangue, como nos é demonstrado na narração da Paixão de Jesus. A partir de lá entrou em todo o sofrimento humano alguém que partilha o sofrimento e a sua suportação; a partir de lá se propaga em todo o sofrimento a con-solatio, a consolação do amor solitário de Deus, surgindo assim a estrela da esperança”.

Esta é afinal a lógica do amor. Deus tem de exaltar a cruz porque não queremos ver ou desviamos o olhar do rosto do Supliciado. Deus tem de exaltar a cruz, não somos nós que a exaltamos, não somos nós que a alteamos. Apenas temos de elevar o olhar como Nicodemos para sermos curados. A cruz cura-nos. Por isso ela marca a fé e a vida cristã, não é um adorno, é a marca dos batizados.

SÍNTESE

A liturgia usa de grande pedagogia ao colocar esta festa nesta altura do ano, para que o Verão não seja um tempo de desmedida distração ou de total esquecimento que deixe de olhar para o sofrimento do mundo. Desta maneira a cruz assume uma grande relevância cultural, ganha uma enorme (porque a tem) incidência pública e social ao tornar-se a denúncia dos poderosos e a concentração do clamor dos desvalidos e dos oprimidos. Por isso, Deus tem de elevar a cruz bem alto para mostrar até onde Se ajoelha, até onde desce, até onde condescende. Quem Se ajoelha é Deus perante o sofrimento do mundo. E porque primeiro faz isso nós podemos também fazê-lo e pensá-Lo. Exaltar a cruz ajuda a agradecer a genuflexão de Deus. Esta é afinal a lógica do amor, como já foi referido. Olhar a partir do alto da cruz é terapêutico, é salutar, cura, porque diz quem somos e do que somos capazes, mas também diz quem é Deus e do que

em *Collationes*, 21 (1991), 37-56; Id., “The Theme of the ‘Suffering of God’: An Exploration”, em J. LAMBRECHT – RAYMOND F. COLLINS (eds.), *God and Human Suffering*, Leuven, Peeters Press, 1990, 69-93.

é capaz por amor, diz qual é a lógica de Deus, ou seja, dizer a lógica é dizer teologia. Neste caso, vivemos a partir do altar do Filho no seu maior abaixamento. Pela morte do Filho veio para nós a vida, pois pela cruz veio a alegria ao mundo inteiro. Nesta altura do ano em que se aproximam as colheitas colhemos a vida a partir do alto, tal como nesta altura colhemos os frutos da terra depois de grandes trabalhos e cuidados. A liturgia cristã apresenta um grande paralelismo com os chamdos dez grandes dias das celebrações litúrgicas judaicas que nesta altura do ano começam com as festas da rosh hashanah (novo começo), prolongam-se uma semana depois com o dia do yom kippur (a festa da expiação e do perdão), terminando com a festa das sukkot (das tendas), festa que marca a transitoriedade da travessia de Israel ao longo do deserto Moab até chegar à terra prometida (cf. Dt 28-29). Tal como Israel também expiamos, também somos perdoados na cruz do Senhor e a cruz abre-nos a porta, transita-nos para a terra prometida da ressurreição para aí colhemos a vida para sempre na verdadeira terra prometida.

LA NOCIÓN DE LIBERTAD COMO *CAUSA SUI* EN TOMÁS DE AQUINO

M^a JULIANA PEIRÓ PÉREZ
M^a IDOYA ZORROZA¹
Universidad de Navarra

RESUMEN

Entre el uso escolástico y el uso moderno del sintagma *causa sui* hay una diferencia esencial. Para Tomás de Aquino, siguiendo la construcción final griega aristotélica, lo libre es αὐτοῦ ἕνεκα, “por causa de sí mismo”. En el Aquinate la expresión es *causa sui* o *sui causa*, sin contenido positivo a nivel ontológico (pues la causa precede ontológica y temporalmente al efecto) pero sí a nivel operativo, y en particular en el ámbito antropológico, puesto que el ser humano es aquella particular realidad que con su obrar determina (si bien no constituye) su ser. Definir la libertad desde la causalidad, y recuperar la definición del hombre como *causa sui*, permite rescatar el sentido de finalidad de esta, el cual ha quedado postergado frente al de eficiencia en la antropología moderna y contemporánea.

Palabras clave: dominio, libertad, libre albedrío, antropología, causalidad, Tomás de Aquino, Aristóteles.

ABSTRACT

Freedom as 'causa sui' in Thomas Aquinas. There is an essential difference between the Modern and the Scholastic use of the syntagm 'causa sui'. For Thomas Aquinas,

1 Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación: “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’”. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII”, Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento (FFI2013-45191-P), años 2014-16.

following the last Greek construction, the ‘free’ is what is αὐτου ἔνεκα, “by reason/cause of itself”. In Aquinas, the expression is ‘causa sui’ or ‘sui causa’; it has no positive content at an ontological level (for the cause precedes the effect, ontologically and temporally), but rather at an operational level, particularly in the case of anthropology, for the human being is that particular reality whose operations determine (even if they do not constitute) it’s being. Defining freedom from causality, and recovering a definition of man as ‘causa sui’, allows us to also recover the sense of finality that has also been relegated before efficiency in modern and contemporary anthropology.

Keywords: dominion, freedom, free will, anthropology, causality, Thomas Aquinas, Aristotle.

PRESENTACIÓN

En el marco del pensamiento moderno y contemporáneo, la noción de libertad ha cobrado una especial relevancia ocupando un lugar central en determinados sistemas filosóficos como el kantiano² o el pensamiento existencialista³. Aunque la expresión *causa sui* alcanza la significación precisa que habitualmente posee en el lenguaje filosófico con Descartes y el racionalismo francés –quien la aplica, en sentido estricto, sólo al Absoluto en su argumento ontológico⁴–, tal noción tenía ya un largo recorrido en el pensamiento griego y medieval⁵, en el que *causa sui* se excluía expresamente de su aplicación a la realidad divina.

Esta evidente diferencia, que en ocasiones llega a ser tajantemente opuesta, en el tratamiento y significado del filosofema, se debe a que la expresión *causa sui* puede leerse tanto en el orden del ser como en el orden del obrar. Para el pensamiento cartesiano o spinozista la noción de *causa sui* como *ser causa de sí mismo* en el orden del ser, sólo puede ser aplicada al Absoluto, dado que Dios es el único ser que no tiene su causa en otro. En cambio, para la metafísica tomista hablar de *causa sui* a nivel ontológico supone una contradicción,

2 Por ejemplo, en Kant la libertad constituye “la piedra que corona y sostiene el edificio entero del sistema de la razón pura”; I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978. Cf. A. VIGO, “Libertad como causa”, en *Anuario filosófico*, 43 (2010), 239, 162.

3 Cf. J. P. SARTRE, *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1968.

4 Cf. A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 32000.

5 Sobre la tradición neoplatónica de *causa sui* (distanciada de la tradición aristotélica y tomista, directamente abordada en este trabajo), y en particular la tradición de comentarios del *Liber de causis*, cf. B. MOJSISCH, “Die Neuplatonische theorie der Selbstverursächlichung (*causa sui*) in der Philosophie des Mittelalters”, en L. G. Benakis, *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Rencontres de Philosophie Médiévale, Turnhout, Brepols, 1997, 25-33; 28.

debido a la precedencia⁶ de la causa con respecto al efecto⁷. Además, el ser de una realidad precede a su operación, por lo que no puede aceptarse que algo se constituya en el ser *mediante* su propia operación⁸.

Aunque el obrar en toda realidad es más bien algo consecutivo y derivado de su ser –en el adagio latino *operari sequitur esse*–, sin embargo, hay una realidad para quien su obrar tiene un carácter ontológico, en la medida en que con su obrar configura –si bien no constituye– su propio *actus essendi*, por lo que en él tendrá un papel significativo hablar de *causa sui*. De ahí que esta noción sea de gran relevancia en las ciencias que estudian el obrar humano, y especialmente en antropología.

Así, frente a la modernidad, el lugar propio para la definición clásica de *causa sui* es la comprensión del ser humano como *libre*, situando la causalidad en el núcleo de la libertad⁹. Para este trabajo nos centraremos en el estudio de la libertad como *causa sui* en la obra del dominico Tomás de Aquino.

Dejando de momento de lado el particular análisis de la causalidad libre en cuanto diferente y diferenciada de la causalidad natural¹⁰, el tratamiento de

6 Para el pensamiento tomista, hablar de precedencia ontológica supone una contradicción, pues causalidad implica que el efecto está subordinado a su causa y que la causa precede al efecto. Así es imposible que lo que no tiene ser cause su propio ser. Esta imposibilidad se extiende también a una precedencia temporal: que algo que *todavía* no es, cause su propio ser. Es decir, es absurdo afirmar que algo es *causa sui* en el sentido de que *es causa de sí mismo*, puesto que esto equivale a afirmar que algo es y no es al mismo tiempo. Así señala, por ejemplo en *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 5, co; I, q. 104, a. 1, co; *Contra Gentes*, I, c. 18, n. 4; *In I Sententiarum*, d. 19, q. 2, ob1: “nihil enim est causa sui ipsius”; a. 2, ob3: “non potest idem esse causa sui ipsius”. Cf. S. BRETON, “Réflexions sur la *causa sui*”, en *Révue des Sciences philosophiques et théologiques*, 70 (1986), 349-364.

7 Lo mismo afirma J. A. SPIERING, “*Liber est causa sui*: Thomas Aquinas and the maxim ‘the free is the cause of itself’”, en *The Review of Metaphysics*, 2011 (dic., 1): “There is a radical meaning associated with the words *causa sui*: Descartes would later use this phrase to describe God’s causing of his own being. Does Thomas mean that what is free causes or creates itself? Modern sensibilities about freedom incline in this direction, linking freedom with self-creation”.

8 TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 20, q. 1, a. 1, q1a. 2, ad1: “esse rei praecedit operari ipsius; et ideo non potest esse quod aliquis per summa operationem in esse constituatur nec quod sit aliquo modo *causa sui ipsius*; sed sicut homo est causa suae corruptionis peccando, ita et decens est ut sit quodammodo causa sua purgationis satisfaciendo”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, ob3: “Praeterea, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est *causa sui ipsius*”. “Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit *causa sui ipsius*”; *De potentia*, q. 7, a. 8, co. La obra de Tomás de Aquino la citamos por: *Opera omnia*, Ed. Leonina, Roma, 1882 y ss.; *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, eds. P. Mandonnet – M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis, 1929 ss. Para otros textos que no se encuentran allí, hemos utilizado la edición latina del *Corpus thomisticum* de Enrique Alarcón (<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>).

9 Esta causalidad aplicada a la libertad no es como veremos un patrimonio exclusivo del existencialismo contemporáneo, cf. A. VIGO, “Libertad como causa”, *o. c.*, 162.

10 Cf. A. VIGO, “Libertad como causa”, *o. c.*, 163-164.

la noción tomista de *causa sui* permitirá advertir una diferencia sustancial entre el modo de entender la libertad humana en el pensamiento contemporáneo y el clásico-medieval (que anticipamos como la distinción entre una libertad negativa como libertad *de* y una libertad positiva como libertad *para*), que empero comparten una misma aproximación a la libertad como *causa*.

I. ANTECEDENTE ARISTOTÉLICO

En su sentido originario, tal como la concibió Aristóteles, la noción de *causa sui* procede del griego αὐτοῦ ἕνεκα, expresión que utiliza en distintos lugares en referencia al hombre y su capacidad de autodeterminarse libremente. Así, en *Metaphysica* (982b 26) el Estagirita define al hombre libre como el que es “causa de sí mismo” [ἐλευθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα], utilizando la misma expresión para designar la dignidad de la filosofía como ciencia no instrumental, y al ser humano como realidad especial¹¹, una misma razón formal que comparten ambas realidades como *libres*.

De manera semejante se expresa Aristóteles en *Rethorica*, donde define lo “bueno” como “lo que es deseable en sí y por causa de sí mismo [αὐτοῦ ἕνεκα] y no de otra cosa, y aquello que todo ser desea”¹².

En ambos lugares advertimos cómo el uso de la expression αὐτοῦ ἕνεκα¹³ define lo libre frente a lo servil: es libre lo que actúa *para sí mismo*, “por causa de sí”, y servil lo que está en función de otro¹⁴.

Pero es en la *Ethica Nicomachea*, en particular en el tercer libro¹⁵, donde Aristóteles desgranará la psicología del actuar humano —en lo que posteriormente se diferenciará como acto *humano* frente a acto *del hombre*— distinguiendo el acto voluntario del deliberado, voluntad y libre albedrío, y enmarcando toda la cuestión en un horizonte de finalidad: querer el fin y elegir los

11 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982b25-28: “οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ’ ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλευθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἑνεκὲν ἐστίν”. Como afirma Giuseppe Nicolaci, “el carácter que distingue o divide el saber metafísico de toda otra forma de saber lo hace común con una particular forma de vida efectiva, la propia de los seres humanos que viven como libres y no como esclavos”; G. NICOLACI, “Cómo la libertad entra en la filosofía”, en *Anuario Filosófico*, 43 (2010), 99-119; 104. Cf. también, A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, o. c., 11.

12 ARISTÓTELES, *Rethorica*, 1363b 8-9; 9-15: “καὶ αἰρετώτερον τὸ καθ’ αὐτὸ τοῦ μὴ καθ’ αὐτό, οἷον ἰσχύς ὑγιεινοῦ: τὸ μὲν γὰρ οὐχ αὐτοῦ ἕνεκα, τὸ δὲ αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τὸ ἀγαθόν”.

13 Esta expresión está formada de dos partículas: la preposición indeclinable que rige genitivo “ἕνεκα” que tiene un sentido final: “por causa de”, y el adjetivo singular. La traducción latina, en cambio, será la expresión “causa sui”.

14 La distinción entre siervo o esclavo y ser libre en ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1254a.

15 ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1-2, 1110 a-1112 a; III, 4, 1112a.

medios hacia él. Pues “el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no”¹⁶.

En resumen, la propuesta aristotélica que recogerá Tomás de Aquino propone la caracterización de lo libre con una propiedad: el carácter final de ser “por causa de sí”. Así el hombre libre es quien como *causa sui*, obra por sí y no por otro¹⁷, dirige finalmente su elección a sí mismo y no en función de otro; y lo mismo vale para la primera de las ciencias: la metafísica, definida como ciencia libre frente a la instrumental o servil¹⁸.

La utilidad que obtenemos para nuestro tema de estos textos es que la esencial caracterización del obrar libre no proviene de un agente que se define por su obrar como causa de sí mismo¹⁹, o porque su actuar tenga origen o principio en él mismo –puesto que dicha noción no recoge plenamente el sentido específico de lo libre²⁰–. De esta manera –siguiendo al filósofo griego– la libertad en sentido absoluto no está completamente caracterizada por la capacidad de ser inicio del actuar en el agente que obra voluntariamente, pues este ser principio del actuar dejado a la sola causalidad eficiente es insuficiente. Más bien el hombre libre es el que se define como *causa sui* porque se tiene a sí mismo como fin, en virtud de lo cual cobra sentido la causa eficiente²¹. Así la causalidad propia del hombre libre se caracteriza por no quedar reducida a su capacidad eficiente sino a que él mismo y su actuar sean fin para sí.

16 ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 a.

17 Cf. G. NICOLACI, “Cómo la libertad entra en la filosofía”, *o. c.*, 103-105. Puede verse también R. R. CÚNSULO, “¿El ser humano es ‘causa sui’? Aristóteles y Santo Tomás”, en *Studium: filosofía y teología*, 16, 31 (2013), 61-73.

18 Ahondando el la determinación de lo libre y lo servil dirá Nicolaci: “Si la naturaleza del hombre es en vistas a otros –señala el profesor Nicolaci continuando a Aristóteles– esa naturaleza es esclava”; cf. G. NICOLACI, “Cómo la libertad entra en la filosofía”, *o. c.*, 107.

19 Cf. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, *o. c.*, 10. Más adelante (11) señala que la causalidad en Aristóteles tan sólo está referida al *feri* del ente (el movimiento y el cambio) y no a su *esse* (la creación de los entes). Para Aristóteles no es posible hablar a nivel ontológico e incluso cosmológico de una realidad *causa sui*, como bien ha visto Falgueras (I. FALGUERAS SALINAS, *La ‘res cogitans’ en Spinoza*, Pamplona, Eunsa, 1976, 167) porque nada puede ser a la vez motor y movido respecto de lo mismo.

20 En este mismo contexto debe destacarse la distinción también aristotélica entre lo libre y lo voluntario, puesto que por cuanto “lo voluntario es más amplio” y no todo lo voluntario es objeto de libre elección; cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 111b y 1112a.

21 Y ello por dos motivos, porque en el orden del ser la causa final es la última en el ámbito del ser, y mueve a la causalidad eficiente requerida y activada por ella; además, en el actuar humano, la libre elección que supone el autodeterminarse previa deliberación, “se trata de algo ‘elegido en vez de’ otras cosas” en función de un fin.

La realidad de la libertad va asociada a la dignidad de ser *causa sui*: algo será voluntario en sentido absoluto cuando es elegido por sí mismo²² –no sólo de sí mismo– y, paralelamente, un hombre es libre en sentido absoluto cuando actúa por sí y para sí, y no por otro²³. De manera que en el ‘ser para sí’, en el ser fin para sí mismo, está prefigurado el carácter de la *causa sui* entendida como la dimensión antropológica de la causa final²⁴.

II. LOS TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO

La expresión *causa sui* traduciendo el αὐτοῦ ἕνεκα aristotélico, vincula entonces causalidad a la libertad de obrar para sí. El Aquinate, en el contexto del tratamiento tomista de la libertad²⁵, utiliza *causa sui* a lo largo de su extensa obra, sesenta y tres veces en cincuenta y siete lugares diferentes²⁶. Se afirma su posibilidad sólo cuando ésta es referida a la libertad propia del obrar humano, tomando como referencia y autoridad el pensamiento del Estagirita ya presentado²⁷. En el resto de las ocasiones, se critica el contenido de tal noción, especialmente cuando hace referencia al Absoluto²⁸.

En efecto, en consonancia con el sentido metafísico de causalidad, Tomás de Aquino niega la posibilidad de que algo pueda venir a la existencia sin la virtualidad de una causa respecto a la cual es efecto, de lo que se sigue que todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse, por lo que es por otro. Quien no es por otro es por sí, y por tanto independiente de cualquier otro en el orden

22 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110 a.

23 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982b25-28.

24 Cf. G. NICOLACI, “Cómo la libertad entra en la filosofía” cit., 104; “el carácter que distingue o divide el saber metafísico de toda otra forma de saber lo hace común con una particular forma de vida efectiva, la propia de los seres humanos que viven como libres y no como esclavos”.

25 El término *liberum arbitrium* aparece 1180 veces en 795 textos distintos de su vasta obra. Sin embargo, Santo Tomás aborda y desarrolla explícita y extensamente la cuestión de la libertad sólo en seis de ellas. Para la elaboración de este esbozo de las fuentes y desarrollo del tema del libre albedrío en Santo Tomás, pueden consultarse, entre otros, A. PICOS MORENO, *Libertad y ser: Coordinadas para una antropología desde Tomás de Aquino*, Pamplona, Tesis de doctorado, Universidad de Navarra, 2009, 31 (*pro manuscripto*); G. ELOY PONFERRADA, “El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo”, en *Sapientia*, 43 (1988), 7-50.

26 La búsqueda de textos ha sido facilitada por las útiles herramientas para la investigación en Tomás de Aquino del sitio web: www.corpusthomicum.org dirigido por el Prof. Dr. Enrique Alarcón.

27 Cita a Aristóteles expresamente en dieciocho de las citas; a modo de ejemplo: *In I Sententiarum*, q. 1, pr.; *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2, ad4; d. 44, q. 1, a. 3, ad1; *In III Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, q1a. 1, ad1; d. 34, q. 2, a. 2, q1a. 1, co; *Contra Gentes*, I, c. 88, n6; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ob3; q. 96, a. 4, co; I-II, q. 108, a. 1, ad2; II-II, q. 19, a. 4, co; *De veritate*, q. 23, a. 1, s.c. 4; q. 24, a. 1, ob. 3, co; *De potentia*, q. 3, a. 7, ob14.

28 Por ejemplo, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 2, a. 1, ob1; a. 2, ob3; *Contra Gentes*, I, c. 18, n4; *De potentia*, q. 7, a. 8, co.

del ser; de manera que todo ser que es causado es dependiente y sólo un ser no causado es por sí y no por otro, y por tanto es absolutamente independiente en el ser. En este orden, la causalidad se da en el orden del *esse* y no del *feri*, como influencia en el ser de una cosa haciéndola dependiente de su causa. Este es el sentido metafísico radical de causalidad, según el cual la expresión *causa sui* carece de sentido en el orden de la causalidad del ser por cuanto sólo una primera causa da razón de la realidad finita²⁹, una causa primera, pero nunca *causa sui*. A este respecto afirma Santo Tomás que así como “*omne compositum causam habet*”³⁰, el Absoluto, al identificarse en Él su *essentia* y su *esse*, propiamente no tiene causa (porque se seguiría que es causa de su propio ser, lo cual es imposible). Luego, necesariamente, la causa primera, si es primera debe ser incausada³¹.

Sin embargo, como se dijo, Tomás de Aquino sí asume en su discurso como válida la noción de *causa sui* cuando la refiere a la libertad humana. En este contexto el tratamiento tomista de *causa sui* tiene una pluralidad significativa que queremos analizar en este trabajo.

a) Santo Tomás, al referirse al ser humano como *causa sui* precisa su significado utilizando, en primer lugar, la expresión *ex se*, de modo que el hombre libre actúa desde sí mismo cuando es movido por sus hábitos, su inclinación, y cuando, aunque sea movido por otro, actúa sin coacción o temor.

En la *Summa Theologiae* se afirma que la libertad está vinculada a un obrar *desde sí mismo*, desde la propia dotación habitual: “según el filósofo en *Metaphysica*, se llama libre el que es causa de sí mismo. Por lo tanto obrará libremente aquél que obre *desde sí mismo* [*ex seipso*]. Ahora bien, si obra el hombre por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, pues el hábito inclina de manera natural”³². Más adelante, identifica el obrar por sí mismo [*causa sui*], con obrar desde sí mismo [*ex seipso*], es decir, desde la propia inclinación: “la servidumbre se opone a la libertad. Por eso, siendo libre el que es causa de sí mismo, como se dice al inicio de la *Metaphysica*, es siervo quien actúa no por sí mismo, sino como movido desde fuera por otro. Ahora bien, todo el que actúa por amor, lo hace como por sí mismo, ya que se mueve a ello por propia inclinación [*ex propria inclinatione*]”³³.

29 Cf. A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, o. c., 14.

30 Por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7.

31 Cf. *Contra Gentes*, I, c. 22.

32 “Secundum philosophum, in I Metaphys. liber est qui *sui causa* est. Ille ergo libere aliquid agit qui *ex seipso agit*”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1, ad2.

33 “Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui *causa sui* est, ut dicitur in principio Metaphys., servus est qui non *causa sui* operatur, sed quasi *ab extrinseco motus*. Quicumque autem

Para abundar en este punto cabe remitirse a los comentarios a las *Sententiae*, donde Tomás de Aquino aborda la diferencia entre el *libre* y el *esclavo* estableciendo un contraste entre una ordenación *interna y voluntaria* y una ordenación *externa*: “se dice de alguien que hace algo *desde la libertad* de espíritu, porque lo hace con placer con el beneplácito de su voluntad; o bien por temor, de manera servil”³⁴. Luego el actuar libre es *desde sí mismo*: “porque es libre quien es *causa sui* [para sí mismo], pero el siervo es quien es por causa del señor; luego todo el que actúa *desde sí mismo* [*ex seipso*] actúa libremente; pero quien actúa movido por otro [*ex alio*], no actúa libremente”³⁵.

Por otro lado, en *Contra Gentes* afirma que este obrar desde uno mismo –que es propio de un obrar libre– no es incompatible con hacerlo movido por otro, puesto que “los hijos de Dios son movidos por [*a*] el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues siendo libre el que es dueño de sí mismo [*sui causa*] hacemos libremente aquello que hacemos *desde* nosotros mismos [*ex nobis*”³⁶. Tomás de Aquino explica que hay violencia absoluta cuando el paciente no coopera con el movimiento, y que también puede haber violen-

ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 4, co.

34 “Según el Filósofo en *Metaphysica* (I, 2), libre es quien es *sui causa* [causa de sí o por sí]; y siervo, por el contrario, se ha de entender el que es *alterius causa est et non sui* [causa por otro y no por sí]. Somos causa de las cosas que nos pertenecen por la voluntad, de donde se dice que uno hace libremente porque lo que hace por espontánea voluntad; y actúa servilmente aquél a quien para hacer alguna cosa le falta la voluntad, pues lo hace coaccionado por otro por violencia o miedo; y por lo tanto con tristeza”; “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in 1 Metaph. liber est qui *sui causa* est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus *ab alio* violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 5 Metaph. et secundum hoc dicitur aliquis *ex libertate spiritus aliquid facere*, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur”; *In III Sententiarum*, d. 34, q. 2, a. 2, q. 1, co.

35 “Hoc autem quod dicitur iusto lex non est posita, exponitur, id est, propter iustos, qui interiori habitu moventur ad ea quae lex Dei praecipit, lex non est posita: sed propter iniustos, non quin etiam iusti ad eam teneantur. Et similiter ubi spiritus domini, ibi libertas, intelligitur, quia liber est, qui est *causa sui*: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit *ex seipso*, libere agit; qui vero *ex alio* motus, non agit libere”; *In II Corinthios*, c. 3, lect. 3.

36 “Considerandum tamen est quod a spiritu sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui *sui causa* est, illud libere agimus quod *ex nobis* ipsis agimus. Hoc vero est quod *ex voluntate* agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinatur ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a spiritu sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, IV, c. 22, n. 5.

cia con mezcla de voluntariedad. El Espíritu Santo no violenta la libertad en manera alguna porque inspira en el fiel el amor a Dios, de modo que cuando el creyente actúa lo hace movido por ese amor.

Sin embargo lo libre es caracterizado insuficientemente desde la causa *ex quo*. Por eso, para su completa comprensión es necesario abordar la libertad aludiendo también a las causas formal, final y eficiente³⁷, como afirma el propio Tomás de Aquino.

b) La causa formal es el principio determinante. Ser *causa sui* en este sentido –o ser libre *per quid*– es actuar de manera voluntaria. Santo Tomás vincula el obrar libre con el obrar voluntario, en la medida en que obrar por sí mismo es obrar con voluntad: “Es libre lo que es causa de sí mismo [*sui causa*], y por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por sí mismo [*per se*]. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; se dice que uno ejecuta una acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo [*per se*]”³⁸.

Por lo dicho puede sostenerse que la libertad no es sino el nombre del actuar específicamente voluntario, del ser humano, y allí donde permanezca el sujeto pero se obture la voluntad, podría propiamente hablarse de un obrar *del hombre*, pero no un obrar propiamente *humano*. Se trata aquí de la distinción de inspiración aristotélica entre *actus hominis* o actos del hombre y actos humanos que recobra la tradición escolástica. Los actos del hombre son aquellos que el hombre realiza como su sujeto pero que no han implicado formalmente la voluntad. Los *actus humani* –a los que se dedica un tratado en la *Summa Theologiae* (I-II, q. 6-q. 17)– son actos propiamente humanos “en cuanto son voluntarios”.

c) De un tercer modo, puede llamarse libre al que actúa por sí [*a se*] y no por otro [*ab alio*] al modo de una causa eficiente. En la cuestión dedicada al libre albedrío en la *Summa Theologiae*, en el marco del tratado dedicado al hombre afirma el Aquinate que: “libre es lo que es causa de sí [*causa sui*]

37 “Quia liber est qui est *causa sui*, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius. Sed triplex est causa, quae est principium operis, scilicet *finalis, formalis et efficiens*”; TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam B. Pauli ad Titum lectura*, c. 1, lect. 1 (subrayado nuestro).

38 “Liberum est quod *sui causa* est: et sic liberum habet rationem eius quod est *per se*. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, c. 72 n. 8. También, *Super Romanos*, c. 1, lect. 1.

[...] luego lo que es movido *por otro* [*ab altero*] no es libre”³⁹. De este modo la libertad podría exponerse como un *automovimiento*. Lo mismo se expresa en *Contra Gentes*, donde Santo Tomás señala que “es libre quien es *sui causa* (causa de sí mismo), quien no se determina por sí mismo a obrar no obra libremente. Pero lo que no se mueve u obra si no es movido por otro [*ab aliis*] no se determina por sí mismo a obrar. Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente. Y estas cosas son precisamente las que obran deliberadamente”⁴⁰. Tesis que vuelve a aparecer en la *Summa* donde subraya que “es libre el que es causa de sí mismo, como se dice al inicio de la *Metaphysica*, es siervo quien actúa no por sí mismo, sino como movido desde fuera por otro [*ab extrinseco motus*]”⁴¹. En este contexto la libertad es vista como un *automovimiento*, que procede de la voluntad e impera sobre el actuar humano.

d) Finalmente, en la explicación de *causa sui* como causa final se incorpora el pleno sentido de la definición aristotélica de libertad. Ser *causa sui* es, principalmente, ser *propter se*⁴². Esto quiere decir que alguien es *causa sui* cuando lo que hace lo hace para sí mismo. En otras palabras, actuar como *causa sui* significa actuar tomándose a sí mismo como un fin, lo que equivale a buscar el bien propio. El fin de la libertad es un crecimiento del hombre en cuanto hombre.

Ser libre es ser *causa sui* y ser *causa sui* consiste en ser dueño de los propios actos. En la medida en que esos actos conducen al propio perfeccionamiento, el hombre es más libre porque cumple su propio fin. En este sentido, la noción de *causa sui* en Aristóteles –que es también la concepción de Tomás de Aquino– es sobre todo *auto-determinación*. Esto es coherente con la tesis tomista de que la causa final especifica el acto humano, es decir, todo acto voluntario.

Puesto que el bien para cada hombre consiste en autodeterminarse para alcanzar la perfección, el autodomínio es un requisito para lograr la propia

39 “Praeterea, liberum est quod *sui causa* est, ut dicitur in I Metaphys. Quod ergo movetur *ab alio*, non est liberum”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ob3.

40 “Liberum est quod *sui causa* est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi *ab aliis* mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, c. 48, n. 3. Cf. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 2, co.

41 “Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui *causa sui* est, ut dicitur in principio Metaphys. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi *ab extrinseco motus*”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 4, co.

42 “Libre es aquél que lo es por sí mismo”; “Liber enim, secundum philosophum dicitur qui *causa sui* est, et non propter odium vel invidiam”; TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, I, d. 1, pr., donde claramente habla de la motivación del actuar y no de un sentido ontológico. Libre, podríamos añadir, es quien actúa *propter se*. Otros lugares: *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2, ad4; *In III Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, q1a. 1, ad1.

felicidad. Esta felicidad puede ser de dos tipos: la felicidad especulativa, que se identifica con la sabiduría, y la felicidad práctica que se identificaría con la prudencia⁴³.

En la misma línea, el Aquinate subraya en *De veritate* la necesidad de que *causa sui* signifique tanto obrar por sí a manera eficiente como obrar para sí a manera de causa final; lo que excluiría el actuar violento pudiéndose distinguir el obrar plenamente libre del ser humano del actuar de los animales, a los que se puede atribuir automovimiento, pero no autodeterminación⁴⁴.

Para terminar con este apartado, debe destacarse que la interpretación de *causa sui* como causa final no excluye sino que incluye el contenido semántico explicitado por el resto de las causas, incorporándolo armónicamente. Cabe señalar además que esta acepción de *causa sui* como causa final tiene consecuencias inmediatas para la noción de dominio, en lo que sin embargo no vamos a entrar aquí⁴⁵.

III. CAUSA PARA SÍ

Frente a la lectura que hace la filosofía moderna de la noción de *causa sui* referida al absoluto, determinándolo como el ser que es, en sentido estricto, *causa de sí mismo*⁴⁶, hemos visto cómo Aristóteles la define al comienzo de la *Metaphysica*, entre otros lugares, y cómo la recibe y utiliza Tomás de Aquino, confiriendo a dicha noción un significado bien distinto a la filosofía moderna. Como se ha mostrado con detalle, para comprender el uso de esta noción es necesario ubicar la noción de *causa sui* en el contexto antropológico al que pertenece la explicación de la libertad humana. Sólo desde este horizonte, la noción de *causa sui* remite al *actus essendi* –determinándolo, mas no constitu-

43 Esta distinción aristotélica, presente en Tomás de Aquino se encuentra también en Pedro de Alvernia, quien continuará el comentario inconcluso de Tomás de Aquino a la *Política*: En la continuación del *Comentario a la Política* de Pedro de Alvernia es expresamente señalado: VII, lect. 2, nº 928, 934; versión castellana en Pamplona, Euns, 2001, 530.

44 TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 1, co. Cf. L. POLO, *Lo radical y la libertad*, en R. CORAZÓN (ed.), Pamplona, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, 2005, p. 50; “El hombre [...] no es sólo distinto de los animales porque ejerza actos superiores a los animales, no es más vivo que el animal sólo por eso, sino que además los actos del hombre repercuten sobre la naturaleza del hombre. La *enérgeia* no solamente es *enérgeia* de una *dynamis*, una *enérgeia* cuyo principio es una facultad, una potencia como poder, sino que la *enérgeia* repercute sobre la *dynamis* perfeccionándola, o bien, si ese acto no ha sido un acto humano, empeora la capacidad”.

45 TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 3, ad1; *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4, co; *Super Ioannem*, c. 15, lect. 3; *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, c. 5, lect. 3.

46 Por ejemplo, sería la posición de J. P. SARTRE, *L'êre et le néant*.

yéndolo— sin por ello perder su fundamento en el obrar humano, sino contando más bien con el carácter propio de este obrar.

En efecto, como hemos advertido en el análisis de los textos, tanto el Aquinate como Aristóteles sitúan la noción de *causa sui* en el nivel operativo⁴⁷ —nunca en el nivel entitativo⁴⁸—, para diferenciar lo libre de lo servil —que es o actúa en función de otro—.

Sin embargo, para comprender la evolución del sentido y el tratamiento de la noción de *causa sui* debe tenerse en cuenta, también, el cambio de uso que ha sufrido este término con el que inicialmente se quería traducir su correspondiente griego: αὐτοῦ ἔνεκα. El sentido original de *causa sui* queda gráficamente aclarado si consideramos su original griego: αὐτοῦ ἔνεκα es la unión de una preposición generalmente postpuesta (ἔνεκα)⁴⁹ más el genitivo αὐτοῦ. Dicha expresión se tradujo al latín como *causa sui* en caso ablativo, “por causa de sí”. El significado del filosofema *causa sui* cambia radicalmente según el caso ablativo, dativo o nominativo en que se utilice el término ‘causa’ —el cual en realidad es un giro para la traducción de la preposición ἔνεκα—. Así, la fidelidad del uso del αὐτοῦ ἔνεκα que hace Aristóteles, responde al uso ablativo del *causa sui*. Pues según el Estagirita lo libre se entiende como aquello que es *para sí*, es decir, que se tiene a sí mismo como fin y que somete a sí mismo otras realidades que serán mediales —porque no son libres—. En cambio, si a propósito del tema de la libertad se toma el término ‘causa’ en caso nominativo, como algunos autores medievales comienzan a hacer, la expresión significa principalmente al hombre libre en cuanto productor de sus propios actos.

Se trata, por tanto, de una noción que tiene en la antropología su contexto adecuado, en lo que al obrar humano se refiere, como se manifiesta en el Proemio del Aquinate a su *Prima Secundae*. En este sentido los textos muestran la riqueza de elementos que son precisos para expresar en qué medida el ser humano es formalmente *causa sui*, y para ello se refieren casi en todos ellos

47 Esto es evidente en el uso de Tomás de Aquino, al defender, junto a la definición de que “*liber dicitur qui causa sui est*”, que “*nihil est causa sui ipsius*”; Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2, ad4; d. 30, q. 1, a. 3, ob1; J. A. Spiering, “*Liber est causa sui: Thomas Aquinas*”: “the free is not the cause of itself in being, but the cause of itself in acting”.

48 En el pensamiento neoplatónico la expresión *causa sui* ha sido empleada en orden a la comprensión ontológica y metafísica del Absoluto. Esta misma consideración fue desarrollada por la tradición medieval y alcanzó su máximo desarrollo en la filosofía moderna; cf. A. SEGURA, “La noción de *causa sui* desde una perspectiva cristiana”, en *El hombre, inmanencia y trascendencia: actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, 2 vols., R. ALVIRA (ed.), Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.

49 Traducido al castellano como “por causa de”. Agradecemos la ayuda prestada en el análisis de los textos griegos por parte de Oscar Jiménez y Cecilia Sabido.

a la definición aristotélica (principalmente en *Metaphysica*, I, 2, 982b 26)⁵⁰, que diferencia libre del siervo por ser *para sí*, en sentido final y no en función eficiente de un resultado: “La libertad en sentido clásico consiste en ser dueño de los propios actos, o más literalmente, ser *causa sui* en el orden de los actos vitales (*causa sui* es *causa sibi* en orden a los actos)”⁵¹.

En suma, para hablar de libertad en el ser humano y cómo puede llegar a ser ‘dueño de sí’ (a saber, si es capaz de ‘libertad’ y ‘autodeterminación’), no solamente tenemos que distinguir entre las acciones que proceden o se inician en el propio sujeto –movimiento ‘*a se*’ o ‘*per se*’– de aquellas que vienen de fuera –movimiento ‘*ab alio*’–, sino sobre todo debemos referirnos a cuál es la finalidad con la que el sujeto incorpora dichas acciones en su unidad vital. Esto, tan estudiado por la antropología contemporánea, no queda fuera del análisis de la libertad en la medida en que *causa sui* no significa exclusivamente una *eficiencia* (ser causa *de* sí), ni se trata del ser humano como mero *supuesto* de esos actos. En los textos que incluyen esta expresión, la noción de *causa sui* apunta principalmente a la *finalidad*, que se cumple con la acción; ser *causa sui* se entiende como ser causa *para sí*, puesto que toda acción se especifica más *por su fin* que por su origen: “actus humani habent speciem a fine vel obiecto”.

IV. CONCLUSIÓN

La noción de *causa sui* como causa principalmente final se ha difuminado durante la modernidad. Como ha señalado A. L. González, en el pensamiento moderno –continuando principalmente la tradición platónica medieval⁵²– la expresión *causa sui* se interpreta principalmente en el nivel entitativo –en el contexto de la metafísica del Absoluto– y prevalece además la interpretación

50 “When Aristotle wrote the words Thomas quotes, he did not primarily mean that the free being caused itself to act; instead, he meant that the free being acted for the sake of *an end* that was its own –it acted ‘for its own sake.’ I will argue that passages in which Thomas cites the maxim –particularly *De veritate* 24.1– must be understood to include two senses of *causa sui*, not just one. When Thomas applies the words *causa sui* to something, he does not simply mean that its actions are from itself or *a se*; he also intends to signify that its actions are ‘for its own sake’ or *propter se*”; J. A. SPIERING, “*Liber est causa sui*: Thomas Aquinas”.

51 F. INCIARTE, “Cristianismo y democracia”, en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Euns, 2001, 764. Precisa Inciarte, hay una diferencia de acepción en el modo como uno puede ser *causa sui*: para Aristóteles el término está en dativo *enena autou*, como “causa final (por razón de sí mismo)”, en cambio “cuando éste habla en el terreno político del hombre libre” el término aparece “en nominativo (productor de sus propios actos)”.

52 Cf. B. MOJSISCH, “Die Neuplatonische theorie der Selbstverursächlichung (*causa sui*) in der Philosophie des Mittelalters”, en L. G. BENAKIS, *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Rencontres de Philosophie Médiévale, Turnhout, Brepols, 1997, 25-33; esp. p. 28.

de la *causa sui* como causa eficiente⁵³. Esta traslación del sentido primordial de *causa sui* como causa final a una causa eficiente tiene importantes consecuencias en el plano ético, según advierten algunos autores⁵⁴.

Por tanto, como se ha intentado mostrar, la noción de *causa sui* significó en su origen autodeterminación y con este significado fue referida a la libertad humana, “en cuanto que el ser humano puede autodeterminarse libremente a actuar o no actuar y actuar de una manera o de otra”⁵⁵. La admisión por parte de Aristóteles de una cierta autocausalidad en los entes racionales es así llamada en función del dinamismo propio de lo voluntario, en cuanto que implica una cierta *causa sui* en el momento en que el libre arbitrio capacita para autodeterminarse. Sin embargo, en modo alguno la ética propugnada por el Estagirita está curvada sobre sí misma⁵⁶, ya que la voluntad está referida y movida por el bien⁵⁷.

Tanto Tomás de Aquino como Aristóteles, al definir lo libre como lo que es *causa sui*, sitúan en la autocausación el marco de *operatividad*⁵⁸, no porque se signifique exclusivamente con ella una *eficiencia* (ser causa de sí), y menos aún porque el ser humano quede sólo como *supuesto* de esos actos; sino porque principalmente se refiere a la *finalidad* que se cumple con la acción; ser *causa sui* como causa *para sí* (pues el sentido de toda acción viene dado más *por su fin* que por su origen: “actus humani habent speciem a fine vel obiecto”).

53 “En su origen *causa sui* no hacía referencia al Absoluto, sino más bien al hombre, en cuanto que éste puede autodeterminarse a actuar y cómo hacerlo de una manera o de otra. Repárese en que esta precisa significación no lleva consigo que el hombre que se autodetermina libremente sea en rigor, en el preciso sentido de la noción de causalidad, causa de sí mismo; más bien habría que señalar que propiamente hablando nada es causa de sí mismo; todo ente tiene su causa en otro anterior. Por ello, aunque Aristóteles admita cierta autocausalidad en los entes (la voluntad humana es una cierta *causa sui*, la libertad es autodeterminación), la ética propugnada por el Estagirita no está curvada sobre sí misma, ya que la voluntad y la libertad son movidas por el bien”; cf. A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, o. c., 10.

54 L. POLO, *Lo radical y la libertad*, R. CORAZÓN (ed.), Pamplona, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º. 179, 2005, p. 7: “Como los actos lo son del hombre, están en sus manos, la libertad se entiende como *causa sui* en el sentido de *causa sibi*. La ética utilitarista moderna que no valora más que el resultado, no tenía cabida en Grecia. Lo decisivo era, en cambio, ser hombre en los propios actos, crecer como hombre, ser lo que se es por naturaleza”.

55 A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, o. c., 10.

56 Cf. A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, o. c., 11.

57 Cf. I. FALGUERAS SALINAS, *La ‘res cogitans’ en Spinoza*, o. c., 168. Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1113b.

58 Es evidente en el uso de Tomás de Aquino, quien junto a la definición de que “liber dicitur qui *causa sui* est” defiende que “nihil est causa sui ipsius”; TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, II, d. 25, q. 1, a. 2, ad4; d. 30, q. 1, a. 3, ob1; J. A. SPIERING, “*Liber est causa sui*: Thomas Aquinas”: “the free is not the cause of itself in being, but the cause of itself in acting”.

La tesis central común tanto a Aristóteles como a Santo Tomás es que *causa sui* como expresión de la libertad tiene razón de causa final. Por eso, este sentido de *causa sui* es clave para entender la libertad como una cualidad específicamente humana. Las acciones que el hombre ejerce no cobran sentido por ser acciones *del* ser humano, sino principalmente por ser *para* sí, *para* cumplimiento del propio fin. Esta forma de referirse al fin manifiesta la especial dignidad y el específico carácter del ser humano frente a cualquier otra realidad creada⁵⁹.

De esta manera el desdoblamiento propio de la causalidad en el libre queda salvado por cuanto su ser *causa sui* no apunta a su propio ser, lo cual sería contradictorio pues supondría que el agente es causa y efecto de sí simultáneamente y en el mismo sujeto, sino que apunta a su obrar por sí y para sí de tal manera que dicho obrar lo autodetermina, en la medida en que es libre para ello y por ello. Una acción es voluntaria en sentido absoluto cuando es elegida por sí misma⁶⁰ y paralelamente, un hombre es libre absolutamente cuando actúa por sí y para sí y no por otro⁶¹.

59 En efecto, como afirma certeramente A. L. González (“Ser personal y libertad”, en *Anuario Filosófico*, 43, 1 (2010), 69-98), la interpretación más corriente y ajustada a los textos del Aquinate apunta a un tratamiento de la libertad como predicamental o categorial de la voluntad en tanto ésta versa sobre los medios y por consiguiente lleva consigo elección, es libre albedrío. Sin embargo, cabe afrontar la noción de libertad en el pensamiento tomista no sólo como una propiedad de una de las facultades espirituales humanas, sino ligada al *esse* personal mismo tal y como es concebido por Santo Tomás. En este sentido, la afirmación tomista contenida en *De Potentia*, q9 a2 ad3, permite ser leída en diferentes planos, uno de los cuales presenta la libertad como propia del ser personal al entender a la persona libre como dominadora de sus actos. Cf. A. L. GONZÁLEZ, “Ser personal y libertad”, 19, 95.

60 Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 a.

61 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982b25-28

EL GRECO Y NOSOTROS: CONDES, PRÍNCIPES, INDIVIDUOS

AURELIO DE PRADA GARCÍA
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN

Con vistas a averiguar las pasiones y virtudes de la época de El Greco, en el presente trabajo se analiza la estructura de una de sus obras maestras, *El entierro del Conde de Orgaz*, llegando a la conclusión de que está muy próxima a la del confucianismo y su idea de príncipe, –君子 *jūnzǐ*, hijo de rey–, si bien incluye asimismo la idea moderna de individuo. Así las cosas, la época de El Greco no sería sólo “su” época, sino también la del confucianismo y la del individuo moderno, esto es, la nuestra en cuanto condes, príncipes y/o individuos.

Palabras clave: El Greco, virtudes, condes, príncipes, individuos.

ABSTRACT

In order to discover the passions and virtues in the age of “El Greco”, this paper focuses on the structure of one of his masterpieces, *The burial of the Count of Orgaz*. The analysis arrives at the conclusion that it is very close to Confucianism with its idea of “prince”, –君子 *jūnzǐ*, king’s son–, and that it also includes the modern idea of “individual”. Things being so the age of “El Greco” would be not only “his” age but the age of Confucianism and of individual, i.e., “our” own age as “counts”, “princes” and/or “individuals”.

Keywords: El Greco, virtues, counts, princes, individuals.

“... vislumbrar lo invisible y explorar las maravillas de lo visible.”

I. INTRODUCCIÓN

Quizás sea nuestra época –la época de la globalización, con su mezcla híbrida de culturas y creencias–, la que mejor ha comprendido y valorado la obra de El Greco. Un artista comúnmente considerado el primer apátrida del arte¹ como, sin ir más lejos, se sigue del apodo mitad español, mitad italiano, con el que aún hoy se le conoce y que, por lo demás, concebía su propia época como un tiempo en el que se encontraban y sintetizaban diversas culturas. Algo que puede verse inmediatamente, entre otras, en una de sus obras más fascinantes, el *Laoconte* donde se convierte a Toledo en nueva Troya, añadiendo a las tres culturas que definen a la ciudad –judía, árabe y cristiana–, una nueva : la griega clásica.

Pero no es en el *Laoconte* sino en *El entierro del Conde de Orgaz* –“la más bella expresión de la escatología católica” según Benedicto XVI; “la obra más ingeniosa del espíritu humano”, según Einstein; su obra maestra, en opinión de muchos, y, desde luego, la más conocida–, donde cabe apreciar la presencia superpuesta y armónica de diversos motivos culturales y creencias, y ello por mucho que formalmente parezca haber solo una: la cristiana, el catolicismo contra-reformista por ser más precisos.

En efecto y como se verá en las líneas que siguen, en *El entierro del Conde de Orgaz* cabe tanto la lectura inmediata dirigida al creyente católico de fines del siglo XVI y, por extensión, a cualquier creyente católico para que imite al conde, para que se convierta en “conde”, por así decirlo; cuanto, en paralelo y *mutatis mutandis*, la que se dirige a cualquier creyente confuciano para que se transforme en 君子 *jūnzǐ*, en hijo 子 de rey 君, en “príncipe” ; cuanto, sorprendentemente, la dirigida al “individuo” moderno y contemporáneo. Todo lo cual justifica plenamente el hecho de que El Greco resulte hoy por hoy uno de los pintores más universalmente reconocidos y *El entierro del Conde de Orgaz* una de sus obras más admiradas dado que, de un modo u otro, se dirige a “nosotros” como condes, príncipes y/o individuos.

1 M. SCHOLZ-HANSEL, *El Greco*, Köln, Taschen, 2007, 89.



II. CONDES

Desde luego la lectura más inmediata del cuadro es la que se propuso al creyente católico contemporáneo de El Greco, al creyente católico de la España de finales del XVI –y la que aún hoy se propone a cualquier creyente católico–, al que se insta explícitamente a seguir el ejemplo del conde de Orgaz; a, por así decirlo, convertirse en “conde” por medio de la práctica de las virtudes cristianas.

Y en efecto, el creyente católico es interpelado directamente por la mirada de Jorge Manuel, el hijo de El Greco, quien, con el dedo índice de la mano izquierda dirige la mirada del espectador a la escena en la que –en presencia de diversos personajes de la época de El Greco, pero también anteriores–, S. Agustín y S. Esteban bajados del cielo están depositando el cadáver del Conde de

Orgaz en una tumba que no aparece en el cuadro pero que está a sus pies materialmente y en cuyo epitafio puede leerse “Tal galardón recibe quien a Dios y a sus santos sirve”.

Más en concreto, Jorge Manuel dirige la mirada del espectador a un punto de la coraza del cadáver del Conde de Orgaz en el que convergen asimismo las manos del conde de Orgaz de la época en que se pinta el cuadro, –Don Juan Hurtado de Mendoza y Guzmán, caballero de la Orden de Santiago–, y también las miradas de S. Agustín y de S. Esteban y que no es otro que la pechera donde se refleja de modo maravilloso el rostro de S. Esteban.

Un reflejo, una presencia material, pues, de S. Esteban bajado del cielo que, por así decirlo, equilibra toda la composición ascendentemente en clara contrapunto al movimiento descendente de S. Esteban y S. Agustín depositando el cuerpo del Conde en su tumba.

Y así, en el momento preciso de ser depositado el cuerpo en la tumba, el alma del Conde se separa del cuerpo y asciende atravesando una suerte de útero materno para ser dada a luz, con María como comadrona y los santos como intercesores, y ser juzgada por Jesucristo quien señala a S. Pedro ante toda la corte celestial en la que, junto a figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento, se incluye a Felipe II, aún vivo a la sazón

Todo un programa iconográfico –una Biblia para iletrados, si se quiere–, en el que se muestra que las buenas obras y la caridad son necesarias para la salvación eterna pero no suficientes pues se precisa de la intercesión de los santos. En los términos que aquí interesan, practicando las virtudes cristianas, fe, esperanza, y, sobre todo, la caridad y la oración cada uno de los creyentes, con intercesión de la Virgen y los santos puede “convertirse” en “conde” y ser enterrado por santos subiendo su alma al cielo para ser juzgada a la espera del juicio universal en el que cuerpo y alma vuelvan a unirse.

Ahora bien, con todo ello, El Greco va más allá del encargo que se le había hecho y en el que literalmente se aludía a tan sólo dos planos: el terrenal y el celestial ² y es que, de forma absolutamente novedosa –hasta donde sabemos–, en la tradición occidental, la obra se estructura en cinco planos integrándose, por así decirlo, en el propio espacio en el que está situada e incluyendo al propio espectador.

2 “...se ha de pintar una procesión de cómo el cura y los demás clérigos que estaban haciendo los oficios para enterrar a D. Gonzalo Ruiz de Toledo, señor de la villa de Orgaz y bajaron S. Agustín y S. Esteban a enterrar el cuerpo de este caballero el uno poniéndole de la cabeza y el otro de los pies echándole en la sepultura y fingiendo alrededor de todo esto mucha gente que estaba mirando y encima de todo esto se ha de hacer un cielo abierto de gloria.” Cf. P. MARTÍNEZ RAMOS, *El Greco*, Madrid, Libsa, 2014, p. 78.

En efecto, aunque aparentemente el cuadro se estructura en sólo dos niveles: el plano celeste y el plano terrestre con un punto medio de intersección (el alma del conde siendo dada a luz) en realidad se trata de cinco planos pues tanto el nivel celestial como el terrenal están compuestos a su vez por dos subplanos. Así, en el nivel celestial, cabe observar en un plano superior a Cristo juez, mientras que en un plano inferior estarían la Virgen haciendo de comadrona del alma del conde y S. Juan Bautista intercediendo por ella, todo ello en presencia de la corte celestial.

El nivel terrestre, por su parte, está a su vez subdividido en dos planos: Uno superior, la escena del milagro (S. Esteban y S. Agustín sosteniendo el cuerpo del Conde de Orgaz en presencia de clérigos y diversos personajes) y un nivel inferior, la propia tumba en la que se va a depositar el cuerpo del conde. Una tumba no representada en el cuadro pero incluida en él, real, pues como hemos señalado, está materialmente debajo del cuadro. Con todo lo cual *El entierro del Conde de Orgaz*, –una de las obras maestras de El Greco, si es que no la obra maestra–, se hace real, por así decirlo, integrándose en el espacio en que se sitúa.

Más aún, esa integración del cuadro en el espacio real en el que está situado materialmente, supone la integración del espectador como un personaje más, un testigo más del milagro al que, como hemos visto, se le propone todo un código de conducta que le sirve de pauta para conseguir la salvación eterna.

Así las cosas y resumiendo, *El entierro del Conde de Orgaz* se realiza –y nunca mejor dicho–, en los cinco planos siguientes a los que ha de sumarse el propio espectador de la obra al que se insta a actuar como el conde, a convertirse en “conde”, por así decirlo:

- Cristo juzgador
- La Virgen y S. Juan Bautista
- Punto central: el alma ascendiendo al cielo ayudada por un ángel
- S. Esteban y S. Agustín sosteniendo el cuerpo del conde
- Tumba en la que van a depositar el cuerpo del conde
- El creyente que contempla el cuadro y al que se insta a ser “conde”.

III. PRÍNCIPES

Ahora bien y sorprendentemente, la estructura en cinco planos, incluyendo además al espectador, que, como acaba de verse, utiliza El Greco para señalar las virtudes que precisa un católico del siglo XVI –y en general un católico–, para convertirse en “conde” y alcanzar la salvación es la misma que *mutatis*

mutandis se utiliza en la religión, filosofía, visión del mundo ... que está, según acuerdo generalizado³, en la base de la civilización china: el confucianismo 儒家⁴ para señalar la virtudes que precisa un creyente para convertirse en “príncipe”, en 君子 *jūnzǐ*, en hijo 子 de rey 君, consiguiendo así la armonía 和 de la secuencia en la que está integrado.

Y en efecto, en el confucianismo, en la “escuela de los letrados” se utiliza a modo de resumen general –de Biblia china de los iletrados, si se quiere–, una secuencia de cinco caracteres que aún hoy puede verse en los templos confucianos⁵

天
地
君
親
師

Esos cinco caracteres se traducen habitualmente como “Cielo, Tierra, Rey, Familia Extensa, Maestros” sin que podamos detenernos ahora en la mayor o menor precisión de tal traducción⁶. Por el contrario sí resulta obligado señalar que no se trata de elementos previamente diferenciados, –“claros y distintos”, por decirlo con Descartes⁷–, que pasarían luego a relacionarse entre sí, sino que se constituyen en su relación generando al tiempo la secuencia en la que se incluyen⁸.

3 Cf. A. CHENG, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra 2002, 55 y 56. B.W. VAN NORED, “Introduction”, en ID. (ed), *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 3. A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. I, Madrid, Alianza, 1978, 74.

4 “Confucianismo” o “escuela de los letrados” expresiones con las que suelen traducirse al castellano los caracteres 儒家, *rú jiā*, si bien la traducción más exacta sería la escuela 家 de los hombres que invocan la lluvia para las plantas recién brotadas 儒 esto es, los hombres necesarios natural y socialmente. Naturalmente en cuanto que la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas y socialmente en cuanto que las plantas son necesarias para la supervivencia de la sociedad. He analizado la traducción de esos dos caracteres en “Confucianismo y Derechos Humanos: Ciudadanos, príncipes, individuos” en *Isegoría*, 49 (2013), 615 y ss.

5 F. CHENG, *La escritura poética china*, Valencia, Pretextos, 2007, 29.

6 He analizado la traducción de esos caracteres en “Entre confucianismo y derechos humanos: 君 入 Individuo y rey”, en *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, 23 (2011), 131-159.

7 R. DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid, Ed. Alfaguara, 1981, 15.

8 “La continuidad de las partes al todo también se plantea en la reflexión china sobre la relación. Ésta no se ve como un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino que es constitutiva de los seres en su existencia y devenir...” A. CHENG, *Historia del pensamiento chino*, o. c., 37.

Asimismo resulta obligado señalar que esa secuencia de elementos es dinámica, regenerándose continuamente⁹, de modo que hay ciertamente un elemento más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia. Una centralidad que, por lo demás, define a la propia civilización china pues, como es bien sabido, China, en chino, es 中国, el país 国 *guó* del centro, 中 *zhōng*; el país situado en el centro y con la virtud correspondiente¹⁰.

Con todo lo cual esa secuencia de caracteres puede subdividirse sin mayor problema en dos planos unidos, armonizados por un punto central: el plano natural, formado por el cielo 天 y la tierra 地 y el plano social, formado por la familia extensa 親 y los maestros 师. Dos planos integrados, armonizados¹¹ por el punto central, por el rey, 君, el que sostiene con su mano el cetro, 尹, inmediatamente debajo del cielo y la tierra, 天地, mientras que con su boca, 口, da órdenes, organiza –integrándolo en el continuo–, el mundo social, 親 师 y armonizando 和 toda la secuencia.

Expresado gráficamente

天 cielo

地 tierra

君 rey (centro)

親 familia extensa

師 maestros

Desde luego no se precisa de muchas palabras para mostrar que esa estructura es, *mutatis mutandis*, la misma que antes apreciábamos al analizar *El entierro del Conde de Orgaz*:

9 Vid. al respecto, la espléndida introducción de R. WILHEM a LAO TSE, *Tao Te King*, Barcelona, Fontana, 2009, especialmente 8 y ss. Cf. también J. VILÁ, “Introducción” al *Yijing. El libro de los cambios*, Girona, Atalanta, 2006, 19.

10 “La traducción de *zhong* no deja de resultar problemática y sujeta a malentendidos. A la vez nominal y verbal, el término no indica solo la centralidad espacial que sugiere el sustantivo “medio”, sino también una virtud dinámica y activa. Como sustantivo es la vía justa que indica el lugar adecuado y el momento propicio; como verbo, es el movimiento de la flecha que da en el pleno blanco (representado con la grafía 中). Al igual que el arquero que da en el centro de la diana en virtud de la simple precisión de su gesto, que le proporciona su perfecta y natural armonía con el Dao el *zhong* es pura eficacia del acto ritual.” A. CHENG, *Historia del pensamiento chino*, o. c., 38

11 Por decirlo en los términos de H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

Cristo juzgador

La Virgen y S. Juan Bautista

Punto central el alma ascendiendo al cielo ayudada por un ángel

S. Esteban y S. Agustín sosteniendo el cuerpo del conde

Tumba en la que van a depositar el cuerpo del conde

Y es que ciertamente estamos ante la misma estructura de dos planos subdivididos en otros dos e intercomunicados por un punto central. Más aún, la secuencia de caracteres en la que cabe resumir el confucianismo, la “escuela de los letrados”, se aproxima todavía más a la del *El entierro del Conde de Orgaz*, haciéndose asimismo real e incluyendo al creyente, al espectador que la contempla.

Y en efecto, la secuencia “Cielo, Tierra, Rey, Familia extensa, Maestros”, al igual que *El entierro del Conde de Orgaz*, incluye asimismo al creyente pues esa secuencia no es un mero objeto de contemplación sino algo vivo, algo presente a los ojos del creyente, del 忠, *zhōng*, del que tiene el centro 中 *zhōng* en medio del corazón 心 *xīn*, al que se vincula, incluyéndole¹² en la propia secuencia:

天
地
君
親
師

忠

12 F. CHENG, *La escritura poética china*, 29.

Un creyente al que, al tiempo, se le propone la práctica de las virtudes confucianas 文, 恕, 德, 孝, 禮... que se resumen en 仁¹³ para convertirse en príncipe 君子, hijo del rey, asegurando así, la armonía 和 de toda la secuencia

天
地
君
親
師

君
子

Pero no es momento de ir más allá en el análisis, pasando a comparar detalladamente las virtudes católicas con las virtudes confucianas, las virtudes que permiten a un creyente católico conseguir la salvación eterna y a uno confuciano la armonía de la secuencia en la que está integrado pues, sorprendentemente, *El entierro del Conde de Orgaz* permite aún otra lectura que bien podríamos llamar “individualista”.

IV. INDIVIDUOS

En efecto, en el anterior análisis de *El entierro del Conde de Orgaz* hemos obviado un dato básico y es que no hay un solo personaje mirando directamente al espectador sino dos: Jorge Manuel, el hijo de El Greco, y el personaje que tradicionalmente se considera el propio El Greco

Ese olvido por nuestra parte es tanto más grave cuanto que las dos miradas son radicalmente diferentes. En efecto, la del hijo de El Greco, como hemos visto, está perfectamente integrada en el conjunto: señala al Conde con el dedo, dirige al espectador



13 He analizado esas virtudes en “Entre Confucianismo y derechos humanos: 君人 el individuo jun”: en D. MEDINA – J. J. ALBERT MÁRQUEZ (coord.), *Temas de Filosofía Jurídica y Política*, Córdoba, Editorial SFD, 2011, 111-141.

mostrándole hacia dónde debe mirar... de modo que resultaría absolutamente ininteligible fuera de él.

Por el contrario la mirada directa de El Greco hacia el espectador del cuadro no señala nada; no dirige al espectador hacia algo en concreto sino que simplemente le mira. Una mirada desnuda, por así decirlo, directa entre el autor de la obra y el que la contempla. Una mirada pues, perfectamente inteligible por sí misma hasta el punto de que cabría considerar el rostro de El Greco no tanto como detalle del cuadro –un elemento del conjunto–, cuanto con sentido por sí mismo: un autorretrato interpelando al espectador, a cualquier espectador de cualquier tiempo e incluso completamente descontextualizado.

Ni que decir tiene que con ello llegamos a una lectura del cuadro radicalmente diferente de las que hemos visto hasta ahora. Una lectura individualista, si se quiere, tanto más importante cuanto que cabría considerarla incluso la del propio El Greco quien dándose sentido a sí mismo independientemente del conjunto se habría aislado, por así decirlo, y con ello también habría aislado al espectador, a “nosotros” a quienes mira como “individuos”, como “hombres hechos a sí mismos y que no conocieran familia alguna”¹⁴, capaces por tanto de aceptar o rechazar el marco y las virtudes correspondientes que se les proponen,

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Así las cosas, procedería ahora pasar a comparar la “virtud”, por así decirlo, del individuo que deriva de esta última lectura del cuadro con las virtudes cristianas y las confucianas que derivan de las dos lecturas anteriores. Ahora bien esto es algo que ciertamente excede de nuestras fuerzas por lo que hemos de limitarnos a recalcar que no es de extrañar que *El entierro del conde de Orgaz* sea la obra más conocida y fascinante de El Greco pues en ella, de forma insólita, se nos apela no sólo como creyentes –condes o príncipes–, sino también como individuos.

14 Por decirlo con SHAKESPEARE, *Coriolanus*, V, III. “...as if a man were author of himself and knew no other kin.”

MYSTERY IN HISPANIC-MOZARABIC RITE: FROM LITURGICAL EPISTEMOLOGY TO ECCLESIOLOGICAL PRAXIS

PIOTR ROSZAK

Nicolaus Copernicus University

RESUMEN

Una de las características de la eucología hispana es su enfoque en el misterio conocido, mediatizado y participado en el rito a través de la fe. Esta división va a guiar nuestra reflexión sobre el concepto del misterio. Primero, el rito hispano-mozárabe es orientado hacia *ad consideranda divinis Mysteriis sacramenta*. Segundo, para los mozárabes, el misterio no es un simple recordatorio de la incognoscibilidad de Dios, sino apunta hacia una revelación trinitaria. Finalmente, la eucología hispana se esfuerza en indicar la manera adecuada de celebrar los *mysteriis solemnitis*.

Palabras clave: rito hispano-mozarabe, fe, misterio, sacramentos.

ABSTRACT

One of the characteristics of the Hispanic euchology is its focus on the mystery known, mediated and participated in the rite by faith. This tri-partite division will determine our reflection on mystery. First, Mozarabic Rite is oriented *ad consideranda divinis Mysteriis sacramenta*. Second, for Mozarabs, the mystery is not so much a reminder of the unknowability of God but means his Trinitarian revelation. Finally, the Hispanic euchology is marked by concern for adequately celebrating *mysteriis solemnitis*.

Keywords: Hispanic-mozarabic rite, faith, mystery, sacraments.

The Hispanic-Mozarabic liturgy is shrouded in mystery: not many details are known about the way it was celebrated and historians argue about the nature of the identity of those who saved the rite from sinking into oblivion - the Mozarabs¹. They lived in a difficult socio-political reality that prevailed on the Iberian Peninsula after the Arabs crossed the Strait of Gibraltar in 711 AD². The Mozarabs remained Christians, although externally they accepted the practices of the new masters of Iberia – they underwent the Arabisation of Spanish and took on some of their habits. They lived amongst Arabs, hence the term ‘Mozarabs’ that refers to those who were ‘like the Arabs’, *musta’rib* (however, this term is of later origin and comes from a Christian territory; they were actually described by the Arabs as the ‘Nazarenes’ or ‘People of the Book’)³.

Although they remained loyal to their faith, it did not happen without significant economic costs (the permission to carry out Christian rituals must have been subject to a special tax) or painful social exclusion (inability to be promoted to certain ranks of public administration) which they experienced on a daily basis⁴. They carried out Christian rituals in strong hermeneutical tension: they believed it had a negative impact on their actual existential situation, in which being a Christian had a variety of social implications⁵.

The Spanish liturgy is a broad concept as it covers not only the Mozarabic period, which passed overshadowed by the tension between Christians and Muslims and the controversial theory of adoptionism⁶, but also an earlier patristic and Visigothic period. Mozarabs saved the liturgical tradition of Spanish churches of the first centuries of Christianity, which remained under a significant influence of not only Gallican but also African tradition (thus, Eastern tradition)⁷. It is evident in many theological themes that penetrated the Span-

1 The article uses information gathered through grant “Christ vs. Muhammad. Mozarabic christology in the light of liturgical sources of the spanish rite”, funded from resources of the National Science Centre, allotted following the decision no. DEC- 2011/01/D/HS1/00712.

2 A. CHRISTYS, *Christians in Al-Andalus 711-1000*, London – New York, Routledge, 2010.

3 E. LAPIEDRA, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, Diputación Provincial de Alicante, 1997; Y. BEALE-RIVAYA, “The history and evolution of the term “mozarab””, in *Imago Temporis. Medium Aevum*, 4 (2010), 51-71.

4 J. F. RIVERA, “Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe”, in *Historia mozárabe*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozarabes, 1978, 3-16; M. A. GALLEGÓ, “The languages of medieval Iberia and their religious dimension”, in *Medieval Encounters*, 1 (2003), 107-139.

5 Cf. L. PEÑARROJA, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la Reconquista de Valencia*, Madrid, Gredos, 1993.

6 D. URVOY, “La pensée religieuse des Mozarabes face à l’Islam”, in *Traditio*, 39 (1983), 419-432; R. J. PEDRAJAS, *Historia de los mozárabes en Al Ándalus: mozárabes y musulmanes en Al Ándalus: ¿relaciones de convivencia?, ¿o de antagonismo y lucha?*, Córdoba, Almuzara, 2013.

7 V. JANERAS, “Elements orientaux en la liturgie visigotique”, in *Miscelánea Litúrgica Catalana*, VI (1995), 93-127.

ish euchology and are still expressed in particular masses⁸. Is it important for the understanding of liturgy from the perspective of mystery and sacraments? How does the Spanish liturgy see the mutual relationship between *mysterium* and *sacramentum*? With the help of *Missale Hispano-Mozarabicum* (MHM), I will attempt to present the Mozarabic understanding of mystery that is dual in nature: it focuses on the epistemological aspect (the liturgical way of reaching *mysterium*) and ecclesiological connotations for Christian life. Let us start with outlining the relationship between these two terms. What did ‘sacrament’ and ‘mystery’ mean for the Mozarabs?

I. MYSTERIUM IN HOC SACRAMENTO: TOWARDS ‘THE TRUTH OF SACRAMENT’

Although in the patristic period these two terms – *mysterium* and *sacramentum* – were still synonyms⁹, the first attempts were made in the Spanish liturgy at that time to describe their specific, distinct theological meanings. Some texts still seemed quite ambivalent (as it was in the case of the ‘heavenly sacrament’¹⁰), but a perspective that these two concepts completed each other was dominant. What was characteristic for the rite was frequent placing of these two terms next to each other, which demonstrated the strong theological connection between them: the term ‘sacraments of mysteries’ remains in harmony with the strict technical use of the term ‘sacrament’ to describe sacred rites, such as baptism, anointment and above all Eucharist (sometimes considered per excellence as the ‘Sacrament’). But the Spanish liturgy also saw ‘sacraments’ in the Old Testament as actions or things that had a deep spiritual meaning. Hence it mentions the ‘sacraments of the old law’ (*priscae legis sacramenta*)¹¹, but also ‘the magnificent mysteries of fast’ (*ieiuniorum magnifica sacramenta*)¹². The scope of meaning of the term ‘sacrament’ remains in the service of the understanding of what *mysterium* is.

8 J. M. FERRER, “La Eucaristía en rito hispano-mozárabe. Gestualidad y ambiente para la celebración”, in *Toletana*, 1(1999), 59-88.

9 Cf. C. ROBLES GARCÍA, “La liturgia mozárabe”, in *Breviarium Gothicum secundum Regulam Beatissimi Isidorii*, Edición facsimil, red. J. Paniagua, León, Universidad de León, 2004.

10 *In Circumcisione Domini*, oratio admonitionis.

11 *In Dominico in ramis palmarum*, oratio.

12 *Feria VI in tertia hebdomada Quadragesime*, ad pacem.

1. MYSTERII SACRAMENTA: THE RELATIONSHIP BETWEEN MYSTERY AND SACRAMENT IN HISPANIC RITE

In one of the opening prayers of the mass, there is an appeal to experience liturgy *consideranda divinis Mysteriis sacramenta*¹³. It indicates sacramental access to mysteries: they are not accessible in their own right, they are accessible through rite. Or to be precise, they highlight two dimensions of rite: external ('sacrament') and internal ('mystery'). In this sense, it can be said that sacraments include mysteries, they are their transmission channel through which this contact is possible¹⁴. Therefore, the rite will indicate the 'sacrament of the Incarnation' (*in sacramento incarnationis amplecteres*)¹⁵, the 'hidden sacraments of Passion' (*sacramenta abscondida passionis suae*)¹⁶, which they reveal mysteries and make them accessible, but they still do not exhaust their 'mysteriousness'. Sacrament reveals and hides at the same time: also in them there is a hidden sign of what a Christian is about to participate in: *ut hoc quod his sacramentis figuratum fore cognoscitur, in nostris cordibus impleatur*¹⁷. During the mass for the occasion of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary it is mentioned that *mysticis praefiguratum mysteriis*¹⁸. Full understanding of the mystery will take place in the eschatological dimension. Sacrament in the Mozarabic liturgy is not merely an external sign pointing to different contents, but is a meeting space in the ritual *hodie*. At the same time, such understanding of *sacramentum* reveals the interest of liturgy in reaching the 'truth of the sacrament' and discovering in whose service the celebration of sacrament takes place. It happens through moral purification (fast and prayer), through which *sacramenta mysteriorum*¹⁹ manifest themselves.

From the euchological texts of MHM comes the understanding of the mystery as a special way of experiencing the divine grace and mercy, endowment and participation, as well as the closeness of God. That is why liturgy sets itself as the main task the appeal to worshippers to avoid trivialising the mysteries only because they are not directly accessible to them (hence the appeal for *sedula mysteria*!), but instead to treat them as an expression of God's love, who just like a friend that shares a mystery with another friend, shares it with man.

13 *In III Dominico Quadragesimae*, oratio admonitionis.

14 Cf. P. Roszak, „La fe: entre manifestación y secreto. En torno a la eucología hispano-mozárabe” in: *Scripta Theologica* 46(2014), 39-58.

15 *In Circumcisione Domini*, post nomina.

16 *Feria IV in hebdomada maiore*, benedictio.

17 *In die Sancto Paschae*, oratio admonitionis.

18 *In diem conceptionis sanctae Mariae Virginis*, illatio.

19 *Feria IV in quarta hebdomada Quadragesime*, illatio.

That is why liturgy appeals: *dignis semper tractare mysteriis et puris pacisque praecordiis celebrare*²⁰.

But what does it mean to treat with dignity?

It means preparing our heart to be able to carry the burden of divine mysteries and be able to open up to this gift. It is a meeting with mystery that takes place in the sacrament and it needs to be seen within the perspective of Revelation, which for the Mozarabic rite does not appear as an event closed in history but as one that is characterised by great fertility and that manifests itself in a privileged way in the existence of the Church: not only in its teaching, but also in its sacramental action. That is why a special characteristic feature of Spanish euchology are the themes referring to the vision and sense of history that shed light on the current situation of Mozarabs who are defending themselves from an annihilation through liturgical identity.

The Spanish liturgy focuses on the sacramental celebration of mystery, which is highlighted by a prayer in one of the masses, in which Jesus Christ is asked to *vos mysterii et instruat et muniat Sacramento*. In an order characteristic for the rite it is indicated that sacramental experiencing of mystery is a way for the worshippers to be instructed and strengthened. They should not concentrate only on what is given but they should open up to what is experienced because cosmovision that is operated by rite is not limited to a sign but reaches also to its meaning. That is why, in a different fragment, invocation to Jesus Christ starts with the words: having completed the mysteries of this sacrifice (*expletis sacrificiorum mysteriis*).²¹

The relationship between sacrament and mystery is also illustrated in one of the prayers of the thirteenth *post sanctus* Sunday in Ordinary Time:

qui, cum Patre manens, æternitatis tuæ prospectu definieras unam tibi de gentibus congregandam Ecclesiam copulare, acuius copulationis mysterium in hoc sacramento corporis et sanguinis tui vera exhibitio compleretur; ad inhærendam tibi emundans illam aqua baptismatis, exhilarans oleo unctionis, satians pane corporis et lætificans vino effusi cruoris, ipse Redemptor eius, ipse pro ea factus pretium emptionis²².

The sacrament of Eucharist expresses a profound mystery: euchology not only focuses on the contemplation about the nature of presence of transcendental Lord in the form of bread and wine. The attention is rather on the

20 *Feria VI in tertia hebdomada Quadragesimae*, ad pacem.

21 *In diem allisionis infantium*, completoria: Precamur, Domine Iesu Christe, ut expletis sacrificiorum mysteriis.

22 *In XIII dominico*, post sanctus.

mystery of unity of Jesus Christ and his Church, which dates back to eternity. The Sacrament of Lord's Flesh and Blood points to *mysterium copulationis*, the unity of Jesus Christ and the Church, which truly captures (*vera exhibitio*) its deepest sense²³. It is difficult not to be under the impression that eucharology is governed by the logic of St. Paul's *mysterion*, which means implementing the divine plan of salvation, hidden centuries ago and fully revealed in Jesus Christ. It seems to be indicated in a further fragment of the prayer, which mentions salvific involvement of Jesus Christ in order to prepare the Church to a full union with himself: what is significant is the fact that this road towards purification, strengthening and filling up the Church is described through reference to the sacraments of initiation (baptism, anointing, Eucharist).

At Easter Friday mass (*In VI feria Paschae*) a similar desire comes to the fore in *oratio admonitionis* that paints a wonderful fishing scene taking place after the resurrection, which serves to express our plea to be included in the group of 'mystic fish' (*inter mysticos pisces, cibus esse Domini*). The road towards building authentic unity leads through 'following the truth of a wonderful sacrament, and loving and above all maintaining unity' (*Subsequamur igitur sacramenti admirabilis veritatem, diligentes, ac tenentes principaliter unitatem*)²⁴. The circumstances in which Mozarabic Christians had to live meant that they had to hang onto Jesus's cross, wait to be fished out and maintain unity in trying times.

A similar ecclesiological theme appears in *illatio* of the mass of the Epiphany (*Apparitio Domini*), where this lofty and mysterious sacrament refers to the union of Jesus Christ with the Church²⁵. That is why the Church is defined through sacraments: its uniqueness comes from the fact that it is "united through sacrament, not through location" (*singularis sacramento, non loco*). Sacrament is not only a coat for mystery, a shell protecting its valuable contents, but a source of its transforming power, *ut per transfusionem caelestis atque invisibilis sacramenti*²⁶. That is why liturgy asks for "the consecration of sacrament", for the inclusion of the sign into the life-giving stream of grace²⁷.

23 Cf. C. AILLET, *Les mozarabes: Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IXe–XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velazquez, 2010.

24 *In VI feria Paschae, oratio admonitionis*: Subsequamur igitur sacramenti admirabilis veritatem, diligentes, ac tenentes principaliter unitatem.

25 *In apparitione Domini, alia*.

26 *In VII dominico de cotidiano, post pridie*.

27 *In VI dominico de cotidiano, alia*: Mereatur petitio effectum, contritio solatium, consecratio sacramentum.

2. MYSTERII RECORDATUS. CELEBRATORY DIMENSION

The knowledge that a liturgical assembly was convoked to carry out mysteries comes to light in many euchological texts of the Mozarabic rite: it is not a regular gathering of worshippers because *inter sacra mysteria constituiti*. It means rooting and embedding into mystery, not only executing it externally. This *constituiti* means ultimately that by participating in liturgy we are admitted into the privileged space of access to mystery, which is not pure negativity (what cannot be known), but which shows its positive power and becomes an opportunity to get to know the truth in all its depth. Reaching out to the mystery is the pulse of life of the Church, which sees itself as included in mystery.

The immersion of Christian existence in mysteries is an essential act for *actio liturgica*, describing at the same time the identity of the participants of liturgy. Mysteries mentioned before in *oratio admonitionis* have a generic sense: it is not about specific truths, inaccessible for human intellect, but the closeness of hidden God who we get to know to in the celebration of Eucharist, in the sacramental word and action. The Spanish liturgy highlights this way the connection between mysteries and the celebrations that make up the liturgical year, making sure to ‘celebrate in honour of Your name mysteries appropriate for all celebrations’ (*omnium sollemnitatum in tuo nomine mysteria celebrare*)²⁸. These are celebrations of mystery – *mysterii sollemnitate* – *celebrations in which mysterium becomes present*²⁹. That is why liturgy will be in the service of absorbing *odore fragrantia*³⁰, the good smell, the fragrance of God’s mysterium, which results in the explosion of happiness and spurt of heart in the hour of liturgical celebration: ‘We should all desire these moments, in which human weakness is invited to participate in this great and venerable mystery, through which God leans towards accepting the sacrifice offered to Him by man’³¹. It is also important to mention that sacrifice is understood not only as ‘giving up something valuable’, entering into contact, establishing communication and forming a relationship. This does not change the fact that in his life man serves God but this service has a certain degree of mystery: ‘perfectly presenting in front of You the mystery of our service (ministry)’, as Mozarabs pray on the day when they commemorate Andria, Natalia and their companions (16 June)³². The term *mysterium* appears next to the verb *excolere*³³, *invocare*³⁴,

28 *In II Dominico de cotidiano*, illatio.

29 *In diem conceptionis sanctae Mariae Virginis*, post nomina.

30 *In diem Sancti Augustini*, ad pacem.

31 *In I Dominico de cotidiano*, oratio admonitionis.

32 *Perfekte coram te exhibentes nostrae mysterium servitutis*.

33 *In V Dominico Paschae*, illatio.

34 *In VI Dominico Paschae*, oratio admonitionis.

*recordare*³⁵ or *celebrare*³⁶ (in its various derivatives), which again highlights its “transferability” and mediation.

3. MYSTERIUM AND REVELATION

In the light of Spanish liturgical texts, *mysterium* has to be understood in personal context as growing interpersonal intimacy possible thanks to the Revelation that expresses the intimacy of the Holy Trinity. That is why the hidden nature of mystery is related to the intimacy of the Trinitarian life and does not refer solely to cognitive limitations. There is no doubt that Mozarabs saw *mysterium* mainly as a moment of “revelation” and communication (following St. Paul’s model of understanding mystery) whose task is to make visible what is invisible, but at the same time they were aware how insufficient the means of expression that they had were. *Mysterium* uses terms and images to express God’s mystery, which is not pure cognition but a reviving encounter with grace³⁷ that enriches Christian life because *fidei sacramenta locupletant*³⁸. This encounter is reviving also for the mind that feels weak on the road to the full knowledge of God and needs the support of grace.

II. THE EPISTEMOLOGY OF MYSTERIUM: TOWARDS SALVIFIC REALITY

Mysterium is reality so full of sense that this sense cannot be contained so we are dealing with a sort of *excessum*, the surplus of meaning. That is why liturgical epistemology of the Spanish rite emphasises salvific appearance of God in the Revelation. Mystery does not want to enclose God in the horizon of finiteness but to demonstrate His inscrutability and show in a positive light the anthropological openness of man towards the truth (expressed by scholasticism as *capax veritatis*), enabling all cognitive progress. This hunger for the truth is satisfied by the incarnate Word of God, which becomes *mysterium* per excellence. That is why the mystery remains in close relation to the event of Incarnation, becoming almost its synonym and often referring to the most important salvific events from the life of Jesus Christ. It is perfectly illustrated by laudatory *illatio* from the fourth Easter Sunday, when it talks about ‘great and admirable mysterium of piety’ (*magno pietatis tuæ ammirandóque mystério*) understood as Incarnation, thanks to which Jesus Christ was – as we read further – *manifestatus in carne, iustificatus in spiritu, ostensus in Angelis, præ-*

35 Idem.

36 *In Circumcisione Domini*, oratio admonitionis.

37 *Feria II in quarta hebdomada Quadragesime*.

38 *In VI Dominico de Adventu*, ad pacem.

*dicatus in gentibus, creditus in hoc mundo, assumptus in gloria, de inferni nos periculis liberasti*³⁹.

1. MYSTERIUM AS *MANIFESTATIO*

For Mozarabs, mystery is a Trinitarian appearance of God for the benefit of people – He is *philantropos* in its deepest sense⁴⁰. That is why the liturgical epistemology of rite does not focus as much on human efforts to reach God, which points to a different paradigm: participation in knowledge that God has about Himself. The paths of this participation lead through moral effort to “adjust” the mind to the sublime truths and focus on good moral disposition that widens human cognitive capabilities. This is why for Mozarabs mysteries do not constitute some oppressive form but, paradoxically, mean liberation, also in intellectual sense. Getting to know mysteries ends in adoration, their proclamation transforms into a hymn of glory and thanksgiving.

However, the revelation of mystery and its liturgical proclamation does not void their source mysteriousness, because they are not solely hidden or misunderstood things. Even when faith has already shed its light (*comprehensio*) on them, they do not lose their mysteriousness. Mystery calls on man to appear *coram Deo*, because this is the best angle from which to get to know the truth. This hope for ability to fully fathom the mystery is based on the fact that God is *secretorum omnium cognitor*, who knows all the secrets of human fate and what man needs is not so much instruction as love, which contains awareness and language, which sharpens spiritual senses and allows to establish an appropriate relation between the *hodie* of celebration and the finiteness of God. Liturgy creates space of relation with mystery, affective and intellectual bonds so that transmission of mysteries can take place. Mystery calls for more love, not more cognition because it is love that opens us up cognitively.

Mystery highlights and defends God’s transcendence in relation to all creation, but on the other hand, it refers to grace as a gift of granted cognition. It makes a participant of liturgy recognise the need for revelation, and it does not mean that his cognitive abilities are low but that he recognises their insufficiency. The Mozarabic rite does it in a specific way, through questions, just like when it poses a question to God Himself: *Quid poterit, o piissima Trinitas Deus noster, condigne tibi infirmitas humanae fragilitatis tribuere, quae tantis facinorum ponderibus praegravatur cotidie?*⁴¹.

39 In IV Dominico Paschae, illatio.

40 Cf. A. IVORRA, “Sentido espiritual del Padrenuestro en la liturgia hispana. El tiempo ‘Cotidiano’”, in *Estudios Trinitarios*, 44(2010), 494.

41 *Littaniae ante diem sancti Cipriani*, ad orationem Dominica.

2. DISCOVERING *MYSTERIUM CHRISTI*

Amongst mysteries, the most important is *mysterium humanitatis Christi*, which is treated by Spanish euchology as an event that renews man and widens epistemological horizons because thanks to Jesus' Incarnation the mysteries become clearer, more accessible: as one of the prayers underlines, *adventus sui faciat mysteriis luminata*⁴². Accepting Jesus Christ, who is called by liturgy *Restaurator aeternae lucis*, chases away the darkness of error with the power of his light, allowing the probing of deep realities.

It is worth noting that the mysterious and sacramental logic expresses an essential feature of the great Spanish euchological deposit, bringing to light a number of important theological issues, such as the transcendence of God and His unfathomable intentions towards man, salvific efficiency of the mystery of the Incarnation of Divine Word, and gratuitous nature of granted gifts. It is the fact that these gifts are given to us for free as a sign of the pure grace of God, formulated as a sublime-sounding principle that 'grace comes before nature' (*gratia anteverteret naturam*⁴³), that constitutes a background for the theology of mystery. In order to comprehend the Mozarabic understanding of mystery, we need to locate correctly the theological coordinates of rite, which will bring out the broad range of meanings of this concept.

Sacraments remain in the service of Christ's *mysterium*: that is why liturgy in *completuria* of the Mass on New Year's Day asks for the merits of Christ's sacraments (*sacramentorum tuorum meritis*) to make worshippers go through earthly experiences without damage to their fate⁴⁴. Life testimony deeply depends on living the mysteries of the Saviour.

III. LIVING ACCORDING TO THE MYSTERY: TOWARDS ECCLESIAL PRAXIS

For the Mozarabic liturgy, the mentioned mystery translates into a profound change in lifestyle, which becomes an existence according to the mystery. That is how the above mentioned mass of Easter Friday expresses this *praxis* resulting from understanding of mystery:

42 *Ad nonan pro indulgentia, oratio.*

43 *In diem Conceptionis Sanctae Mariae Virginis, alia:* Ineffabilis Deus Immaculatam Virginem Mariam in mundi principio prænuntiavit, sacratissimum mysterium, cæleste prodigium, ut grátia anteverteret naturam.

44 *In initio anni, completuria.*

Pro quibus mysteriis ac miraculis hunc diem apud tuam clementiam sacrificiis commendantes, petimus a te, Redemptore pio et Domino, ut hodierni mysterii recordatus, spolians nos veterem hominem cum actibus suis, induas illum qui secundum Dominum creatus est, in iustitia et sanctitate veritatis⁴⁵.

‘Shedding’ the old man recalls the sacrament of baptism, in which a worshipper is immersed in Lord’s mysteries. It happens through faith, whose power lies in the fact that it includes us into God’s intimate life. As Felix Maria Arocena⁴⁶ points out in an important research paper about *fides* in the Spanish liturgy, faith reveals mysteries to the baptised worshipper, not so much because they are stripped of their transcendence but in a sense that a special path that gives access to mysterium and allows its penetration becomes open. The result of being in the presence of mysterium is also a better and deeper knowledge of man who is hungry for mysteries and this is expressed in his ability to constantly exceed himself. The light shown to us does not mean that the darkness does not exist but that it does not have the final word: this belongs to *fides integra* that constitutes the key to the liturgical exegesis that taking place in the Spanish rite. Its task is to discover what Mozarabs referred to as *in illa mysticum*⁴⁷, like when during one of the masses in the period of Lent the worshippers are told the pericope about a man who was blind since birth but was healed by Jesus and see it as a picture of the current situation of the whole humanity: the blind man’s opening eyes are not able to cope with the excess of light, at the beginning he does not see people (he thinks they are trees) until his eyes get used to the brightness and he sees Jesus. Hidden in this story is the paradigm of the liturgical life of Mozarabs: sacramental celebration of mysteries means letting in the light that penetrates man and opens him up to the full cognition of the reality that surrounds him. The light comes from the Lord, it is His initiative – man’s response is making sure that this light, which symbolises sacraments, is not dimmed by any obstacle.

1. *PARTICIPATIO* THROUGH FAITH

The encounter with mystery takes place through persistent participation in recurring celebrations, which due to their frequency should not be underesti-

45 *In VI feria Paschæ*, alia.

46 Cf. F. M. AROCENA, “Teologia simbolica della fede nel Missale Hispano-Mozarabicum”, in *Rivista liturgica*, 1 (2013), 185-203.

47 *In III Dominico de quadragesime*: Erigamus, quæso, dilectissimi fratres, corda nostra ad consideranda divini Mystèrii sacramenta. Lèctio etenim sancti Evangélii, quæ hodièrna die ad audiendum vos fecit esse devòtos efficiat ètiam æternitátis fructibus opuléntos. Et sicut auditu eam, fide integra percepistis, ita quoque fidèli devotióne quiddam in illa mysticum requirátis.

mated, quite the contrary: as one of the Mozarabic prayers points out – *deseabile*: frequent participation in celebration sharpens sensitivity and intellectual power, similarly to vision that needs to adjust to an object to present a good picture with the right focus. Liturgy sees itself as giving ‘access to Lord’s mystery’ (*accedentes ad Domini mysterium*⁴⁸), calling on us at the same time ‘to appreciate the mystery of our redemption’ (*redemptionis nostræ perpendentes mysterium*⁴⁹). Significantly, a Latin term *perpendentes* that means specific expression, examination was used here: it describes an adequate attitude towards the mystery that Mozarabs should adopt. They should try and understand its importance in life, its spiritual weight, treat it as something clear in itself, but at the same time feel certain hunger for more comprehension.

Man’s response is a desire to become a participant of the ‘heavenly sacraments’: the mass *In Circumcisione Domini* links the celebration of the mystery of Incarnation, through which redemption took place, with the participation in what it contains: *caelestium sacramentorum participium consequi mereamur*.⁵⁰ The concern that the participation in sacraments has to be well-earned is also heard at the end of *illatio* – equivalent of Roman *praefatio* – from the fourth Easter Sunday:

Per quam originem quamdam evangelicæ imitationis adepti, cælestium secretorum sacramenta discentes, laudes quas tibi in gloria Patris cum Sancto Spiritu permanenti Angeli et Archangeli canunt, nos quoque imitati cælestium beatitudinem persolvamus cum Seraphim ita *dicente*⁵¹.

2. LITURGY IN THE SERVICE OF *ARCANA MYSTERII*

In the above mentioned *illatio* we can find the term *secretorum*, which not only expresses what we used to translate as secret but also points to another, incredibly deep term typical of auto-comprehension of liturgy: *ob arcana mysterii tui, Christe Domine Deus noster, a te collata inspiratione poscentes; deficit in contuitu acies, in intellectu visus, in relatione virtus, in narratione sermo*⁵². When using the term *arcanum*, Spanish rite wants to draw attention to the personal centre where only God has access (that is how it is linked to secret), but

48 *In XX Dominico de cotidiano*, oratio admonitionis.

49 *In II Dominico quadragesimæ*, oratio admonitionis.

50 *In Circumcisione Domini*, oratio admonitionis: ut mysterium incarnationis eius pro nostræ salutis redemptione celebratum, augeat in nobis gaudia nunquam ulterius finienda, et vota multiplicet indisrupta; ut dum officii impensius mancipamur, cælestium sacramentorum participium consequi.

51 *In quarto Dominico Paschæ*, *illatio*.

52 *In diem sanctorum Petri et Pauli*, post pridie.

it is also about the depth of each celebration (it is in this context that the term Paschal *arcana* appears). And all this so that we never stop thinking about what is important, fundamental, what constitutes *res*, so that the attention concentrated on *signa* would not become idolatric, cut off from the roots. Liturgy should allow its participant access the source of mystery. This connection with mystery marks out the channels of the ecclesial *conversatio Dei*, the way of life of the Church that reads the sense of mysteries by removing it from the providential plan of salvation: that is why one of the prayers points out: *qui Ecclesiam tuam sanctam catholicam tanto eam tibi redemptionis eius mysteriorum celebritate iunxisti*.

3. MATURING TO THE FULL UNDERSTANDING OF MYSTERIUM

Having presented in the prayer *post pridie* of the mass *Apparitio Domini* various “appearances” of the Lord during his earthly life, His revelation in front of people in the mysteries of public life (born from the Virgin, shown to shepherds, known in the power of miracles, announced by a star etc.), sees in them a clear indication for the Church, whose programme formulates the Spanish rite in the following way: *ut sacratae sollemnitatis gratia ita suscipiat Ecclesia tua nunc gaudia, ut prætulit quondam mysteria*.⁵³ The Church is happy because of the presence of the Lord who allows people to recognise him and it is supposed to be inspired by the grace of ceremony to carry these mysteries in front of people because they are their light. The verb used here, *prætulit* (from *praefero*), means to anticipate, wish, welcome, and it reflects the task of the Church to carry these mysteries of Jesus Christ into every epoch, soak them in like a sponge, and anticipate this way the final appearance of the Lord in glory, which is so important for the liturgical Mozarabic sensitivity. The above mentioned “glory” of celebration carries out the configuration between the followers and Jesus Christ, and enables their progress on the path of faith.⁵⁴ It is highlighted by the liturgical exegesis of what happened to the disciples going to Emaus: although paradoxically it seems that they are going forward on their way, in fact – as liturgy points out – they are going backwards on *via fidei*. That is when Christ appears and corrects the course of their journey and makes them aware of the sense of *mysterium*.⁵⁵

53 *In Apparitione Domini, Annus secundus*, post pridie.

54 Cf. J. FLORES, “La celebración de la eucaristía según el Misal Hispano-Mozárabe”, in *Nova et vetera*, 46 (1998), 291-302.

55 Cf. F. M. AROCENA, “La misa hispanica *Si credimus*. Un ejemplo de la ruminatio litúrgica de la Escritura”, in *Scripta Theologica*, 2 (2000), 631-642.

For Mozarabic sensitivity, mystery is not a closed reality but is open to its liturgical fulfilment. That is why the period of Advent, as pointed out by J. Pinell⁵⁶, is lived in analogy not to the Lent but to the Easter Lent: in both cases it is about becoming mature to fully embrace the mystery: incarnation (*mysterium pulchrum*⁵⁷) in advent and *consumatio* of the Paschal mystery in the Pentecost. That is why one of the masses has the courage to talk about the growth of faith (literally vegetation) in the already mentioned *mysterium*:

Semper quidem, dilectissimi fratres, pia ad Dominum gratulatione, et sollicita ad Deum suum respicere debet affectio. Sed nunc præcipue mens ardentior, spes promptior, fides præsentis mysterii recordatione vegetior....

This is the kind of vigour of sacramental grace (*vigeat gratia sacramenti*) that liturgy calls for⁵⁸.

56 J. PINELL, *Liturgia hispánica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1998, 25.

57 *In quinto Dominico Paschae*, illatio.

58 *In I Dominico de cotidiano*, alia.

LA SABIDURÍA COMO CULMINACIÓN DEL DESEO Y DEL AMOR EN SAN BERNARDO Y SAN BUENAVENTURA

IGNACIO VERDÚ BERGANZA

Pontificia Universidad Comillas

Instituto de Humanidades Francesco Petrarca, Madrid

RESUMEN

Este artículo pretende reivindicar la figura de San Bernardo y San Buenaventura como profundos filósofos, comprometidos con la Verdad y el Bien; así como subrayar el valor que le dan a la sabiduría, como fin y al amor, como única vía que conduce a la meta.

Palabras clave: Amor, sabiduría, S. Bernardo de Claraval, s. Buenaventura, humildad, felicidad, fe, esperanza, “conócete a ti mismo”.

ABSTRACT

This article aims both to vindicate the role of St. Bernard and St. Bonaventure as serious philosophers, engaged with the truth and the good, and to underline the value they give to wisdom as an end and to love as the only path leading to the desire goal.

Keywords: Love, wisdom, S. Bernard of Clairvaux, S. Bonaventure, humility, happiness, faith, hope, “Know yourself”.

“La instrucción crea doctos; la afección sabios”¹

“¿Es que ignoras, alma, que tu esposo, autor de todo, te ha creado tan noble y delicada que no puedes existir sin amor?”²

“Dios es amor y nada creado puede colmar a la criatura hecha a imagen de Dios, sino Dios Amor”³

Abordar este asunto, el de la relación entre deseo, amor y sabiduría, es, sin duda, una tarea extremadamente ambiciosa. Sin embargo, en verdad, no pretendo zanjar la cuestión, ni alcanzar la total claridad sobre este campo, terreno de tantas batallas. Tan sólo quiero mostrar el valor y la extraordinaria actualidad del asunto, y, en concreto, de lo defendido por dos hombres que se declararon ardientes amantes de la verdad. *“Un alma que desconoce la verdad no podemos decir que vive, sino que está muerta; y carece también de sensibilidad si no posee el amor. La vida del alma es, pues, la Verdad; y su sensibilidad el amor”*, decía San Bernardo de Claraval⁴.

Para los historiadores de la filosofía bien conocido es el debate que tanto Bernardo como Buenaventura sostuvieron con los que se arrogaban el nombre de filósofos en los mundos que les tocó vivir. Son numerosos los estudios, serios, dedicados a analizar el enfrentamiento de San Bernardo con Pedro Abelardo, sin duda una de las grandes figuras del siglo XII, la importancia del segundo para la historia de la filosofía, incluso el posible menosprecio de la filosofía por parte del primero..., y no menos numerosos son los que han indagado en la obra de San Buenaventura, mostrando su encendida reacción frente a los peligros que suponía, en pleno siglo XIII, el entusiasmo por el aristotelismo, su defensa de la superioridad de la teología frente a la que entonces se autoproclamaba filosofía, su, en definitiva, fidelidad a un modelo, el socrático-agustiniano, que estaba sufriendo un duro embate.

1 “Instructio doctos rexit, affectio sapientes”, SAN BERNARDO, *Sermón 23 14 sobre el Cantar de los cantares*, en *Obras completas*, V, Madrid, BAC, 1987, 336-337.

2 SAN BUENAVENTURA, *Soliloquio: cuatro ejercicios meditativos II B)* 8, en *Experiencia y teología del misterio*, Madrid, BAC, 2000, 135.

3 “Deus caritas est, et nihil est in rebus quod possit reolere creaturam factam ad imaginem Dei, nisi caritas Deus”, SAN BERNARDO, *Sermón 18 6 sobre el Cantar de los cantares*, en *Obras completas*, V, o. c., 266-267.

4 “Neque enim vivere dicenda est anima, quae veritatis non habet cognitionem, sed adhuc mortua est in semetipsa, quemadmodum et ea sine sensu, quae necdum habet dilectionem. Est ergo animae vita veritas, sensus caritas”, SAN BERNARDO, *Sermón 10 1, Sermones varios*, *Obras completas*, VI, Madrid, BAC, 1988, 112-113.

Y la importancia de la cuestión justifica sobradamente el número de los estudios. Porque se debatía sobre lo realmente importante, sobre el ser del hombre, sobre su naturaleza y su felicidad, sobre nuestros afanes más profundos y nuestras búsquedas más desesperadas; porque se abordan las cuestiones más profundas, las que no puede eludir la filosofía, entendida como amor a la sabiduría; es decir: cuál es el sentido de la vida, de la nuestra, nuestro destino, qué sea el amor, la verdad, el valor de todo ello y de la sabiduría misma, entendida como plenitud, excelencia.

Por otra parte, al dirigir nuestra mirada a los siglos XII y XIII, y detenerla, muy especialmente, en la labor intelectual, tanto de San Bernardo como de San Buenaventura, salta a la vista que las cuestiones abordadas por estos hombres, con una larga tradición, que va desde San Agustín y Dionisio Areopagita, las dos grandes autoridades del mundo medieval, pasando por San Anselmo o Juan Escoto Eriúgena, que las enriquecieron y depuraron, no quedaron circunscritas a sus respectivos siglos, cobrando especial valor en las obras de filósofos como Pascal o Kierkegaard.

A todos aquellos que ponen en duda el valor de la obra filosófica de estas dos figuras del medievo cabría preguntarles: ¿Acaso tanto Bernardo como Buenaventura renuncian a la sabiduría?, ¿Tal vez es que no la desean, no la aman? Y si la desean, ¿es que la desean poco? Y si no es así, si la desean con todo su corazón ¿Por qué no afirmar que son filósofos? “*Si la sabiduría es el sumo bien, ha de ser amada sumamente; y si es todo bien, ha de ser amada universalmente y sobre todas las cosas*”, decía San Buenaventura⁵. “*Existe un tesoro escondido, desenterrémosle. Es la sabiduría, que está muy escondida. Todos la buscamos y deseamos*”, afirma San Bernardo⁶.

Qué sea el amor y qué la sabiduría son las cuestiones centrales de un debate continuo, de la máxima profundidad, que recorre la historia de la filosofía; y son, así mismo, una preocupación central en la obra de las dos figuras que centran ahora nuestra atención.

Al estudiar el pensamiento tanto de San Bernardo como de San Buenaventura, hemos de tener presente que nos encontramos ante dos hombres profundamente arraigados en la vieja tradición platónica (neoplatónica), fervientes lectores e intérpretes de San Agustín, influidos, inevitablemente, por Dionisio

5 “*Si enim summum bonum est, summe amanda est; si autem omne bonum est, universaliter appetenda est et super omnia*”, SAN BUENAVENTURA, *Collaciones sobre el Hexaémeron*, II 6, en *Obras de San Buenaventura*, III, Madrid, BAC, 1947, 208-209.

6 “*Thesaurus absconditus latet; effodiamus eum. Ipsa est enim sapientia, quae trahitur de oculis. Omnes eam quaerimus, omnes concupiscimus eam*”, SAN BERNARDO, *Sermón 15, 1, Sermones varios*, en *Obras completas*, VI, o. c., 138-139.

Areopagita (tantas veces citado y parafraseado por el pensador franciscano). Están plenamente convencidos de que sólo si alcanzamos aquello que desde el fondo de nuestro ser anhelamos más que nada, podemos realmente realizarnos, plenificarnos. El hombre es ante todo deseo, anhelo, llamado, reclamado, desde sus recónditas entrañas, a amar y conocer; es decir, a ser sabio. Esto no es para ellos una teoría, una mera hipótesis de trabajo; es un hecho, constatable. Como había mostrado la gran tradición platónica, deseamos un bien infinito, eterno, que nos atrae, nos llama. De ahí que vivamos insatisfechos, que nos corroa el sinsentido. Y ésta es una clave de gran importancia. “...*el alma no está contenta con algún bien que ella conquiste y comprenda, porque un bien así no es el sumo bien*”⁷.

El hombre, lo quiera o no, es un ser que ha de decidir sobre sí; y esta decisión implica decidir sobre la Verdad, el Bien, la Justicia, el sentido de su existencia... Las respuestas no están dadas, ha de hallarlas; no puede no responder. Es, en este sentido, un ser des-ubicado, agitado por un deseo que no consigue comprender y que ha de ordenar. Y ese deseo, que nos trastorna, que no nos deja dormir en paz, al que hemos de dar forma, dirigir, puede conducirnos a la patria querida (en términos de Plotino), es decir, puede transformar nuestras vidas en un jubiloso encuentro con nuestro verdadero amor, con lo que siempre hemos anhelado, aún sin saberlo (como describe el Cantar de los cantares), permitiéndonos conocer lo que desde siempre hemos deseado pero no veíamos; o puede aumentar nuestro desasosiego, nuestro temor y sufrimiento:

“Tus manos, —decía San Bernardo— plenamente libres, ocupadas en las más diversas actividades, tan pronto someten toda su destreza al servicio de la vanidad como de la curiosidad o del placer. Y a pesar de todo esto, jamás pudieron satisfacerme absolutamente en nada; ni los ojos se sacian con lo que ven, ni los oídos con lo que oyen. Ni aun cuando todo mi cuerpo, al mirar, se convirtiera en ojos, o al comer, todos mis sentidos se hicieran paladar”⁸.

Nos enseña la tradición platónica que, volcados en lo finito, en lo pasajero, en lo que no perdura, nace y muere, se va...; al dirigir nuestro deseo a las cosas del mundo, que en último término, podemos conquistar y abarcar, poseer, nos

7 “anima non est contenta aliquo bono, quod capiat et comprehendat, quia nihil tale est summum”, SAN BUENAVENTURA, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, VI, solución de las objeciones 15, Murcia, Publicaciones del Instituto teológico franciscano, 1999, 224-225.

8 “Porro manus ipsas, quibus est undique liber motus, non uni specialiter alicui aliter deputamus, sed modo vanitati, modo curiositati, modo voluptati sedulum satis exhibent famulatum. Quibus ita dispositis, non mihi haec omnia vel in uno satisfacere aliquando potuerunt, quod non satietur oculus visu, nec auris impleator auditu. Atque utinam inter spectandum totum aliquando corpus fieret oculus, aut inter prandendum in fauces membra omnia verterentur.”, SAN BERNARDO, *Sermón a los clérigos sobre la conversión* VI 10, en *Obras completas*, I, Madrid, BAC, 1993, 380-381.

perdemos aún más, dolorosamente insatisfechos, necios, tristes e ignorantes. “*¡Qué miserable es el alma de aquel que con su amor abraza las cosas temporales, aquellas que «conseguirlas cuesta, poseerlas inquieta, perderlas aflige»*”, dice San Buenaventura citando a San Bernardo, y añade, recordando un sermón sobre el Cantar de los cantares del monje cisterciense: “*Mientras el alma more en la carne –intentando realizarse en la posesión, dominio, del mundo–, vive entre espinas [...]. Aunque es como el lirio; lo dice el esposo: «como lirio entre cardos es mi amada entre las mozas. ¡Oh ardiente lirio! ¡Oh tierna y delicada flor!»*”⁹

La idea es clara: no somos mundo, y es por eso que el mundo no nos satisface. Y, así las cosas, como decía el propio San Bernardo, los afectos, el deseo, bien ordenados son virtudes, pero desordenados conducen a la confusión.¹¹ Y el problema es que “*este mundo, enraizado en el mal –en la nada–, engaña con promesas vacías a las almas olvidadas de su propia condición y nobleza*”; ya que son mucho más que mero mundo, y su destino no es la nada.¹² Desgraciadamente, “*no es extraño que el alma no sienta estas heridas –el desasosiego, la inquietud, la angustia la congoja–. Se ha olvidado de sí misma. Y ausentándose de su interior, ha salido hacia un país lejano*”¹³.

“*El olvido –de lo que es, de su dignidad, su nobleza y condición–, es la muerte del alma*”¹⁴; de ahí la extraordinaria importancia de volver sobre uno mismo, de mirar en nuestro interior, de obedecer al mandato de conocernos a nosotros mismos. Sin embargo, no es tarea fácil. Ni el cobarde ni el soberbio pueden llegar a conocerse adecuadamente.

“*Nada valora convenientemente quien se ignora a sí mismo, quien no tiene en cuenta las condiciones de su dignidad*”¹⁵, y es que, como decía Plotino “*Quien se conozca a sí mismo también conocerá su origen*”.¹⁶ Sólo sabiendo de nosotros mismos, mirando en el hondón del alma, nos descubrimos como seres extraordinarios, apelados, inquietados, por la Verdad, el Bien, la Belleza,

9 SAN BUENAVENTURA, *Soliloquio: cuatro ejercicios espirituales* I 45, o. c., 126.

10 *Ib.*, 110.

11 SAN BERNARDO, *Sermón* 50 3, *Obras completas*, VI, o. c., 338-341.

12 “*Nec immerito sane mundus hic, positus in maligno, vana promissione deludit animas propriae conditionis et nobilitatis oblitus...*”, *Sermón a los clérigos sobre la conversión* VIII 15, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1993, 386-387.

13 “*Qui vero mirum, si propriam minime sentiat anima laesionem, quae, sui ipsius oblita et penitus absens sibi, in longinquam profecta est regionem?*”, *ib.*, 372-373.

14 “*Mors animae, oblivio*”, SAN BERNARDO, *Segunda serie de sentencias* 19, en *Obras completas*, VII, Madrid, BAC, 1993, 68-69.

15 SAN BUENAVENTURA, *De la vida perfecta* I 5, en *Experiencia y teología del misterio*, o. c., 231.

16 PLOTINO, *Enéadas* VI 9 7 35, Madrid, Gredos, 1998, 548.

el Amor; por lo inabarcable, infinito; por lo que no es meramente mundo, por lo que ya el platonismo consideraba Dios mismo; que nos habita y nos excita. “*Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*”, decía San Agustín.¹⁷ Y añadía más adelante en las mismas confesiones: “*¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que Tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba*”¹⁸, “*Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío*”¹⁹.

Se trata de lo largamente defendido por la fecundísima tradición platónica. En la VI Enéada decía Plotino:

“No está, dice Platón, fuera de nadie, antes está con todos sin saberlo ellos. Y es que son ellos quienes huyen fuera de él, o mejor, fuera de sí mismos. No pueden, pues, dar alcance a aquel de quien han huido, ni pueden, tras de perderse a sí mismos, buscar a otro. Tampoco un hijo enajenado y fuera de sí conocerá a su padre”²⁰.

San Bernardo, desarrollando esta idea, en una lúcida descripción de la condición humana, añadirá: “*El hijo que huye de su padre –Dios, la Verdad, el Bien mismo– se hace siervo de otro –el mundo–*”²¹.

En el capítulo primero de su obra titulada *Soliloquio: cuatro ejercicios meditativos*, San Buenaventura se expresa con gran elocuencia:

“Alma, sigue el consejo del bienaventurado Bernardo al Papa Eugenio: «comienza tu consideración por ti mismo, no sea que te ocupes de otras cosas y te olvides de ti». El mismo autor en sus Meditaciones escribe: «hay muchos que saben muchas cosas, pero no se conocen a sí mismos; buscan a Dios fuera –en las cosas– y abandonan su propia interioridad donde Dios se encuentra más íntimamente. Vuelva yo, pues, a las realidades interiores, y ascienda de las inferiores a aquellas superiores, para conocer de dónde vengo y a dónde voy, dónde me encuentro y quién soy, de modo que a través del conocimiento propio me eleve al conocimiento de Dios»”²².

17 “Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”, SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I 1 1, en *Obras completas*, II, Madrid, BAC, 1998, 73.

18 “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam”. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X 27 38, en *Obras completas*, II, o. c., 424.

19 “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”, SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6 11 o. c., 142.

20 Plotino, *Enéadas* VI 9 7 30-35, o. c., 547-548.

21 “fugitivum patris filium alter sibi usurpet in servum”, SAN BERNARDO, *Sermón* 8 3, *Sermoes varios*, o. c., 98-99.

22 SAN BUENAVENTURA, *Soliloquio: cuatro ejercicios meditativos* I 2, en o. c., 97-98.

Junto a este reconocimiento de nuestra extraordinaria condición y dignidad, de que estamos habitados por la divinidad, de que, lo queramos o no, es la Verdad, el Bien, la Justicia, lo que nos incumbe de modo esencial, hemos de ser capaces de reconocer que estamos perdidos, lejos de nuestro hogar, que, en gran medida, hemos sido y somos infieles; que hemos faltado a la lealtad, y, lo más difícil aunque capital, que no podemos encontrar lo que buscamos, sino dejar que nos encuentre. Sólo la humildad capacita para alcanzar lo que no podemos alcanzar, conquistar, abarcar por nosotros mismos.

La humildad no es un logro, es una gracia, y hemos de ejercitarla de tal modo que, lejos de desesperarnos, nos transformemos en franca disponibilidad, apertura, escucha. “*Abrid el oído de vuestro corazón y escuchad atentos a Dios, que habla en la intimidad*”, decía San Bernardo²³.

La cuestión es la siguiente: Si en verdad somos nosotros los garantes de nuestra felicidad y nuestra plenitud, si en verdad está en nuestras manos alcanzar y dominar lo que deseamos en lo más profundo, entonces hemos de reconocer o que somos infinitos y eternos, como aquello que ansiamos y deseamos, o, si somos finitos, que no es lo infinito lo que nos sacia (como bien se esforzó Epicuro en demostrar); es decir, que nos basta con el mundo y su dominio. Ahora bien, si reconocemos nuestra finitud y a la vez afirmamos que nada finito puede saciarnos, que, en términos de Agustín, Dios “*nos da la sed de la bebida que nos sacia*”²⁴, sólo quien se hace vulnerable, y se entrega sin reservas a lo que no puede ni abarcar ni controlar, está en disposición de iniciar una aventura sin igual, recorriendo un camino no pisado pero dispuesto para él. Pero entregarse de tal forma supone una conversión del corazón; conversión radical que se manifiesta en lo que conocemos como Fe, Esperanza y Caridad.

En efecto, sólo la fe, es decir, una desmedida confianza, en lo que me trasciende por completo, en lo que no soy yo y nunca podré reducir a mi poder, me abre, me pone en disposición de ver y oír. La confianza en lo inaudito, en un Dios que es Amor, entrega sin reservas, se presenta como mi apertura y mi camino.

Tanto para San Bernardo como para San Buenaventura, profundos conocedores de San Agustín, tan solo es la fe en un Dios que es Amor, que se hace hombre y entrega su vida por nosotros, la que nos permite sabernos amados, es decir, llamados, invitados de forma personal por un Dios enamorado; es esta confianza desmedida la que nos hace humildes y enamorados amantes, auténti-

23 “Ad hanc ergo interiorem vocem aures cordis erigi admonemus, ut loquentem Deum intus audire...”, SAN BERNARDO, *A los clérigos sobre la conversión* I 2, o. c., 366-367.

24 “Deus, per quem sitimus potum, quoi hausto nunquam sitiamus”, *San Agustín de Hipona, Soliloquios* I 13, o. c., 438.

cos filósofos, que sufrimos por no amar tanto como somos amados, pero regocijándonos. Es también esta fe la que nos hace hombres esperanzados, es decir, hombres en camino que, confiados y entregados, con radicales disponibilidad y paciencia, mantenemos abierta la posibilidad de que sea lo que nunca podremos hacer que sea: el acontecer de lo absolutamente deseado y novedoso.

Es extraordinario el modo en que se expresan a este respecto en textos de profunda belleza: Dice San Bernardo:

“Busque por las noches en mi lecho al amor de mi alma. El alma busca al Verbo, pero antes le busco a ella el Verbo. De otro modo, una vez que ha huido de la presencia del Verbo o la ha arrojado, no podría volver sus ojos hacia el bien si el Verbo no la llamara de nuevo. Nuestra alma no es más que un aliento fugaz que no torna, si queda abandonada a sí misma. [...] Pero yo no diría que esa alma está arrojada y abandonada del todo, pues desea volver y desea que la llame. ¿De dónde le viene esa voluntad? Si no me engaño del Verbo, que ya le ha visitado y buscado. No es inútil esa búsqueda que ha despertado a la voluntad, y sin la cual es imposible volver. Pero no basta que el Señor la busque una vez. ¡Es tan extrema la debilidad del alma y la dificultad de volver! ¿Y si ella quiere volver? Sí, la voluntad existe, pero no tiene fuerzas suficientes. Y dice: porque el poder lo tengo a mano, mas no el poner por obra lo bueno. ¿Qué busca por tanto, ese que hemos citado en el salmo? Únicamente ser buscado; y eso mismo no lo buscaría si no fuese suficientemente buscado”²⁵.

Si el alma no se siente amada por Dios, se siente una pasión inútil, abocada a la muerte, a la nada, más muerta, por tanto, que viva; pero, como insiste en mostrar San Buenaventura, cuando se sabe amada, su pasión la conduce a un incontrolable renacer a la vida:

“El alma que cree, espera y ama a Jesucristo, Verbo encarnado, increado e inspirado, o sea, camino, verdad y vida [...] recobra la vista y el oído espirituales: el oído para percibir las palabras de Cristo y la vista para contemplar los rayos de su luz. Suspirando, después, en la esperanza de recibir la palabra inspirada, recobra, a través del deseo y el afecto, el sentido espiritual del olfato. Y mientras acoge en amor la palabra encarnada, recibiendo de ella placer y acercándose a

25 “In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea. Quaerit anima Verbum, sed quae a Verbo prius quaesita sit. Alioquin semel a facie Verbi egressa, vel eiecta, non revertetur oculus eius ut videat bona, si non requiratur a Verbo. Quasi vero aliud anima nostra sit, quam spiritus vadens et non rediens, si sibi fuerit derelicta. [...] Quamquam non omnino illam animam expositam dixerim vel relictam, quae reverti cupit et requiri petit. Unde enim voluntas haec illi? Inde, ni fallor, quod a Verbo visitata iam sit et quaesita; nec otiosa quaesitio, quae operata est voluntatem, sine qua reditus ese non poterat. Sed non sufficit semel quaeri: tantus est animae languor tantaque in reditu difficultas. Quid enim si vult? Iacet voluntas, ubi facultas non suppetit. Nam velle adiacet mihi, inquit, perficere autem bonum non invenio. Quid ergo ille, quem de Psalmo induximus, quaerit? Non plane aliud quam quaeri: quod non quaereret, nisi quaesitus fuisset; et rursum non quaereret, si quaesitus satis fuisset”. SAN BERNARDO, *Sermón 84 5 sobre el Cantar de los cantares*, o. c., 1036-1039.

ella a través del amor estático, recobra el gusto y el tacto. Gracias a la recuperación de estos sentidos, ella ahora ve y escucha a su Esposo, lo huele, lo gusta y lo abraza, y puede así cantar como la esposa del Cantar...²⁶.

La clave está en que quien responde es excedido por aquello a lo que responde, y responde reconociendo, humildemente, en las entrañas de su memoria, la imposibilidad de corresponder a tan inmenso amor; agradeciendo, amando. “*En adelante –dice el pensador benedictino– evitaré lo más posible la dureza del corazón; aceptaré con lágrimas mi dolor –el de sentirme desubicado, el de saber que no amo como soy amado–, no sea que, al hacerse insensible mi herida, se haga incurable*”²⁷. Y es que, como dice J. L. Chretien:

“la vida eterna [...] comienza aquí, en una herida de amor propiamente incurable que no podríamos infligirnos a nosotros mismos y que inscribe para siempre en nuestro corazón aquello por lo que Dios es más grande que éste. [...] ¿Acaso la esperanza de un amor inamisible haría huella en nosotros y le daríamos crédito si ese amor fuera de un orden completamente distinto del que, por la gracia de Dios, ya nos hiere aquí?”²⁸.

“*Vulneraste mi corazón, hermana mía, esposa mía; has herido mi corazón*” (Ct 4,8), dice un texto del Cantar de los cantares citado con reverencia por ambos pensadores. Y es aquí donde radica, para ellos, lo sobrecogedor del mensaje cristiano; “*la profundidad del Dios humano, o sea, su humildad, es tan grande que la razón desiste*”, dirá San Buenaventura²⁹. Si el corazón de Dios no hubiese sido vulnerable en sí mismo, ¿Cómo habría podido herirle el amor de la esposa? ¿Cómo podríamos importarle? La salida de Dios al riesgo y a la nada de la creación revelan la vulnerabilidad de su corazón, y en la extrema humildad de esta vulnerabilidad se manifiestan su condescendencia y su esen-

26 “Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita [...] recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, adoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum canticorum...”. SAN BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente hacia Dios* IV 3, en *Experiencia y teología del misterio*, o. c., 38.

27 “Proinde cavebo deinceps, quam sollicito potero, duritiam cordis; sentiam et plangam dolorem meum, ne, si forte insensibile fuerit, sit etiam insanabile vulnus meum”, SAN BERNARDO, *Sermón* 20 5, *Sermones varios*, o. c., 178-179.

28 J. L. CHRÉTIEU, *La mirada del amor*, Salamanca, Sígueme, 2005, 188.

29 “Profunditas Dei humanati, scilicet humilitas, tanta est, quod ratio déficit”, San Buenaventura, *Colaciones sobre el Hexaémeron* VIII 5, en *Obras completas*..., pp. 336-7.

cial disponibilidad, su amor, cuya máxima expresión es la pasión y la muerte en la Cruz³⁰.

Esta es la extraordinaria Nueva Noticia, una noticia que no lo es para el que no se conmueve con ella, para el que no se entenece en su corazón, que no se inflama, que no llora, que no salta y brinca. “*Porque el conocimiento de que Cristo murió por nosotros y otros conocimientos afines mueven al amor de forma totalmente distinta a como lo hace una proposición de geometría*”³¹, salvo que tu corazón sea de piedra, esté cerrado, vuelto sobre sí. Y esto es lo que se esfuerza en comunicar San Bernardo, quien afirma: “*La hermosura del Esposo no es sino su amor.[...] El alma (esposa) ama más cuanto más vencida se siente por el amor; se admira más cuanto más se ha anticipado ese amor*”³².

Es crucial comprender que nos define nuestro amor, no nuestra erudición, nuestra posición, nuestro poder o nuestra apariencia exterior. “*El amor es mi peso, el me lleva donde quiera que voy*”, decía San Agustín³³, “*Pienso alma mía que estás más verdaderamente «donde amas que donde animas», porque «eres transformada por la misma fuerza del amor y te asemejas a cualquier cosa que amas»*”³⁴. Quien se ama a sí mismo por encima de todo, el que busca satisfacer sus deseos en sí mismo, en el placer, en el poder, en la vanidad,..., el que lucha por suturar su vulnerabilidad, por no sufrir a costa de hacerse intocable, inalcanzable, hinchado por la soberbia, no ama, porque el amor es humilde entrega. Y el que no ama, en verdad, no vive, es una pasión inútil:

“Si vieras a un hombre famélico con la boca abierta y los carrillos hinchados, tragando aire para saciar el hambre, ¿no lo tendrías por loco? Mayor locura es creer que el espíritu humano pueda saciarse con bienes materiales. Lo único que hace es hincharse. [...] Bendice alma mía al Señor. Él sacia de bienes tus anhelos. [...] El hace que desees, y él es lo que desees”³⁵.

30 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica; 2 Estilos eclesiásticos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, 337.

31 SAN BUENAVENTURA, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Proemio, cuestión 3, citado en H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, o. c.*, 257.

32 “Et idcirco plus diligit, quod se sensit in diligendo victam; et ideo plus miratur, quod praeventam agnoscit”, SAN BERNARDO, *Sermón 45 8, Sermones varios*, o. c., 604-605.

33 “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”, SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones XIII 9 10, o. c.*, 561.

34 SAN BUENAVENTURA, *Soliloquio: cuatro ejercicios meditativos II B*) 12, o. c., 139.

35 “Denique si famelicum hominem apertis faucibus vento, inflatis haurire bucis aerem cernas, quo quasi consulat fami, nonne credas insanire? Sic non minoris insaniae est, si spiritum rationalem rebus putes quibuscumque corporalibus non magis inflari quam satiari. [...] benedic, anima mea, Domino, qui replet in bonis desiderium tuum. [...] Ipse facit ut desideres, ipse quod desideras.”, SAN BERNARDO, *Libro sobre el amor de Dios VII 21, o. c.*, 330-331.

Con todo, aun comprendiendo todo lo dicho, reconozcámoslo, amar realmente es difícil; y lo es porque exige la humilde conversión del corazón y un desprendimiento radical. “*El amor verdadero [...] no es interesado. Es un afecto del corazón, no un contrato. No es fruto de un pacto, ni busca nada análogo*”³⁶. Y así, por todo esto, y porque Dios es Amor y nos amó primero, “*la medida del amor a Dios –que es la medida del amor a la Verdad, al Bien, al otro– es amarle sin medida*”³⁷.

Lo que se empeñan en mostrar el monje cisterciense y el hermano franciscano es que la fe, la esperanza y la caridad nos transforman, nos abren a una realidad nueva, poniéndonos en camino hacia la verdad y la felicidad. “*Sola la caridad sana el afecto –deseo–*”³⁸, dice san Buenaventura. Es decir, es el amor de Dios, acogido con sorpresa y agradecimiento, el que nos sana, el que redirige nuestro anhelo, nuestro deseo, y nos pone en disposición de ver, oír, oler, gustar y sentir, es decir, conocer con la más intensa intimidad, lo que desde siempre hemos buscado: la verdad, la belleza, la felicidad, la sabiduría, el amor. De ahí que el *Cantar de los cantares* se convierta, como ya lo fue desde antiguo, en una obra sobrecogedora, exquisita, magnífica, objeto de veneración, meditación y comentario. Porque en ella se nos habla del amor con ardor y delicadeza, con pasión y hondura; porque en ella el amor se presenta con radiante belleza.

“Dichoso aquel cuya alma puede responder así: «No temo, porque amo; y no haría esto si no fuera amada de veras. Por eso soy también amada» –escribe Bernardo–. La amada nada puede temer. Tiemblen los que no aman y sospechen continuas venganzas. Yo, en cambio, amo y no puedo dudar que me ama, y tampoco de mi amor. Ni puedo temer su rostro, porque he experimentado su amor. ¿En qué? No sólo en que me buscó siendo yo tan miserable, sino en que se enamoró de mí, por eso tengo la certeza de que me busca. [...] Persuadirse de esto es ser buscado por el Verbo. Convencerse es ser encontrado”³⁹.

36 “Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est: quippe non quaerit quae sua sunt. Affectus est, non contractus: nec acquiritur pacto, nec acquiritur.”, SAN BERNARDO, *Libro sobre el amor de Dios* VII 21, o. c., 324-325.

37 “Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit, qui, ut paucis quod dictum est repetam, prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillos, et tales, et quod in principio dixisse se memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere”, SAN BERNARDO, *Libro sobre el amor de Dios* VII 21, o. c., 322-323.

38 “Notandum autem, quod sola caritas sanat affectum”, SAN BUENAVENTURA, *Collationes sobre el Hexaémeron* VII 14, 328-329.

39 “Felix, qui ad haec animam suam respondentem audierit: non timeo, quia amo, quod non amata omnino non facerem. Itaque etiam amor. Nihil dilectae timendum. Paveant quae non amant. Quindi assidue inimicitias suspicentur? Ego vero amans, amari me dubitare non possum, non plus quam amare. Nec possum vereri vultum, cuius sensi affectum. In quo? In eo quod talem non modo quaesivit, sed et affecit, fecitque certam perinde de quaesito. [...] Fratres, hoc suaderi, a Verbo quaeri est; persuaderi, inveniri est”, SAN BERNARDO, *Sermón sobre el Cantar de los cantares* 84 6-7, o. c., 1040-1041.

En el Cantar ven ambos pensadores que se describe con inigualable delicadeza y profundidad nuestra condición y nuestra vocación; pero también se nos impele a mirar en nuestro interior y preguntarnos quién es realmente el amor de nuestra alma, es decir, quiénes somos nosotros y quién es él. El Verbo nos invita a reconocernos amados, aunque ingratos, y a orientar nuestro deseo; es decir, a enamorarnos. Porque el que no cree no entiende nada, pues todo carece de sentido, el que no espera se pierde, sin meta y sin camino, y el que no ama se anonada, henchido de soberbia y necedad. No es extraño, por tanto, que afirme San Buenaventura que:

“aquel que no resulte iluminado por los esplendores innumerables de las criaturas, está ciego; el que no se despierta con tantas voces, está sordo; el que con tantas maravillas no alaba a Dios, está mudo; el que con tantos signos no advierte el primer principio, es necio. Abre, pues, los ojos, acerca las orejas del espíritu, despega tus labios, excita tu corazón, para que veas, escuches, alabes, ames y veneres, exaltes y honres a Dios en todas las criaturas”⁴⁰.

Aquí, en la vida, en nuestra vida, lo que importa es amar, “*Ama y haz lo que quieras*”⁴¹ decía San Agustín. Siglos después añadirá San Bernardo: “*¡Oh amor casto y santo!, ¡Oh dulce y suave afecto!, ¡Oh pura y limpia intención de la voluntad! Tanto más limpia y pura cuanto menos mezclada está de lo suyo propio; y tanto más suave y dulce cuanto más divino es lo que siente. Amar así es estar ya divinizado*”⁴². Por su parte, San Buenaventura, en su opúsculo titulado, muy expresivamente, *Incendio de amor*; escribía:

“¿qué podría alterar ya al alma que no se inquieta por ningún deseo, ni se agita por ningún temor? [...] Y así dice el Cantar: el interior del trono ha sido tapizado con amor (Cant. 3 10), porque es realmente imposible acceder a esta tranquilidad si no es por el amor. Pero, una vez obtenido éste, le es fácil al hombre hacer lo que la perfección encierra, sea actuando o padeciendo, sea viviendo o muriendo

40 “Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est.- Aperi igitur oculos, aures, spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, diligas et colas, magnifices et honores”, SAN BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente hacia Dios* I 15, o. c., 17.

41 SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la primera carta de San Juan*, VII 3 8, Salamanca, Sígueme, 2002, 135.

42 “O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! O pura et defaecata intentio voluntatis, eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum reliquitur, eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur! Sic affici, deificari est”, SAN BERNARDO, *Libro sobre el amor a Dios* X 28, o. c., 340-341.

do. Pongamos, por tanto, nuestro empeño en progresar en el amor, pues en su ejercicio alcanzamos la perfección de todos los bienes”⁴³.

Cómo no leer con entusiasmo el Cantar, cómo no cantar las grandezas del amor, cómo no estremecerse y apasionarse. “*Aquí habla siempre el amor; y el que desee enterarse de su lectura, que ame. De lo contrario, el que no ama, se dispondrá en vano a escuchar o leer este poema de amor. Un corazón frívolo no puede en modo alguno percibir estas ardientes palabras*”⁴⁴, las del Verbo, las del Esposo, Dios Amor que nos ama; hasta la muerte.

La cuestión es ésta: ¿Cómo no amar al que nos ama infinitamente?; aunque bien pensado, ¿Cómo amar al que nos ama más allá de toda medida? ¿*Habéis visto al amor de mi alma?*, pregunta la esposa de *El Cantar*, y afirma Bernardo: “*Todo su pensamiento y todas sus palabras se refieren a ti (Cristo, Verbo), exhalan tu perfume, y nada más. Hasta ese extremo te pertenece y te apropiaste de su corazón y de su lengua*”⁴⁵. Éste es el modelo, un amor, en palabras del maestro franciscano “*secuestrativo, soporativo, sobre-elevativo. Porque secuestra de todo afecto por el afecto único del esposo; adormece y aquietta todas las potencias e impone silencio; levanta a lo alto porque lleva a Dios*”⁴⁶.

Esta es la firme convicción de los dos pensadores medievales, la vivencia profunda de que estamos llamados a plenificarnos en el amor, pues, “*quien está henchido de amor ¿de qué otra cosa está henchido sino de Dios?* –decía Agustín; si bien recordaba– *Quien no ama a su hermano no está en caridad, y quien no está en caridad no está en Dios, porque Dios es Amor*”⁴⁷. La seguridad de que sin fe, esperanza y caridad ni vemos, ni oímos, ni somos capaces de encontrar lo que buscamos, es lo que les hace defender con plena convicción que la sabiduría, meta aspirada por todos, no puede alcanzarse a través del mero raciocinio; gracias a la ciencia sobre el mundo. ¿Es razonable sorprenderse por el hecho de que San Bernardo afirme: “*ésta es mi filosofía más sutil y*

43 SAN BUENAVENTURA, *Incendio de amor o la triple vía* II D) 11, en *Experiencia y teología del misterio*, o. c., 76.

44 “*Amor ubique loquitur; et si quis horum quae leguntur cupit notitiam adipisci, amet. Alioquin frustra ad audiendum legendumve amoris Carmen, qui non amat, accedit: quoniam omnino non potest capere ignitum eloquium frigidum pectus*”, SAN BERNARDO, *Sermón sobre el Cantar de los cantares* 79 I 1, o. c., 982-983.

45 “*Num quem diligit anima mea vidistis? [...] En omne quod cogita ista, et quod loquitur, te sonat, te redolet, et aliud nihil: ita tibi ipsius et cor vindicasti et liguam*”, *ib.*, 980-981.

46 “*Iste autem amor est sequestrativus, soporativus, sursumactivus*”, SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaémeron* II 31, o. c., 224-225.

47 “*et quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione? [...] Qui enim non diligit fratrem, non est in dilectione: et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est*”, SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *La Trinidad* VIII 8 12, en *Obras completas*, V, o. c., 449 y 451.

más profunda: conocer a Jesús, y a Éste crucificado”⁴⁸. Como hemos visto, es una afirmación profundamente coherente y plena de sentido. Porque conocer a Jesucristo, el Verbo encarnado, camino, verdad y vida, es conocer el Amor; y amar es revivir, porque un corazón que no ama no vive, pero donde hay amor hay vida; y es saber, por fin, porque, como él mismo afirma, “*la vida del alma es la Verdad*”⁴⁹. Por eso leemos a San Buenaventura citando al de Claraval: “*Nadie debe ser tenido por sabio, más que aquel a quien instruye la unción del Espíritu Santo*”⁵⁰.

La culminación del deseo humano es el amor, y la vivencia más intensa y profunda del amor es la unión con el amado; conocimiento íntimo, intenso, pleno. Ningún otro conocimiento es, en verdad, tal; ningún otro saber sacia, ninguna otra experiencia o ciencia merece ser llamada Sabiduría. Hablo de lo que San Buenaventura llamó, remontándose a Dionisio, la Sabiduría nuli-forme, es decir, sin forma, sin medida; término, culminación, de la sabiduría cristiana⁵¹. Que es, de acuerdo con su descripción, la suprema unión por amor:

“Sola la afectiva vela e impone silencio a todas las demás potencias; y entonces el hombre es enajenado de los sentidos y puesto en éxtasis y oye palabras inefables que no es posible a un hombre el proferirlas, porque sólo están en el afecto. [...] Y porque a esta sabiduría no se llega sino por la gracia, el autor sabio atribuye al Santo Espíritu y al mismo Verbo la revelación de cuantas cosas hay ocultas y nunca vistas”⁵².

“*El sabor se percibe en el paladar; en el corazón y la sabiduría*” escribió San Bernardo de Claraval⁵³, sintetizando de modo asombroso gran parte de lo expuesto; sin embargo es con un texto, admirable, que el maestro franciscano nos regala tras una larga cita de Dionisio areopagita, con el que quiero terminar mi estudio, porque expresa del mejor modo conocido por mí, lo que aquí he venido defendiendo:

48 “Haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum”, SAN BERNARDO, *Sermón sobre el Cantar de los cantares* 43 III 4, o. c., 584-585.

49 “Est ergo animae vita veritas”, SAN BERNARDO, *Sermones varios* X 1, o. c., 112-113.

50 SAN BUENAVENTURA, *De la vida perfecta*, Prólogo 1, en *Experiencia y teología del misterio*, o. c., 227.

51 SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el hexaémeron* II 28 y 29, o. c., 222-223.

52 “Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu. [...] et quia ad istam sapientiam non pervenitur nisi per gratiam, ideo auctor sapiens quaecumque sunt absconsa et improvisa sancto Spiritui et ipsi Verbo attribuit revelanda”, SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el hexaémeron* II 30, o. c., 224-225.

53 “Sapor in palato, in corde est sapientia”, SAN BERNARDO, *Sermón sobre el Cantar de los cantares* 28 8, o. c., 414-415.

“Ahora, si deseas saber cómo acontece esto, pregunta a la gracia, no a la doctrina; al deseo, no al entendimiento; al gemido de la oración, no a la instrucción del estudio; al Esposo, no al Maestro; a Dios, no al hombre; a la tiniebla, no a la claridad; no a la luz, sino al fuego que todo lo inflama y transporta en Dios con sus excesivas unciones y ardentísimos afectos. Tal fuego es Dios...”⁵⁴.

54 “Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem non claritatem; non luvem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est”, SAN BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente hacia Dios* VII 6, o. c., 57-58.

SEMINARIO: NUEVOS ACERCAMIENTOS A LA HISTORIA DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

Universidad de Salamanca, 29-31 de octubre de 2014

CECILIA SABIDO Y M^a IDOYA ZORROZA
Universidad de Navarra

En la Universidad de Salamanca se llevó a cabo, los días 29, 30 y 31 de octubre de 2014, el encuentro titulado “Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca”, un Seminario organizado por el proyecto “La Escuela de Salamanca. Una Colección Digital de Fuentes y un Diccionario de su Lenguaje Jurídico-Político”, que reúne investigadores de las siguientes instituciones alemanas: la Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Goethe Universität (Frankfurt am Main) y Max-Plank-Institut für europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt am Main).

El principal objetivo de esta reunión académica, que convocó a 34 participantes, fue crear un foro internacional para la discusión de la noción de Escuela de Salamanca y su problemática, para fortalecer la iniciativa del proyecto de digitalización de las fuentes y la creación de un diccionario con la terminología jurídica y política de los autores considerados en la colección digital que llevan a cabo. Estas herramientas pretenden atender una creciente inquietud por revisar las respuestas que dieron los autores de la Escuela de Salamanca a la problemática de la modernidad incipiente en temas radicales de teología, filosofía práctica, derecho, moral y economía. Nuevos sistemas políticos, nuevas metodologías científicas, nuevos problemas legales y económicos, crisis político-eclesiales y cuestiones tan acuciantes como el gobierno, la administración y la educación del Nuevo Continente tuvieron en la Escuela de Salamanca

una respuesta caracterizada por un renovado escolasticismo. En palabras de los mismos organizadores “Su importancia se ha manifestado no sólo en el pensamiento de la Monarquía Española en los siglos XVI y XVII (...) sino también en el impacto que tuvo más allá de las fronteras confesionales” e incluso “en la cultura universitaria protestante del antiguo Sacro Imperio”.

A lo largo de 20 ponencias y sus respectivas discusiones se analizaron diversas cuestiones relativas a la Escuela de Salamanca, sus orígenes y su legado. Las principales temáticas abordaron su contexto y metodología, y la exposición de temas propios de la Escuela de Salamanca como teología moral, derecho y justicia, economía, y las influencias de la misma en el entorno español e internacional durante los siglos XVI y XVII, principalmente.

Sobre Teología moral hablaron Lidia Lanza y Marco Toste (Universidade do Porto) con la ponencia “Private Sins and Common Good in Sixteen-Century Salamanca. Commentaries on Aquinas’ Summa Theologiae II^a-II^{ae}, q. 33”. También Víctor Egío (Universidad de Murcia), quien presentó “El pensamiento republicano de Fernando Vázquez de Menchaca. Un desafío metodológico para el enfoque teologizante de los escolares de la Escuela de Salamanca”. Sobre Derecho y justicia versaron las exposiciones de Salustiano de Dios de Dios (Universidad de Salamanca): “El regalismo político entre los juristas castellanos (siglos XV-XVII)”; Danaë Simmermacher (Universität Halle): “The influence of Thomas Aquinas and John Duns Scotus on the legal doctrine of Luis de Molina (1535-1600)”; Dominique Bauer (K. Universiteit Leuven): “Legal philosophy and the epistemological turn of rationalism. The School of Salamanca – Francisco Suarez”; Simona Langella (Università degli Studi di Genova), “Francisco de Vitoria y la cuestión de tiranicidio”; Rafael Ramis Barcelo (Universitat de les Illes Balears), “Las fronteras del saber: Derecho, filosofía y teología entre Llull y Suárez”; Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García (Universidad de León): “La influencia de la Escuela de Salamanca en los tratados de formación de príncipes en el siglo XVII” y Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca): “Francisco Suárez y el derecho cosmopolita. Una relectura contemporánea de la doctrina del *Ius Gentium*”.

De la contribución de esta Escuela a la historia de la economía hablaron: León Gómez Rivas (Universidad Europea de Madrid) sobre “La Escuela de Salamanca en los orígenes del liberalismo político y económico”; Christoph Philipp Haar (Cambridge University) presentó la ponencia “Teacher versus Student: Valentia and Tanner on the household and politics” y Mauricio Restrepo Peña (Pontificia Universidad Javeriana, Cali) habló sobre “Monarquía, caridad y poder. La pobreza y el vagabundismo en la obra de Cristobal Pérez de Herrera (1595-1610)”.

La influencia de la Escuela de Salamanca en el mundo novohispano fue desarrollada principalmente por las exposiciones de: José Luis Egío (Universidad Nacional Autónoma de México) sobre “La consolidación del estatuto teológico-político del indio pagano en los maestros ‘salmantinos’ y sus discípulos novohispanos”, y María Emilia Granduque José (Universidade Estadual de Campinas, Sao Paulo) que desarrolló el tema “De los escritos sobre el Nuevo Mundo a su traslado a Salamanca”.

Finalmente, las conferencias que abordaron los problemas de contexto y metodología en el estudio de la Escuela de Salamanca fueron: José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca), “Salamanca ante la Escuela de Salamanca”; José Barrientos García (Universidad de Salamanca), “La noción de Escuela de Salamanca”; Miguel Anxo Pena González (Universidad Pontificia de Salamanca), “Hacia una delimitación del concepto ‘Escuela de Salamanca’”. Sobre ellas se centró gran parte de la discusión de los tres días del encuentro. A raíz de las mismas se cuestionaron las diferencias terminológicas y los procedimientos metodológicos que nos permiten hablar de una “Escuela de Salamanca”. Ésta se circunscribe a una determinada comunidad de teólogos alojada en la Universidad de Salamanca, pero no identificada con ella. Así, se delimitaron las tradiciones propias de las distintas disciplinas académicas y se planteó la necesidad de una mayor precisión en la valoración de ciertos autores o movimientos que, si bien se vieron influidos por esta Escuela como su proyección, no pertenecieron a ella en el sentido estricto. Ciertamente ella convivió con otros importantes focos intelectuales en otras disciplinas y Universidades (que tienen características propias) –p. ej., los canonistas salmantinos: Azpilcueta, Covarrubias, Juan de Medina en Alcalá, etc.– y en la relación entre ellos se produjo el destacado florecimiento intelectual en los siglos XVI y XVII, de amplia difusión internacional (por toda Europa, América e incluso Asia), que será antesala del pensamiento moderno. Esta moción de orden, como se vio en las discusiones, más que clausurar el tema, instaura una mayor versatilidad, dada la claridad que proyecta hacia su legado.

Uno de los platos fuertes del Seminario fue la presentación de “La Escuela de Salamanca: proyecto de digitalización de fuentes y diccionario jurídico político”, que dio origen a este encuentro. Los investigadores Thomas Duve, Matthias Lutz-Bachmann, Christiane Birr, Andreas Wagner, Ingo Caesar y Anselm Spindler (organizadores del encuentro) expusieron los motivos, los recursos técnicos y los procesos que implica esta dedicada labor. Tanto la digitalización como la reflexión en torno a este legado es necesaria dado que los esfuerzos de los especialistas ha sido, a su juicio, fragmentado de tal modo que es difícil establecer cuestiones metodológicas generales.

Concretamente, el proyecto consiste en la digitalización y sistematización de 116 obras de teólogos y juristas vinculados a la Escuela de Salamanca, seguido de un diccionario terminológico en línea y, finalmente, impreso. Este recurso pretende crear un vínculo metodológico y contextual en torno al cual pueda realizarse una investigación colegiada, interdisciplinar e internacional.

Soportada por una aplicación web de acceso gratuito vinculada al “Working Paper Series” de la Goethe Universität, la colección estará disponible en tres idiomas (español, inglés y alemán). Tendrá posibilidades de descarga directa, dispondrá herramientas accesibles para la búsqueda (clasificación y filtros, metadatos bibliográficos) y relacionará los términos de los textos digitales al diccionario, los autores, fuentes relacionadas, artículos de investigación, otros repositorios y tesauros, etcétera. Todo el entorno web será así, además de un archivo documental, un espacio que relacione a los investigadores a través de la publicación de novedades y otras actividades.

Como se recalcó en los comentarios finales –a cargo de Jaume Brufau Prats (Universidad Abat Oliba CEU), Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra) y Massimo Meccarelli (Universidad de Macerata)–, los avances de la investigación contemporánea permiten la modernización de los medios al servicio del investigador pero deben ir acompañados de la creación de un espacio de diálogo internacional y participativo que ayude a superar las limitaciones que la multidisciplinariedad y fragmentación de que adolece el abordaje contemporáneo de esta temática. Quizás este Seminario, realizado en el inigualable marco de las aulas de la antigua Universidad de Salamanca, sea el paso más firme para avanzar en esta dirección.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Rafael DELGADO ESCOLAR, *La fe profesada y anunciada en el Magisterio de Pablo VI. Del “Año de la fe” a los “tiempos nuevos de evangelización”*. Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (Colección dissertationes theologicae), 2013, 23 x 17 cm, 727pp., ISBN: 978-84-15027-43-3.

La tesis doctoral del profesor del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, D. Rafael Delgado Escolar, *La fe profesada y anunciada en el Magisterio de Pablo VI. Del “Año de la fe” a los “tiempos nuevos de evangelización”* es un recorrido extraordinario, y muy necesario, por el Magisterio del venerable Papa Pablo VI, el Papa del postconcilio, donde se incide en un aspecto fundamental: la profesión y el anuncio de la fe. A lo largo de la obra vamos descubriendo la profunda influencia de las intuiciones teológicas y pastorales de Pablo VI y van resonando en nuestros oídos términos de enorme actualidad en la vida de la Iglesia, como “nueva evangelización” o “civilización del amor”.

El libro se divide en dos grandes apartados que coinciden con las dos grandes etapas del Pontificado de Pablo VI: la fe profesada (primera parte), que tiene como referencias el *Año de la fe* y la *Solemne Profesión de fe de Pablo VI* (1967); y la fe anunciada (segunda parte), donde destaca un profundo análisis de la Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii nuntiandi*. Como afirma el autor, “la fe profesada y la fe anunciada, en su mutua implicación, constituyen su dinamismo y tejen la naturaleza íntima de la Iglesia (...) para emprender una nueva fase de evangelización”. De ahí que “el objetivo de esta investigación (...) es mostrar cómo en la renovación eclesial emprendida por el Papa Pablo VI se evidencia la estructura de la transmisión de la fe como corazón de la misión de la Iglesia”.

Como frutos del pontificado de Pablo VI el autor quiere destacar, en primer lugar, la hermenéutica de continuidad y no de ruptura del Concilio Vaticano II, en segundo lugar, que la Iglesia está fundada en la fe, único principio de renovación de la vida

cristiana y, por último, el comienzo de una nueva etapa evangelizadora o “nueva evangelización”.

En las conclusiones aparecen recogidas propuestas plenamente válidas en el momento actual de “nueva evangelización” en que nos hallamos. Las propuestas van surgiendo a lo largo de diez conclusiones, entre las cuales queremos destacar algunas, como la necesidad de una catequesis renovada sobre la fe, destacando cinco claves: la estructura dialógica de la fe, su cristocentrismo, apostolicidad y eclesialidad, sin olvidar que la fe es para el hombre. No podemos obviar la llamada insistente de Pablo VI al diálogo con la sociedad y la cultura contemporáneas. El *Año de la fe* sugiere ahondar en la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma, a plantear la necesaria reforma de la Iglesia y la necesidad del diálogo ecuménico y con el mundo. La Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* constituye por sí misma un programa válido para la nueva evangelización, que tiene como cumbre el surgimiento de la civilización del amor. No podemos olvidar, por último, que la fe profesada y la fe celebrada van de la mano, por eso es necesario un cuidado y un impulso de la Liturgia.

Para elaborar esta aportación imprescindible para conocer el magisterio “evangelizador” de Pablo VI, el autor ha analizado en particular las Audiencias Generales de los miércoles en la sede vaticana, especialmente las catequesis del *Año de la fe*, de donde nace el famoso *Credo del Pueblo de Dios* (1967). También fija su atención en las exhortaciones apostólicas fruto de los Sínodos de los Obispos: *Petrum et Paulum* (22 de febrero de 1967), *Quinque iam anni* (8 de diciembre de 1970) y *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), sin olvidar la Carta encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964). Las fuentes principales para investigar los documentos han sido las *Actas de la Sede Apostólica* y *L'Osservatore Romano*.

Ramón Piñero Mariño

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Riccardo CAMPA, *Las filosofías de la crisis. Epicureismo y estoicismo*, Madrid – Porto, Sinderesis (Ensayos, 1), 2014, 20 x 13 cm, 105 pp., ISBN: 978-84-16262-00-7.

Este breve trabajo del conocido y prolífico pensador italiano Riccardo Campa, realiza una reflexión sobre nuestra situación intelectual en crisis y la iluminación sobre nuestra posición epocal que tanto el epicureísmo como el estoicismo pueden aportar, en cuanto ambas proporcionan un sentido intimista del hombre volcado sobre sí en la necesaria actividad de buscar su lugar en el mundo. El ideal del sabio griego no propone la figura del científico aislado y separado del mundo, sino de quien interpone una distancia entre las necesidades –o todo aquello que se impone al individuo con la adjectivación de lo necesario– y la autodeterminación libre de cada uno, o en otras palabras: “seguir las leyes de la naturaleza y contextualmente dominar sus efectos” (Campa, 30). De ahí que el sabio no sólo es el que tiene un conocimiento y dominio teórico de

lo conocido, sino fundamentalmente quien ejerce un dominio sobre el propio comportamiento y deseo de manera que salvguarde “el pensamiento y la *cogitatio* sobre las cosas, antes de confiarse, perturbado [...] al evento y a las circunstancias” (Campa, 15).

Este señorío sobre las circunstancias, que Campa denomina *discreción*, parece enfrentarse al flujo de estímulos e informaciones que sacan al sujeto fuera de sí, en un movimiento centrífugo movido por el deseo. De ahí la actualidad de una propuesta que parta del estoicismo entronando al sabio que tiene como meta “la autarquía, considerada como dominio de sí mismo” (Campa, 27), y la búsqueda de la felicidad, a saber, la finalidad de la vida, “considerada como vida buena, prosperidad” (Campa, 29).

Desgranando los elementos estoicos y epicúreos presentes en varios de los hitos históricos del pensamiento occidental, el autor refuerza el ideal del sabio como *dueño de sí* en la doble dirección del autoconocimiento necesario para encarar libremente el futuro, y la capacidad de comprender el entorno que le rodea para desasirse de su necesitarismo (de espacio, tiempo y leyes) en una referencia marcada por la libre determinación (Campa, 55) manifestada a través de la racionalidad.

Una obra de gran originalidad que de una manera dinámica va desgranando las tesis de los antiguos griegos conectándolas, al tiempo, con algunos de sus más señalados continuadores, animando a ejercer de filósofos, o sabios, para afrontar el ejercicio de comprensión o, fenomenológicamente, de hacerse cargo, del la situación que nos ocupa.

M^a Idoya Zorroza

Laura E. CORSO DE ESTRADA – M^a Jesús SOTO-BRUNA – M^a Idoya ZORROZA (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Pamplona, Eunsa (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 142), 2013, 24 x 17 cm., 487 pp., ISBN: 978-84-313-2937-2.

Analizando el pensamiento moral a finales del siglo XX, la carta encíclica *Veritatis Spondor* (del 6 de agosto de 1993) ponía en valor la necesidad de la ley natural con el fin de encontrar el equilibrio y solucionar “el presunto conflicto entre la libertad y la ley” (n. 46), para lo que era necesario una valoración de la misma ante “las *objeciones de fisicismo y naturalismo* contra la concepción tradicional *de la ley natural*” (47). Más allá de una doctrina de pensamiento concreta, la Iglesia ha manifestado la necesidad de una valoración positiva de una concepción jurnaturalista metafísica, ontológica y moral, que tiene como base el propio fundamento teológico de la fe católica del orden de la creación y la encarnación en la que se establece el equilibrio entre lo trascendente y lo inmanente, lo natural y lo sobrenatural, más allá de cualquier consideración filosófica concreta, y, a la vez, alimentando la interpretación de la razón a la luz de las diferentes soluciones filosóficas y teológicas. En este sentido, una reflexión sobre la construcción de la doctrina jurnaturalista en el occidente (cristiano) debe tener en cuenta las diferentes concepciones de la ley natural y las diversas filosofías (y teologías) construidas, porque la pluralidad de respuestas a dicha noción no ha afectado la

verdad cristiana de la ley natural, sino que ha mostrado la encarnación de una verdad en el espacio y en el tiempo y la construcción histórica de los conceptos del pensamiento a través de las relaciones y asimilaciones culturales y los debates internos: los teológicos entre diversas formas de entender el sentido y el significado de la ley natural y los filosóficos sobre el alcance y pertinencia de la misma.

Reflexionar sobre la ley natural tiene un mérito no siempre reconocido al albur de cierta interpretación reductiva del pensamiento jurídico absorto en su quehacer reflexivo-práctico, olvidando a veces su propio fundamento racional, y dejando de lado que el jusnaturalismo tiene el mérito, como señala Alain Sériaux, de poner sobre el tapete cuestiones filosóficas que por el hecho de ser tradicionales no dejan de ser centrales, situándose en el corazón de las reflexiones dialécticas e incluso posmodernas (“Loi naturelle, droit naturel, droit positif”, en *Raisons politiques* 4 (2001), 152-153). Reflexionar sobre la ley natural no solo es una cuestión de teología escolástica o de pensamiento tradicionalista, sino que afecta al corazón mismo de la doctrina jurídica y de los principios filosóficos que la sustentan. Así el jurista francés afirma que “Dans la foulée, les doctrines jusnaturalistes devront savoir montrer qu’elles sont susceptibles de rendre aux droits positifs d’ineestimables services. Le plus discret, mais aussi, sans doute, l’un des plus fructueux, est d’ordre épistémologique. Lire ou dire le droit positif requiert un savoir-faire peu banal, auquel convient particulièrement bien la méthode jusnaturaliste qui sait à la fois maîtriser les principes (l’abstrait), dégager le sens du « cas » (le concret) et assurer la meilleure osmose entre ces deux pôles du savoir. Nous sommes ici au cœur d’une saine mentalité juridique. Cette méthode conduit tôt ou tard à restituer leur plénitude de sens à ces principes anciens et vénérables, qui forment le socle traditionnel de tout ordre juridique qui se respecte. Elle n’empêche nullement l’innovation. En prolongeant judicieusement le passé, elle garantit au contraire sa perpétuation. Les mots dont elle use, enfin, collent puissamment au réel. L’authentique discours jusnaturaliste n’est pas dogmatique, ses lieux communs sont ceux du bon sens, d’une sagesse, dirait-on, presque populaire, qui n’exclut pas la profondeur” (153).

Desde esta perspectiva de construcción de la reflexión sobre la ley natural se sitúa el libro que presentamos, que pretende ser una aportación desde el punto de vista histórico, en un periodo fundamental en la construcción del pensamiento occidental, que ayude a comprender mejor la etiología ontológica y metafísica de la doctrina de la ley natural y las bases de las doctrinas jurídicas presentes en el debate posterior. Y para ello las editoras consideran –*Presentación: estudio histórico sobre la ley natural en el medioevo latino y la escolástica iberoamericana* (pp. 11-17)– la riqueza de la “reconstrucción histórico-sistemática del concepto de ley natural” donde “subyace una especulación metafísica según la cual los conceptos humanos son alcanzados tras un arduo esfuerzo intelectual, a la vez que el proceso cognoscitivo se inicia en su contacto con el mundo sensible: solamente desde este presupuesto puede comprenderse la conjunción entre naturaleza y finalidad que compone la temática asociada al tratamiento realista de la ley natural” (11).

La obra consta de 33 capítulos. Estos se van exponiendo en orden cronológico-temático, excepto los tres últimos agrupados en un bloque titulado perspectiva interdisciplinar. Termina la obra con un índice de autores. Tras el primer capítulo introductorio, los dos primeros capítulos se centran en dos de las fuentes principales del desarrollo

conceptual filosófico del concepto de ley natural: Aristóteles y Cicerón. El profesor de la Universidad de Navarra, Alejandro G. Vigo, sitúa la cuestión de la ley natural en sus propias fuentes filosóficas escribiendo “Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles. Apuntes para una reconstrucción sistemática” (pp. 19-41). En el estudio se pretende presentar algunas notas sobre el concepto aristotélico de naturaleza y su conexión con la noción de finalidad con el fin de poder establecer algunos signos de su diferencia con las interpretaciones aristotélicas posteriores, especialmente las de la Antigüedad tardía y la Edad Media con una “inflexión cosmológica más marcada” (p. 20). Se centra después el autor en la perspectiva de la filosofía práctica y su vinculación con la normatividad. Le sigue el trabajo de Carmen Castillo, quien como dice el título “La ley natural en el diálogo *De legibus* de Cicerón (selección de textos)” (pp. 43-51), introduce brevemente y presenta unos textos del tratado ciceroniano: Ley y derecho (18-19), La naturaleza humana (22; 24-25), Unidad del género humano (29-34) y No todas las leyes son justas (42-43).

Presentadas las fuentes principales del pensamiento filosófico sobre la ley natural iniciamos un grupo de ensayos centrados en la baja Edad Media. La profesora de la Universidad de Navarra, M^a Jesús Soto-Bruna, especialista en el pensamiento de Domingo Gundisalvo presenta su trabajo “Naturaleza y casualidad en Dominicus Gundissalinus” (pp. 53-64). El arcediano de Cuéllar no escribió un tratado sobre la ley natural, pero la autora muestra como en su *De divisione philosophiae* se elabora una “noción de la naturaleza” conforme a los presupuestos del siglo XII (p. 53), es decir teniendo en cuenta los elementos neoplatónicos (del ámbito cristiano y musulmán). Junto a los elementos neoplatónicos, no hemos de desdeñar la importancia capital en la construcción del pensamiento cristiano occidental de las fuentes helenísticas transmitidas por los autores de la época romana como Cicerón y Séneca. Elementos que iluminan la labor universitaria desde el inicio irradiándose desde la concepción natural como fundamento del pensar práctico. Estos elementos se señalan en el trabajo de la investigadora de CONICET y profesora de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Laura E. Corso de Estrada en “Lo natural y *conservatio sui*. Tradiciones helenísticas en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller” (pp. 65-74). Relación entre naturaleza y moral que es profundizada en el trabajo de Daniel Contreras Ríos y José Antonio Poblete Laval (Universidad de los Andes) en “Ley natural y actos intrínsecamente malos: comentario de San Alberto Magno a *Ética a Nicómaco* (II 6, 1107^a9-26)”.

Con el estudio “La ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino” (pp. 87-111), del profesor de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Juan José Herrera, se inicia una serie de trabajos que tienen como objetivo la explicación de diversos elementos conceptuales sobre la ley natural en el doctor Angélico, sin duda un elemento capital en la teoría jusnaturalista medieval. Tras este artículo de naturaleza descriptiva a partir del *De lege*, le siguen estudios más concretos que se centran bien en las relaciones de participación entre la ley natural y la ley eterna –“Consideraciones sobre la ley natural como *participatio legis aeternae*” (pp. 113-122) de Eduardo José Rosaz–, bien en la racionalidad discursiva de la ley natural en ley práctica aplicada por el hombre según Tomás de Aquino –“¿Instrucciones para afinar un piano? Sobre ley natural y elecciones racionales en Tomás de Aquino” (pp. 123-133) de Ignacio Anchepe (Universidad de Buenos Aires)–, bien en la actualidad de la ley natural en tiempos de

pensamiento posmoderno, posmetafísico y relativista –“¿Es actual la concepción de la ley natural de Tomás de Aquino?” (pp. 135-156), de Daniel Alejandro Herrera (Pontificia Universidad Católica Argentina)–.

Contrapunto al pensamiento de Tomás de Aquino, Gloria Silvana Elías (Universidad Nacional de Jujuy – CONICET) presenta somera y descriptivamente el tema “La ley natural y su relación con la *omnipotencia Dei* en Duns Escoto” (pp. 157-170). Por su parte, “Metafísica, racionalidad y ley natural en el pensamiento medieval” (pp. 171-181) de Silvana Filippi (Universidad Nacional de Rosario – CONICET) es un estudio generalista sobre el tema que intenta poner en valor la fundamentación metafísica de la ley natural y en ella de los derechos. Y el profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile Raúl Madrid presenta en “Ley natural, verdad y libertad de enseñanza en la universidad medieval” (pp. 183-200), un estudio sobre la libertad de cátedra en la enseñanza medieval que sigue muy de cerca el trabajo sobre la universidad europea realizada por Walter Rüegg, de modo que hasta se traiciona el título dedicándole a la universidad medieval el mismo espacio o menor que a la moderna y contemporánea. Lo que no impide el interés del trabajo.

A continuación señalamos dos trabajos que se centran en la filosofía política. El primero titulado “Naturaleza y teoría política en la baja Edad Media” (pp. 201-217), escrito por el profesor Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires) repasa las posiciones de Tomás de Aquino, Juan Quidort de París y Marsilio de Padua para concluir que el aristotelismo político de estos significativos autores existen “evidentes sustituciones de un modelo causal finalista por un modelo que privilegia la causalidad eficiente” (p. 217) y que apunta a soluciones mecanicistas de la época moderna. Sobre uno de esos autores trata el estudio “Dicotomía o derivación en la explicación del origen del reino. La presencia del derecho natural en el tratado *De regia potestate et papali* de Juan de París” (pp. 219-231) de Jazmín Ferreiro colega del anterior (Universidad de Buenos Aires).

De la escolástica medieval se salta a un grupo de trabajos ubicados en la frontera espacial de la Segunda Escolástica y la reflexión jurídica en torno a la Escuela de Salamanca y el descubrimiento de las nuevas realidades del Nuevo Mundo. Lo inaugura el profesor Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México) con “Justicia y derecho natural en Bartolomé de Las Casas” (pp. 233-242), en el que desde la polémica novohispana intenta ver el equilibrio intelectual que de Las Casas mantiene entre las influencias humanistas y la teología escolástica salmantina con sus propias elaboraciones respecto a la interpretación de la ley natural aristotélica recibida de la teorización tomista desde su realidad lo que le convierte, según Beuchot, en modelo de la filosofía latinoamericana, es decir, en “reflexionar sobre los problemas reales que se presentan en nuestro contexto, buscando sobre todo los que afectan las relaciones ética y políticas de las personas” (p. 242). El problema de la teología la filosofía práctica del derecho natural afecta a la realidad de la libertad humana y el fundamento de sus derechos, entre ellos los religiosos, de ello trata el profesor Rafael Cúnsulo (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino) en “¿Siervos por naturaleza o libres desde el origen? Libertad y derechos humanos” (pp. 243-251). Mientras, Joaquín García-Huidobro (Universidad de los Andes) retoma la otra cara –si es que se puede realizar tal afirmación– de la polémica novohispana tratando “Aristóteles y los destinos de Hispanoamé-

rica: la intervención de Juan Ginés de Sepúlveda en las «Polémicas de Indias» (pp. 253-264), donde analiza los elementos aristotélicos y la falta de ellos y del elemento que el profesor Beuchot había señalado en Las Casas: un conocimiento del contexto real de la polémica. La base aristotélica de las reflexiones desde el tamiz de Tomás de Aquino tienen como protagonista en esa época a Francisco de Vitoria. Por ello es muy pertinente el trabajo de M^a Idoia Zorroza de la Universidad de Navarra sobre “La ley natural en el pensamiento de Francisco de Vitoria” (pp. 265-284), en que realiza, por una parte, una descripción de su pensamiento sobre la Ley natural y, por otra parte, también, una valoración sobre la originalidad de su pensamiento. Junto a Vitoria otros trabajos eminentemente expositivos recuerdan las posiciones de diversos maestros salmantinos, como es el caso de los escritos por el profesor Sebastián Contreras de la Universidad de los Andes que lleva por título “La determinación del derecho natural en Mancio de Corpus Christi O.P.” (pp. 285-302), por la profesora María Inés Soissa de la Universidad Santo Tomás, titulado “Comentarios de fray Luis de León sobre el Tratado de la ley natural de Santo Tomás” (pp. 303-307) y el del chileno Julio Schöting sobre “Suárez: teología y ley” (pp. 309-324).

Los siguientes capítulos tratan de las fronteras intelectuales y espaciales de la filosofía escolástica barroca. Bien sobre la fundamentación del *jusnaturalismo* moderno en diálogo con la doctrina tomista –“La racionalidad divina presente en la naturaleza: Tomás de Aquino y Grocio. Algunas notas sobre el *etiamsi daremus Deum non esse* en el pensamiento de Grocio” (pp. 325-350) de Josefina Basombrio Agote (Pontificia Universidad Católica Argentina – Universidad Austral)–; bien sobre la lectura, otra vez descriptiva y no sistemática, de la literatura del barroco (y moderna) sobre la ley natural –“La naturalidad de la ley natural en los escritos cervantinos” (pp. 341-360), por Horacio Rodríguez-Penelas (Pontificia Universidad Católica Argentina)–; bien sobre la frontera cultural y geográfica en la extensión de la fe hacia Oriente y el choque de los sistemas de pensamiento que suponen la filosofía escolástica y la filosofía oriental –“Concepciones de la ley natural medievales en occidente y oriente: de la escolástica ibérica de los jesuitas al pensamiento del feudalismo japonés” (pp. 361-385), de Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto); bien sobre la frontera espacial y temporal de la escolástica tardía (s. XVIII) en Argentina: Anastasio Mariano Suárez, Fernando Braco y el tratado anónimo sobre las leyes –“La ley natural en la escolástica hispanoamericana tardía. Tres testimonios del Río de la Plata” (pp. 387-407), por Celina Lértora Mendoza (CONICET – Universidad del Salvador)–.

Con el último estudio entroncan los siguientes situados ya en el plano de la modernidad y de la contemporaneidad. El primero de los trabajos es el de la profesora de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Dulce María Santiago titulado “La ley natural y su aplicación a la realidad hispanoamericana en Domingo Muriel” (pp. 409-415), donde narra el esfuerzo de diálogo del pensador jesuita para ajustar la ley natural a la realidad de Hispanoamérica. De forma más general que particular y en una sabia lectura moderna de la escolástica barroca en diálogo –y en continuación con la temática anterior–, el profesor de la misma universidad, Francisco Leocata diserta sobre “La transformación del concepto de ley natural durante la ilustración en España e Hispanoamérica” (pp. 417-431). Relaciones de diálogo y de influencia que se analizan en la figura del autor venezolano Francisco de Miranda en el trabajo “Influencia de la

escolástica española en Francisco de Miranda, el Precursor” (pp. 433-443), escrito por Sandra Brandi de Portorrico, también de la misma universidad bonaerense. Damos un salto al siglo XX para realizar una lectura de la reactualización del pensamiento clásico desde el humanismo escolástico que realizó Leonardo Polo en “Proyecciones en el pensamiento de Leonardo Polo del concepto de *humanitas* de Marco Tulio Cicerón” (pp. 445-454), que nos ofrece desde la Universidad Austral Julio Assirio. Con este trabajo termina la sección principal que es eminentemente histórica y le siguen un conjunto de tres trabajos bajo una “Perspectiva interdisciplinar”.

Estos trabajos atienden a lecturas nacidas de la filosofía práctica y el derecho: moral, economía y derecho: “La ley natural y su lugar en las relaciones entre bioética y derecho” (pp. 457-470) de Jorge Nicolás Lafferriere; “Ley natural y ley del fomes en la relación físico contribuyente” (pp. 471-477), por Juan Eduardo Leonetti; y, finalmente, “Consenso y tributo en Suárez” (pp. 479-487) escrito por Félix Adolfo Lamas. Los tres autores son profesores de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina)

Como mencionamos finaliza la obra con un índice de autores, o de “casi todos los autores”, pues falta alguno (Mauricio Beuchot), pero sobre todo termina con la sensación de que toda una tradición conceptual tan rica y penetrada en la cultura occidental ha de ser más conocida, transmitida, pensada y actualizada. El esfuerzo realizado de composición y de lectura vale la pena, como se justifica la colaboración realizada institucional y la labor editorial para reflejar el resultado de un buen proyecto de investigación. Y es que el libro es el resultado de diversas acciones de investigación capitalizadas en el desarrollo de un Proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad de España (FFI2011-28729) y en el que han intervenido la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina y la Línea Especial de Pensamiento clásico español de la Universidad de Navarra. Enhorabuena a las instituciones impulsadoras del proyecto editorial y las editoras del libro, las profesoras Laura E. Corso de Estrada, M^a Jesús Soto-Bruna y M^a Idoya Zorroza por brindar al estudioso de la filosofía un libro tan sugerente.

Manuel Lázaro Pulido

Francisco LEÓN FLORIDO, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Madrid, Escolar y Mayo Editores (Colección de Análisis y Crítica), 2012, 23 x 15,5 cm., 405 pp., ISBN: 978-84-940357-4-6.

Es habitual en la literatura académica y docente la existencia de manuales y libros generalistas sobre las diversas áreas docentes. Dentro del área de la historia de la filosofía existe un buen número de libros que abordan bien toda la historia de la filosofía en general, bien etapas concretas de la misma. A veces se trata de historias de la filosofía que tratan diversas tradiciones, escuelas o culturas filosóficas. El profesional de la docencia o el alumno pueden así a la hora de estudiar o introducirse en un periodo de la historia de la filosofía utilizar una parte de la obra general –con frecuencia dividida en volúmenes– o acudir a una obra que trate un periodo determinado (antiguo, medieval, moderno, contemporáneo). El libro que presentamos se ciñe a un periodo concreto:

antiguo y medieval, bajo el nombre de Pensamiento clásico y medieval. El título se circunscribe a la docencia del autor en la titulación de Historia de la Universidad Complutense de Madrid –Historia del Pensamiento I (clásico y medieval)– y explica la estructura formal y material del libro. En este sentido la apuesta lectora es arriesgada, pues a los alumnos de filosofía les puede saber a poco, pero a los lectores que quieran tener una introducción a esta etapa desde las humanidades pueden satisfacerle.

El libro se divide en dos partes: Pensamiento Clásico (pp. 7-165) y Pensamiento Medieval (167-364). En ambas partes se va desgranando las diversas temáticas desde una perspectiva pedagógica. En la primer parte se tratan en siete capítulos los siguientes temas: Los comienzos de la filosofía griega. Los presocráticos. Los sofistas y Sócrates. La filosofía de Platón. La filosofía de Aristóteles. Las escuelas helenísticas. La filosofía en Roma. El neoplatonismo. La segunda parte dedicada al pensamiento medieval se divide en diez capítulos los que van del 8 al 17: La noción de filosofía en la Edad Media. La filosofía cristiana. De los comienzos a la Patrística. San Agustín. La filosofía en la Alta Edad Media (siglos V-X). De las escuelas dialécticas a San Anselmo (siglos XI-XII). Las filosofías árabe y judía. Filosofía y teología en el siglo XIII. Filosofía y teología en el siglo XIII. La síntesis escolástica de Tomás de Aquino. La escolástica crítica del siglo XIV. Filosofía y ciencia al final de la Edad Media.

Como se puede comprobar leyendo los diversos capítulos la motivación pedagógica es predominante. Por ello el libro carece de notas a pie de página, lo que entorpecería la comprensión lectora para el lector neófito, siendo las fuentes citadas en el texto entre paréntesis. Al final de cada capítulo se presenta una biografía útil, suficiente, y leída, es decir, se nota que el autor ha tenido presente en la elaboración de cada capítulo los libros citados que conoce bien, lo que es de agradecer. Otro elemento pedagógico es que al final de cada capítulo hay una selección simple pero bien seleccionada de textos, que curiosamente no aparece en el índice.

El autor conoce bien la síntesis de la historia de la filosofía y su experiencia docente de Enseñanza Secundaria primero –llegando a ser catedrático de instituto– y universitaria después –es actualmente profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid– juegan muy a su favor en esta obra. También se nota un empeño en la continuidad de la historia del pensamiento en sus características especiales –espaciales y temporales– desde una buena construcción de la problemática *ad intra* del desarrollo del pensamiento occidental, brillando más en la parte dedicada a la Edad Media que la dedicada a la época clásica. En esta segunda parte puede liberarse más de los tópicos historiográficos en los que debe incurrir debido al carácter didáctico de la obra. Es ahí, especialmente en lo referente a su especialidad, la cuestión de la fe y la razón en la Edad Media donde puede atisbarse, al menos levemente, el intento señalado en la contraportada del libro como reclamo de que la obra constituye un “nuevo modelo de geopolítica cultural”. No creo que se llegue a tanto, porque tampoco estoy convencido que se deba llegar, al menos en los términos de una especie de “complejo cultural” de Europa. Pero sí que el libro señala, sin caer el autor en ningún complejo, es en la mediación imprescindible de la época medieval y de la cultura cristiana allí vivida, como moduladora necesaria para el diálogo fecundo con el mundo antiguo (clásico) en sus lecturas religiosas (árabe y judía) –con sus recepciones y rupturas– que supuso

el origen del pensamiento occidental tal y como nosotros lo conocemos, analizamos, admiramos y criticamos.

Manuel Lázaro Pulido

Juan Francisco DOMÍNGUEZ, *Arias Montano y sus Maestros*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2013, 21 x 15 , 214pp., ISBN 978-84-7882-781-1

El libro que nos presenta Juan Francisco Domínguez constituye –sin que probablemente esta haya sido la intención del autor– un verdadero homenaje a nuestros maestros y profesores, ya que dentro del espectro de estudios que engloban una obra como *Arias Montano y sus maestros* suele ser habitual el análisis del propio protagonista o de su influencia posterior y no tanto la forma en que la figura en cuestión se va configurando con el tiempo.

El libro ocupa un total de 214 páginas distribuidas en ocho apartados: preámbulo, maestros no universitarios, Universidad de Sevilla, Universidad de Alcalá, otros maestros, consideraciones finales, bibliografía y apéndices. Se incluye además un índice onomástico. En el preámbulo, el autor expone algunas cuestiones metodológicas que han condicionado la elaboración la obra, tales como la escasa investigación existente en torno a la influencia que ejercieron sobre Montano sus maestros, la distinción entre la relación profesor-alumno y maestro-discípulo, las fuentes trabajadas, etc...

El grueso de la obra –constituido por los cuatro puntos siguientes al preámbulo– se ocupa del discurrir académico del humanista frexnense hasta la consecución por parte del extremeño tanto de los grados de Artes y Teología como de los conocimientos en medicina y de la pericia que alcanzó como lingüista en general y orientalista en particular. La estructura interna de estos bloques –de los cuales el más largo es el dedicado a la estancia de Montano en la Universidad de Alcalá– consiste en una presentación académica del maestro correspondiente seguida del estudio de la influencia del mismo sobre Arias Montano. En determinadas ocasiones Juan Francisco Domínguez se adentra con una llamativa profundidad en la primera parte de este discurrir metodológico, a pesar de lo cual las transiciones cronológicas y conceptuales están muy logradas. El autor hace además hincapié en que la influencia de la que se habla en la obra no siempre es de tipo académica sino que muchas veces se hace referencia a una relación de carácter más personal que trasciende la meramente docente.

En las consideraciones finales, se insiste en el estado precario de las investigaciones al respecto y se resalta la reciprocidad en la relación discípulo-maestros. Arias Montano facilitó muchas veces a sus maestros la publicación de sus obras por parte del impresor flamenco Plantino. A cambio el extremeño recibió, entre otras cosas, el apoyo necesario para defender la Biblia Regia frente a los envites del helenista León de Castro y del obispo Guillermo Lindano. En este apartado, Juan Francisco Domínguez hace también referencia a que la instrucción y el cultivo de las dotes de Arias Montano no solo le venían dados por las insistencia de sus maestros, sino también por la lectura de una copiosa bibliografía de la que da cuenta el propio humanista en los repertorios que el mismo elaboró (1548 y 1553) y que se han conservado hasta nuestros días.

La bibliografía es bastante amplia y permite al lector una profunda ampliación sobre la figura de Arias Montano y sus contemporáneos. En efecto, *Arias Montano y sus maestros* constituye un texto asequible tanto para los que se adentran por primera vez en el estudio del humanismo del XVI como para los que pretenden profundizar en terrenos como el del sistema educativo universitario de la época. En este sentido, el autor va dando en el transcurso de la exposición pinceladas que hacen que el no iniciado en el ámbito de la enseñanza superior del momento pueda reconstruir a grandes rasgos la estructura de la misma. Sin embargo, se echa en falta a este respecto una pequeña introducción sistematizada que ayude al lector a discurrir por los capítulos principales, que son precisamente los que se ocupan de la vida académica universitaria de Montano. A continuación de la bibliografía, encontramos los apéndices: un cuadro sinóptico que resume el contenido expuesto, un cuadro en el que se sintetizan las fechas y los lugares en que Arias Montano alcanzó los diferentes grados de Artes y Teología y una nómina con el nombre de algunos maestros y el título de sus obras. El libro culmina con el índice onomástico.

Del lenguaje utilizado por Juan Francisco Domínguez, podemos decir que se caracteriza por ser asequible y fluido, de tipo estándar, lo que garantiza una exposición didáctica y clara si bien en ocasiones trabada por lo prolífico de las fechas, lo cual no supone ningún obstáculo para reconocer merecidamente no solo la esforzada labor de Juan Francisco Domínguez a la hora de adentrarse en un terreno poco investigado, sino también el excelente resultado obtenido.

José Félix Álvarez

Leonardo POLO, *Why a Transcendental Anthropology?*, South Bend (IN), Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2014, xx+57 págs., ISBN: 978-0-9912568-1-5

Con la presente obra, la traducción inglesa del último capítulo de *Presente y futuro de hombre* (Rialp, Madrid, 1993; 2012), precedida por una breve Introducción, el Leonardo Polo Institute of Philosophy Press comienza la tarea de difundir el sólido y original pensamiento del filósofo español Leonardo Polo (1926-2013) en una de sus propuestas centrales: la antropología trascendental. En las escasas páginas del texto se presenta lo nuclear de la filosofía de Polo: la defensa del carácter *posesivo* del conocer humano ejercido principalmente mediante operaciones inmanentes, pero no limitado a ellas, el valor de los actos y hábitos cognoscitivos (jerárquicamente ordenados) para manifestar y superar el imperio de la presencia del objeto (dado en la operación inmanente), única vía posible para llegar a comprender y captar la esencia y ser de la realidad extramental y de la misma realidad personal, así como la diferencia entre esos dos niveles.

La propuesta de Polo en antropología comienza por mostrar la insuficiencia en el intento de abordar a la persona desde el nivel metafísico (en particular, por cuanto los trascendentales metafísicos llegan al ser como principio y fundamento) dejando fuera un método cognoscitivo que nos permita captar, por ejemplo, la libertad, sin reducirla al ámbito de lo categorial, sino planteada en un ámbito de trascendentalidad diferenciado:

“this is insufficient for freedom. Freedom must be placed on the transcendental level; but it cannot be understood from principal being” (Polo, 2), un trascendental específicamente antropológico que cumpla la intención no lograda de la filosofía moderna, justamente prosiguiendo la aristotélico-tomista al aportar éstas intuiciones que permiten la definitiva ampliación de la metafísica en la antropología trascendental.

La afirmación básica de esta antropología es la posición de la persona como un ser que *co-existe* (con el mundo, con los otros e incluso con el Otro), en la medida en que es *más que ser al ser-con*, co-existir (Polo, 9). Sólo de este modo puede afrontarse el estudio del *ser personal*.

Dicho ser personal, que –según se ha afirmado– no se reduce al fundamento o principio –error que empaña la propuesta de Heidegger o Jaspers–, ilumina una nueva forma de fundar: co-existencial. La relación de co-existencia, por ejemplo, supera el hacer por el *dar*, la unicidad por la persona –que incluye un carácter relacional–, el persistir por el existir humano descrito en su carácter de *además* (es decir, no agotado en el pensar, sin término, que da de sí: “the way to access human *esse*”; Polo, 47).

Desde este foro quiero felicitar a los responsables de esta primera traducción (Greg Chafuen, Roderrick Esclada y Alberto I. Vargas) por la valentía en repensar y traducir al inglés este trabajo maduro del profesor y maestro Leonardo Polo, recientemente fallecido, que durante tantos años fue apuntalando con su pensamiento a tantos alumnos y profesores que le escuchaban en Pamplona, Barcelona, México, Lima, Piura, Bogotá, entre otros lugares. Confío que su labor permita la difusión y mejor conocimiento de este profundo autor.

M^a Idoia Zorroza

TEOLOGÍA

Pedro CANISIO, *Doctrina cristiana*, Edición crítica, estudio y notas de las versiones castellanas de Rafael Zafra Molina, Preliminar de Benedicto XVI, Romanyà Valls (Capellades), José J. de Olañeta, Editor –College of the Holy Cross, Studiorum – Universitat de les Illes Balears (Colección Medio Maravédí, Estudios), 2014, 266 pp., 24 x 17 cm., ISBN: 978-84-9716-897-7

San Pedro Canisio, jesuita holandés nacido a comienzos del siglo XVI, obispo de Trento, doctor en Teología, ejerció su oficio pastoral y docente en Baviera, Viena, Praga y Friburgo, afrontando la labor de restaurar la fe católica en los países germánicos –motivo por el que se le considera el Segundo apóstol de Alemania y fue proclamado Doctor de la Iglesia–. Quizás una de sus contribuciones más significativas (además de su edición de obras fundamentales de los Padres de la Iglesia) fue la publicación de varios catecismos (entre 1555 y 1558) –auténtica síntesis doctrinal frente al luteranismo– que tuvieron centenares de ediciones posteriores. La obra catequética de este autor ha sido comparada por Pío XI –por su carácter de *referente* de autores y lectores posteriores–, a la función y papel que cumplió el libro de las *Sentencias* de Pedro Lom-

bardo en Teología (p. 20* de la “Presentación” de R. Zafra). Y fue utilizada dentro de su propia orden para evangelizar y transmitir no sólo las bases de la fe católica, sino también la renovación que consolidaba el Concilio de Trento. No de otro modo, siendo como es una obra fruto del encargo del propio emperador Fernando I, a través de San Ignacio de Loyola.

La presente edición en castellano quiere así suplir la laguna de estudios y ediciones actuales, poniendo a disposición del estudioso del Siglo de Oro español una obra que alimentó y fortaleció la fe de tantas generaciones, en sus tres versiones: la *Suma de doctrina cristiana* (un compendio de las doctrinas de la fe católica según quedaron fijadas por el concilio tridentino), además del *Catecismo breve* y el *Catecismo mínimo* (dirigidos a niños, jóvenes o personas con escasa formación en letras). El texto de Canisio (p. 38*) se convertiría “*de facto*...” en el manual catequético de la Compañía”, presente como un texto clásico en la *Ratio Studiorum* de los jesuitas.

En su esquema y distribución de temas se advierte una dependencia al entorno formativo del fundador de la Compañía (motivo por el que su estructura resulta común con los catecismos redactados por San Francisco Javier y el propio San Ignacio de Loyola, como señala el editor –pp. 40* ss.–), bien documentada por el editor y autor del Estudio introductorio. Su estructura se apoya en septenas: 7 artículos de la divinidad, 7 de la humanidad, 3 mandamientos de Dios, 7 referidos al hombre, 7 peticiones en el Padre nuestro, 7 sacramentos, 7 virtudes, 7 vicios, 7 dones del Espíritu Santo, 7 obras de misericordia corporales y otras 7 espirituales, y 3+4 consejos; tiene pues, a su estilo imbuido de humanismo –que no rechaza, sino que se apoya en la escolástica en temas y método–, un gran valor simbólico.

El Estudio que precede a la edición, muestra también con abundante testimonio gráfico, cómo el texto de Canisio fue el instrumento vehicular de toda una imaginería que se apoyaba en la ilustración de libros, las imágenes y representaciones para hacer llegar a los iletrados la esencia de la fe cristiana y que llegó hasta la inspiración de numerosas obras de arte barrocas (este apoyo también sirvió para la conocida “composición de lugar”, elemento central de la espiritualidad y formación ignaciana, p. 61*).

En resumen, estamos ante una obra que proporciona una cuidada edición de los textos de San Canisio, acompañada de un breve pero completo Estudio introductorio; con ella se puede completar el conocimiento de los textos básicos de la formación de los autores del Siglo de Oro y a explicitar su marco de referencias comunes.

M^a Idoya Zorroza

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *La Modernidad sin prejuicios: La religión en la vida pública estadounidense* (3 Volúmenes), Madrid, Delta Publicaciones Universitarias, 2008-2013, Vol. 1 Fundamentos, 235 pp., ISBN: 987-84-92453-26-9; Vol. 2 Normativa, 250 pp., ISBN: 987-84-92453-15-3; Vol. 3 Discursos, 173 pp., ISBN: 978-84-15581-46-8.

Se reseña aquí la trilogía *La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense*, del Dr. Antonio Sánchez-Bayón; profesor experto en Historia

y Filosofía del Derecho, además de en Derecho Comparado y Confesional. Aunque separada en tres volúmenes, estas monografías en realidad se corresponden con un sola obra, completa y redonda. En las mismas palabras del autor, estamos ante una suerte de breviario de cultura político-jurídica estadounidense, donde se estudia el impacto del factor religioso en el devenir de los *Estados Unidos de América* (EE.UU.), y cómo ha influido en su consolidación como potencia mundial. Se abordan así las relaciones Iglesia-Estado (del confesionalismo de las Plantaciones sureñas hasta la separación acomodaticia de la Constitución), el régimen jurídico de libertades (desde la tolerancia colonial hasta el reconocimiento y protección idéntica de la libertad religiosa y la no-discriminación tras la Enmienda Catorce, después de la Guerra Civil), así como la asistencia socio-religiosa (en temas como sanidad, educación, vivienda, trabajo, beneficencia, etc.). Incluso se va más allá, y el autor entra en otras cuestiones donde el factor religioso resulta capital, como ocurre en su geopolítica (e.g. destino manifiesto, choque de civilizaciones, sistema IRFA), o la bioética (e.g. eutanasia, aborto, clonación, criostasis), entre otros. Y es que, como mantiene el mismo autor, resulta esencial atender al impacto de la religión en vida pública –pues en los EE.UU. sigue siendo una esfera social relevante–, no sólo para conocer a los estadounidenses, sino también para saber cómo se relacionan con los demás pueblos. Su modelo sirve de referencia, bien para copiar, modificar u oponerse, además de afectar –como se ha dicho– a la geopolítica actual.

En este sentido, es de destacar no sólo el conocimiento teórico que demuestra el Dr. Sánchez-Bayón a lo largo de todo su(s) trabajo(s), sino su misma experiencia y conocimiento de campo; gracias a sus estancias como además visitante en las universidades de Harvard, DePaul, Baylor, etc., donde realizara buena parte de la investigación que sustenta esta trilogía (y la precuela *Estado y religión de acuerdo con los EE.UU.*, publicada en EAE, 2012). De este modo, adquiere una naturaleza doblemente reforzada la que podría considerar como idea central del estudio, esto es, la consideración de que buena parte de la condición hegemónica de los EE.UU., es decir, su consolidación como potencia mundial, procede de una equilibrada interacción, según la cual, el Estado garantiza la no-oficialidad religiosa, a la vez que favorece el ejercicio religioso, y con él, el desarrollo de la autonomía de la voluntad ciudadana –luego, fortaleciéndose el resto de libertades públicas, como la de reunión, asociación, expresión, etc.). Así, el autor va poco a poco desvelando la idiosincrasia estadounidense (e.g. su identidad, su solidaridad, su código comunicativo, su capital cultural), que se debe fundamentalmente a su prototípico sistema de relaciones equilibradas entre el poder, lo sagrado y la libertad. No sólo se aportan evidencia sociales e institucionales, sino que además se ofrece su confirmación a través del Ordenamiento existente al respecto (esto es, la rama del Derecho denominada *American Civil Church Law*, que se centra en los supuestos más característicos de las interacciones entre la Política, el Derecho y la Religión, en el seno de los EE.UU.)

Desde estas premisas, y en mayor detalle, el primero volumen de esta obra –“Vol. I Fundamentos”–, que ha sido prologado por la Directora del Programa de Estudios Latinoamericanos (LAS) de la Universidad de Baylor (Texas, EE.UU.), la Prof. Dra. Lizbeth Souza-Fuertes, contiene los tres primeros capítulos, con las presentaciones (aclarándose qué es la paradoxología, el pragmatismo y el posjudeocristianismo

estadounidense), el marco teórico (sobre el Estado, la religión y la secularización, y las relaciones Iglesia-Estado), y los anexos sobre la religión civil estadounidense. El segundo volumen se subtitula “Vol. 2 Normativa”, prologado por la Vicedecana de ICADE-UPCO (Madrid, España), la Prof. Dra. Salomé Adroher, recoge los capítulos del 4 al 6, donde se trata el marco jurídico acerca de la emergencia y consolidación de la libertad religiosa (desde las primeras colonias hasta la geopolítica actual), así como los grandes litigios relativos al clero y las iglesias (e.g. mal-praxis, abusos y acosos, lavados de cerebro), sin olvidar el anexo con los principales textos iushistoricistas estadounidenses. En el tercer volumen -“Vol. 3 Discursos”-, prologado en esta ocasión por el Catedrático de la UAM y Subdirector Gral. Relaciones con la Confesiones, el Prof. Dr. Ricardo García (Cantoblanco, España), se compilan los últimos cuatro capítulos (del 7 al 10), donde expone el marco psicosocial (sobre las relaciones entre las elites de poder y las bases sociales, junto con sus roles, discursos y misiones), así como el marco académicos (rindiéndose cuenta de las diversas disciplinas sobre la materia, e.g. *Church-State Studies*, *American Studies*, *First Amedment Studies*, *Cross-Cultural Studies*), concluyéndose con una serie de reflexiones acerca de la actual legitimidad, validez y eficacia del modelo relacional estadounidense; sin olvidarse los anexos donde se aportan los discursos presidenciales y sus aportaciones al legado nacional.

En suma, estamos ante una trilogía estimulante, llena de argumentos y evidencias, así como de sugerentes comparativas (especialmente, entre EE.UU. y Europa-continental), presentado todo ello en la línea habitual del Prof. Sánchez-Bayón; a saber: con un estilo reflexivo y dialogado con el lector, invitándole a cuestionar su realidad, sorprendiéndole, así como acompañándole en el camino para desmontar falacias. Por todo ello, todo lector interesado en comprender la idiosincrasia de una cultura político-jurídica dominante hoy en día, como es la estadounidense, debe acercarse y adentrarse en este trabajo.

Javier Chinchón Álvarez

Francisco de VITORIA: *De beatitudine / Sobre la felicidad (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5)*, Introducción, edición y traducción de los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v) por Augusto Sarmiento, Pamplona, Eunsa (Colección de Pensamiento medieval y renacentista, 2012), 463 pp., 24 x 17 cm, ISBN: 978-84-313-2869-6

La renovada atención que el pensamiento hispánico pre-moderno está recibiendo por parte de varios frentes (historia de la economía, del derecho, de la teología, de la filosofía, de la historiografía de las Instituciones, etc.) se enfrenta en algunas ocasiones a la dificultad de encontrar las fuentes de aquellos pensadores que más han marcado a generaciones posteriores. En parte así ha ocurrido con el dominico, y fundador junto con Domingo de Soto de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria.

Las proyecciones de la tarea académica e intelectual que propulsó desde la Universidad de Salamanca y el Convento de San Esteban, no sólo se expanden en el espa-

cio (desde los centros y universidades que comienzan a asentarse en tierras americanas a partir de mediados del siglo XVI) sino también en el tiempo (por varias generaciones), y son muchos los escritos en los que puede encontrarse la proyección de esta Escuela (como, exclusivamente en temática de moral económica, ha podido mostrar la publicación de José Barrientos García: *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Eunsa, Pamplona, 2011).

Sin embargo, pese a la abundancia de textos, autores y escritos, muchos de ellos siguen todavía soportados solamente por ediciones de los siglos XVI-XVII, o incluso, en manuscritos académicos de alumnos, dificultando de este modo su acceso al intelectual.

Por ello, la labor retomada del profesor Augusto Sarmiento (proyectada y publicada en un artículo que se remonta al año 1980) de editar los comentarios de Vitoria a la *Prima Secundae* del Aquinate, vienen a completar la labor editorial que inició en la década de los años 30 Vicente Beltrán de Heredia, transcribiendo los comentarios a la *Secunda Secundae*.

En este contexto se sitúa la presente obra. Las cuestiones 1 a 5 de Tomás de Aquino, hilo conductor de las clases que impartió Vitoria entre los años 1533-34. Si bien Vitoria impartió la misma docencia años más tarde, debido al carácter cíclico de los cursos, en los años 1541-42, la debilitada salud del maestro salmantino obligó a que en estos años le sustituyeran con bastante frecuencia, por lo que para conocer el pensamiento vitoriano es más fiable (dentro de las limitaciones de un manuscrito académico tomado en las clases por los alumnos) acudir a los manuscritos de los años 30.

Siguiendo al Aquinate, Vitoria irá abordando durante las cinco cuestiones aquí publicadas: si la vida humana tiene, y cuál puede ser, un fin último; si ese fin es la bienaventuranza; si la esencia de la bienaventuranza es la perfección de la persona o la felicidad; cuáles son los bienes que acompañan a la felicidad perfecta, y por último, cómo llegar a ella. Todas ellas son el preámbulo para el estudio de los actos humanos, las virtudes y los vicios, que ocuparán el resto de las cuestiones de esta parte de la *Summa Theologiae*.

El texto publicado, tras un Estudio Preliminar (pp. 17-64), pone las cinco cuestiones y 40 artículos en que se estructura el texto, en texto enfrentado (latín castellano), y seguido del aparato de citas. Primero figura, por la fiabilidad que da el texto, el manuscrito Ottoboniano 1000 (pp. 66-213); y posteriormente el Vaticano 4630 (pp. 214-452), no incorporado críticamente al anterior debido a que tiene una naturaleza distinta (es un texto extra-académico, y, por tanto, la docencia de Vitoria ha sufrido diversas adiciones que le restan fiabilidad). El libro se cierra con dos valiosos índices de autores y obras citadas, y un índice onomástico.

Esperamos que la edición de las siguientes cuestiones pueda proseguirse y publicarse para que la fundamentación antropológica de las tesis más difundidas y trabajadas del pensamiento de Francisco de Vitoria (especialmente en el ámbito del pensamiento político, social y económico), puedan ser transmitidas con fidelidad, abriendo una nueva perspectiva para el trabajo de investigadores y estudiosos.

M^a Idoya Zorroza

PRESENTACIÓN DE AUTORES

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO (Porto – Portugal, 1983). Profesor Asistente de la Facultad de Teología – Centro Regional de Porto e Investigador Integrado del Centro de Estudios del Pensamiento Portugués (Universidade Católica Portuguesa). Dirección: Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Email: jangelico@porto.ucp.pt

JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO (Azánzazu – Colombia, 1936). Sacerdote redentorista, colombiano. Licenciado en Derecho Canónico y en Teología Dogmática por la Universidad de Comillas (Madrid-España), Doctor en Teología Moral por la Universidad de Letrán (Roma). Es autor de más de 80 libros (español, italiano, portugués) y de más de 300 artículos publicados en revistas europeas y latinoamericanas. Fue profesor en la Academia Alfonsiana (Roma) durante 24 años; actualmente ejerce en la Basílica del Señor de los Milagros, en Buga (Colombia).

JOSÉ CARLOS CARVALHO (Porto – Portugal, 1969), Profesor Auxiliar del Departamento de Teología Bíblica de la Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, miembro da Sociedade Científica de la misma Universidade (2004), Secretario de la Faculdade de Teologia da UCP Porto (2000), miembro de la ABP (Associação Bíblica Portuguesa 2012), miembro do Consejo de Redacción de la revista *Humanística e Teologia* (Porto 2012), miembro del CEPP (2013). Dirección: Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Teléf.: (+351) 226 196 270. E-mail: jcarvalho@porto.ucp.pt

BEATRIZ COMELLA GUTIÉRREZ (Madrid– España, 1958). Profesora Asociada del Departamento de Historia de la Educación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, Madrid). Dirección: c/ Juan del Rosal, 14 28040 Madrid (España). Teléf.: (+34) 91 398 69 10. E-mail: bcomella@edu.uned.es

SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS (Vilar – Cadaval – Portugal, 1970). Assessor do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Ciências Humanas, socio del Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Dirección: Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 – Lisboa. Teléf.: (+351) 217 214 127; Ext:5107. E-mail: sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

AGUSTÍN ECHAVARRÍA (Buenos Aires – Argentina, 1975). Doctor en Filosofía. Profesor Contratado Doctor y Subdirector del Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. Dirección: Campus de la Universidad de Navarra, Edificio de Bibliotecas, 31080, Pamplona (Navarra). Teléf.: (+351) 226 196 270. E-mail: aechavarria@unav.es

- JUAN JOSÉ HERRERA (Santiago del Estero – Argentina, 1970). Doctor en filosofía y licenciado en teología. Profesor de metafísica y teología filosófica en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán, Argentina). Vicerrector de Formación. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre “Metafísicas medievales y diferentes concepciones de Dios”. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Dirección: Calle 9 de Julio 165, T 4000 IHC – San Miguel de Tucumán, República Argentina. Teléf.: (+54) 381 4101 101. E-mail: jjherrera@unsta.edu.ar
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Profesor de Filosofía en el Instituto Teológico de Cáceres (Centro Afiliado, UPSA). Profesor de Filosofía y Pedagogía en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe” (Centro patrocinado, UPSA). Profesor auxiliar convidado de la Facultad de Teología – Centro Regional de Porto e Investigador integrado del Centro de Estudios del Pensamiento Portugués (Universidade Católica Portuguesa). Director del Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Instituto Teológico de Cáceres, Casa de la Iglesia, C/ General Ezponda, 14. 10003 Cáceres, España. Teléf.: (+34) 927 627 338. E-mail: mlazarop@institutocr.com
- ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI (Barcelona, 1954), Profesor de la Facultad de Económicas de la Universidad de Navarra. Director del Grupo de Investigación en Filosofía y Economía (GIFYE, Universidad de Navarra). Dirección: Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Edificio Bibliotecas, Campus Universitario s.n., 31600 Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 42 56 00 ext. 802529. E-mail: anmoreno@unav.es
- M^a JULIANA PEIRÓ PÉREZ (Albacete, 1979). Investigador en Formación de Universidad de Navarra realizando una tesis doctoral en Filosofía sobre la noción metafísica de la creación en Tomás de Aquino. Imparte en la misma universidad clases de Introducción a la Metafísica (2012-14). Investigadora de la Línea Especial de Pensamiento clásico español (2011-). Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra, Edificio Bibliotecas, Campus Universitario s.n., 31600 Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 42 56 00 ext. 802932. E-mail: anmoreno@gmail.com
- RUBÉN A. PERETÓ RIBAS (San Rafael [Mendoza] – República de Argentina, 1966). Profesor Titular de Filosofía, Director del Centro de Estudios Filosóficos Medievales y del Instituto de Filosofía, Facultad de Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Dirección: c/ Perú 975 4º piso departamento – Mendoza (Argentina). Teléf.: 0261 - 425 8174. E-mail: rpereto@gmail.com
- AURELIO DE PRADA GARCÍA (Zamora – España, 1955). Profesor titular de Filosofía del derecho. Departamento de Derecho Público II, Universidad Rey Juan Carlos. Dirección: Campus de Vicálvaro, Paseo de los Artilleros s/n, 28032 Madrid, Teléf.: (+34) 915 494 852. E-mail: aurelio.deprada@urjc.es
- ALICE RAMOS (New York – USA, 1948). Professor of Philosophy. Department of Philosophy, St. John’s University. Dirección: St. John Hall, B-30 St. John’s University 8000 Utopia Parkway Queens, 11439 New York. USA. Teléf.: (+1) 718-990-5438. E-mail: ramosa@stjohns.edu
- FRANCISCO LUIS RICO CALLADO. (Ibi, Alicante - España, 1974). Profesor contratado doctor del Departamento de Historia de la Universidad de Extremadura. Miembro del grupo de investigación: Gestión de la información, la documentación y el patrimonio en las organizaciones. Dirección: Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación de la Universidad

- de Extremadura. Plazuela de Ibn Marwán, s/n 06071, Badajoz, España. Teléfono: (+34) 924286400, ext. 86478 — Fax: 924286401. E-mail: franciscorico@unex.es
- PIOTR ROSZAK (Toruń – Polonia, 1978). Profesor adjunto de la Faculty of Theology de la Nicolaus Copernicus University, Toruń, Polonia. Profesor asociado del a Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Dirección: ul. Gagarina 37 87-100, Toruń, Polonia Tel. (+34) 646 583 439 (+48) 9 695 176 135.
- CECILIA GUADALUPE SABIDO SÁNCHEZ-JUÁREZ (México, 1975). Licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana y Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra con una tesis titulada *Acción y producción en la Poética de Aristóteles* (2004). Ha sido profesora de Filosofía, Arte y Humanidades en la Universidad Panamericana y el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Actualmente está realizando una investigación post-doctoral sobre el aristotelismo de la Escuela humanista de Salamanca: la ética de Pedro Martínez de Osma en la Universidad de Navarra (2014-15).
- JUAN FERNANDO SELLÉS (Millena, Alicante – España, 1961). Profesor Titular de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y Subdirector de la Revista *Studia Poliana*. Dirección: Despacho 2301, Departamento de Filosofía, Edificio de Bibliotecas, Universidad de Navarra, 31080, Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 425 600, ext. 2900. Fax (+34) 948 425 636. E-mail: jfselles@unav.es
- ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN (Madrid – España, 1978). Profesor Titular (ANECA) y Coord. Investigación – Universidad Camilo José Cela. Autoridad VIAF. Senior-fellow LAS-Baylor/ELSP-DePaul, e investigador IsPE y UNED (Dpto. Historia del Derecho). Colaborador del Despacho Wizner&co. Dirección: c/Galileo, nº7, 1º apto. 11, 28015 Madrid, España. Teléf.: (+34) 691 945 634. E-mail: antonio_sanchez_bayon@hotmail.com
- GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA (Corral de Bustos - Argentina, 1980). Profesor Titular de Teoría Organizacional, Escuela de Empresariales, Universidad Panamericana. Dirección: Calzada Circunvalación Poniente, no 49, 45010, Ciudad Granja, Zapopan (Jalisco), México. Teléf.: (+52) 3335 040485. E-mail: gscalzo@up.edu.mx
- MARÍA JESÚS SOTO BRUNA (Girona – España, 1960). Profesora Ordinaria de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra. Directora del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra. Dirección: c/ Río Elorz, 18. 31190 Cizur Menor (Navarra), España. Teléf.: (+34) 948 280 162. E-mail: mj@unav.es
- FRANCISCO JAVIER VERGARA CIORDIA (Navarra, 1958). Profesor titular del Departamento de Historia de la Educación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, Madrid). Dirección: c/ Juan del Rosal, 14, 28040 Madrid (España). Teléf.: (+34) 91 398 69 95. E-mail: fvergara@edu.uned.es
- IDOYA ZORROZA (Pamplona – España, 1970). Profesora Asociada de Filosofía, Colaborador de investigación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Profesora visitante en la Strathmore University. Directora de los Cuadernos de Pensamiento Español (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra) y Secretaria de la Línea Especial de Pensamiento clásico español y de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra, Edificio Bibliotecas, Campus Universitario s.n., 31600 Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 42 56 00 ext. 802932. E-mail: izarroza@unav.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 Filosofía e antropología social y lógica e filosofía moral de la Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Alcántara. Institución Cultural El Brocense de la Excm. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.

Almeriense. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra Tarraconensis. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Anales Valentinus. 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.

Anthologica Annua. Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma (Italia).

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 Ramon 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. Ourense.

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.
- Contextos*. Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras. León
- Contrastes*. *Revista Internacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Málaga.
- Δαίμων*. *Revista de filosofía*. Departamento de Filosofía de la 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 Mondoñedo-Ferrol (A Coruña-Lugo).
- Estudios Trinitarios*. Secretariado Trinitario. Salamanca.
- Facies Domini*. Revista Alicantina de Estudios Teológicos. Seminario Diocesano de Orihuela-Alicante - ISCR San Pablo – Cátedra Arzobispo Loazes (Universidad de Alicante). Alicante.
- Giennium*. Revista de estudios e investigación de la diócesis de Jaén. Jaén.
- Humanística e Teologia*. Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto. Porto (Portugal).
- 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 eclesíásticas. Facultad de Teología del Norte. Sede de Vitoria-Gasteiz. Vitoria.
- Mayéutica*. PP. Agustinos Recoletos. Marcilla (Navarra).
- Mediaevalia*. Gabinete de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto (Portugal)
- 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.
- Phronesis: revista de ética*. Pontifica Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP, (Brasil).
- Protestantesimo*. Facoltà Valdese di Teologia. Roma (Italia).
- Przegląd 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*. Faculdade 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 Teologia 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.
- Scientia et fides*. Facultad de Teología de la Universidad Nicolás Copérnico, Toruń (Polonia).
- Scintilla*. Revista de filosofía e mística medieval. Facultad de Filosofía São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil).
- Scripta Fulgentina*. Instituto Teológico "San Fulgencio" de Murcia. Murcia.
- Scripta Medievalia*. CEFIM, Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Argentina).
- 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 Poliana*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- 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*. Faculdade 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).

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 eclesiológicos 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 fecultura...), 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 obligatoriamente en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, preferentemente 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 – J. L. PARADA, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002. 2ª referencia: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción*, o. c., 45.
 - 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. 2ª referencia: E. COUSINS, “Francis of Assisi”, o. c., 175.
 - d. *Artículo*: W. EBOROWICZ, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518. 2ª referencia: W. EBOROWICZ, “La contemplation”, o. c., 489.
 - e. Se evitarán las referencias bibliográficas al final, en su caso y aceptado por el Consejo de Redacción, 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, preferentemente las siguientes: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (ibidem, ‘en el mismo lugar’), *id.* (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 Association (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.
10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. 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.
12. Los originales se enviarán a:

Cauriensia
 Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
 Servicio de Publicaciones
 Casa de la Iglesia
 Cl General Ezponda 14
 10003 – Cáceres
 e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es

II. Proceso Editorial

1. *Recepción 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 (peer 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 comunicándose al autor su publicación o no, o en su caso las modificaciones oportunas. 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 notificación sobre los informes de evaluación de los revisores 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.

SERVICIO DE PUBLICACIONES



Desde que en 2006 se constituyera el Servicio de Publicaciones, asumiendo a su vez las funciones del Servicio de Publicaciones de la diócesis de Coria-Cáceres, se inició una nueva etapa.

Se han creado diversas Secciones o Colecciones que intenten responder a las diversas necesidades académicas, docentes, de investigación y pastorales de la diócesis a las que el Instituto de Teología puede ofrecer a través de este Servicio. De esta forma se han creado las siguientes Series que presentamos a continuación teniendo como resultado las publicaciones que se señalan:

1.1. SERIE ESTUDIOS

La Serie Estudios lleva a cabo publicaciones propias de las Ciencias Eclesiásticas, especialmente en el campo filosófico-teológico, cuyo sello fundamental es garantizar la calidad formal y material y garantizar la homogeneidad de los libros publicados. Con frecuencia la Serie Estudios publica la parte monográfica de la Revista Cauriensia para asegurar la difusión de los contenidos. La política editorial tienen en cuenta las indicaciones de la CNEAI y la ANECA respecto al proceso editorial y criterios de calidad. Para garantizar estos objetivos remitimos al proceso editorial y la política de buenas prácticas (ética) de la revista publicada por esta editorial: Revista Cauriensia (calificación ANEP-FECYT A), que pueden verse en su página web: <http://www.actiweb.es/cauriensia/> y en las páginas precedentes del presente informe. Dirigida por el prof. Dr. Manuel Lázaro Pulido. Esta serie por su importancia tiene consejo asesor, coincidiendo con el de la Revista *Cauriensia*.



1. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, 2007, 17 x 24 cm., 415 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-611-6367-0



2. MANUEL LÁZARO PULIDO Y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008, 17 x 24 cm., 332 pp.

P.V.P.: 15 €

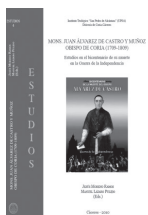
ISBN: 978-84-923489-3-0



3. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), JOSÉ MORENO LOSADA Y PEDRO MARÍA GRIJALBO PÉREZ (Coords.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, 2009, 17 x 24 cm., 290 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-0-6



4. MANUEL LÁZARO - JESÚS MORENO RAMOS (Eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz, Obispo de Coria (1790-1809). Estudios en el bicentenario de su muerte en la Guerra de la Independencia*, 2010, 17 x 24 cm., 201 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-2-0



5. MANUEL LÁZARO (Coord.) - OSAMI TAKIZAWA - MUTSUO YAMADA - DOMINGO BARBOLLA - MIGUEL A. ARAGÓN, *El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas*, 2011, 17 x 24 cm., 148 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-4-4



6. ÁNGEL ZAZO GONZÁLEZ, IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO (INTROD.), *La espiritualidad de la cruz en D. Leocadio dentro del carisma formacionista*, 2010, 17 x 24 cm., 148 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-3-7



7. ROBERTO HOFMEISTER PICH – MANUEL LÁZARO PULIDO – ALFREDO SANTIAGO CULLETON (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Scholastica Colonialis: Status quaestionis, 2012, 17 x 24 cm; 336 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-5-1



8. MANUEL LÁZARO PULIDO – JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS – ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (EDS.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*, 2013, 17 x 24 cm; 295 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-7-5



9. MIGUEL A. ORTÍ Y BELMONTE, ANEXO Mª DEL C. FUENTES NOGALES, ALONSO J. R. CORRALES GALÁN, *Episcopologio Cauriense*, 2014, 17 x 24 cm; 410 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-6-8

1.2. 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... Dirigida por el prof. Miguel Ángel Morán Manzano. Las obras son revisadas por profesores del Claustro del Instituto Teológico para su aprobación.



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, 15'5 x 21'5 cm., 474 pp.

P.V.P.: 15 € (agotado)

ISBN: 978-84-923489-9-2



2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *“¡Qué bien! ¡qué bien! Biografía de D. Honorio*, 2008, 15 x 21 cm., 151 pp.;

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, 15,5 x 21,5 cm, 158 pp.;

P.V.P.: 6 €

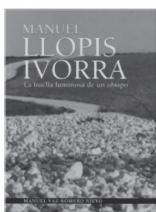
ISBN: 978-84-923489-6-1



4. JESÚS MORENO RAMOS, *Estadística y Guía de la Diócesis de Coria-Cáceres 2008-2009. Año de san Pablo*, 2008, 15,5 x 21,5 cm., 212 pp.

P.V.P.: 5 €

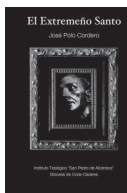
ISBN: 978-84-923489-4-7



5. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Manuel Llopis Ivorra. La huella luminosa de un obispo*; 2008, 15,5 x 21,5 cm., 324 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-7-8



6. JOSÉ POLO CORDERO, *El extremeño santo*, 2010, 15,5 x 21,5 cm., 161 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-1-3

7. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Apuntes históricos sobre el licenciado don Sancho de Figueroa y Ocano: fundador de la Cofradía de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de la ciudad de Cáceres*, 2012, 15 x 21 cm., 74 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-8-2



8. EQUIPO DEL SEMINARIO DIOCESANO CORIA-CÁCERES, *El libro del acólito*, 2013, 15 x 21 cm., 39 pp.

P.V.P.: 2 €

ISBN: 978-84-936987-9-9



9. EQUIPO DE PASTORAL VOCACIONAL DE LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES, *Orientaciones para la pastoral vocacional y promoción del ministerio sacerdotal en la diócesis de Coria-Cáceres*, 2013, 15 x 21 cm., 44 pp.

P.V.P.: 2 €

ISBN: 978-84-941667-1-6



10. RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO, *Catecumenado de Iniciación Cristiana para Adultos*, 2014, 15 x 21,5 cm., 236 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-941667-4-7

1.3. SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación. El director de la Serie es el prof. Ramón de la Trinidad Piñero Mariño.



1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 21,5 x 15,5 cm., 36 pp.

P.V.P.: 3 €

ISBN: 978-84-923489-5-4



2. JOSÉ MARÍA MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*, 2009, 21,5 x 15,5 cm., 49 pp.

P.V.P.: 3 €

ISBN: 978-84-923489-8-5

1.4. SERIE PATRIMONIO

El rico caudal artístico y patrimonial de la Iglesia de Coria-Cáceres es una de las expresiones que mejor recoge la profunda raíz cristiana del pueblo extremeño. La serie dirigida por el profesor de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura D. Florencio-Javier García Mogollón y la colaboración de la Delegación Episcopal de Patrimonio Cultural quiere ser un cauce de difusión de esta riqueza a partir de estudios sobre el mismo, catálogos de exposiciones...



1. FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres)*, 2009, 17x24 cm., 587 pp.

P.V.P.: 20 €

ISBN: 978-84-611-5384-8

1.5. SERIE MATERIALES PEDAGÓGICOS

La elaboración de materiales pedagógicos por parte del profesorado y de la calendarización de su actividad académica es parte integral del desarrollo intelectual y pastoral de la Diócesis de Coria-Cáceres y del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”. En esta Colección pretendemos ir incorporando un elenco de materiales que sean de utilidad por su divulgación en algunos casos, y por sus sistematicidad en otros de la labor académica desarrollada en la diócesis...



1. Miguel Ángel Morán Manzano (ed.), *Guía Académica. Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”*, 2013, 15x21 cm., 118 pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-941667-0-9



2. Miguel Ángel Morán Manzano (ed.), *Guía Académica. 2014-2015. Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”*, 2014, 15x21 cm., 118 pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-941667-3-0

Servicio de Publicaciones - Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA)

Casa de la Iglesia

c/ General Ezponda 14

10003- Cáceres – ESPAÑA –

Teléf.: 927 62 73 38

e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres (usar preferentemente).



Colabora:



Sindéresis editorial

UNIVERSIDAD



DE EXTREMADURA

