



Vol. V

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

CAURIENSIA

Vol. V, 2010



2010

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



DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto)

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 (Universidad de Extremadura-Instituto Teológico de Cáceres); Miguel Ángel Morán Manzano (Instituto Teológico de Cáceres); Florentino Muñoz Muñoz (Instituto Teológico de Cáceres); Ignacio Urquijo Valdivieso (Instituto de Ciencias Religiosas “Virgen María de Guadalupe”); Juan Manuel Ramos Berrocoso (Instituto Teológico de Plasencia); Luis Manuel Romero Sánchez (Universidad de Extremadura-Centro Superior de Estudios Teológicos de Badajoz)

CONSEJO ASESOR

Vicenzo Bataglia (Pontificia Universidad Antonianum de Roma)
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Universidad Lateranense de Roma)
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas)
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia)
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca)
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura)
Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París)
Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM)
João José Miranda Vila-Chã (Universidad Católica Portuguesa – Pontificia Università Gregoriana de Roma)
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid)
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil)
Jorge Juan Fernández Sangrador (Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura, Director de la BAC, Universidad Pontificia de Salamanca).
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid)
Idoya Zorroza (Universidad de Navarra)
Rubén Peretó Ribas (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina)

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Gemma González López

EDICIÓN

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad 3, 10004 - Cáceres. <http://www.actiweb.es/cauriensia/index.html>. Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres. C/ General Ezponda 14, 10003 - Cáceres. <http://publicaciones-diocesiscoriaccer.es.tl/> - publicaciones@diocesiscoriacaceres.es. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura. Plz Caldereros 2, 10071 - Cáceres. http://www.unex.es/irganizacion/servicios/servicios_publicaciones


SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es. El precio para el año 2009 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 €.

BASES DE DATOS, ÍNDICES...

La publicación *Cauriensia*. *Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* está presente en los siguientes índices, bases de datos, boletines y directorios: Catálogo Latindex, Dialnet, ISOC, FRANCIS, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Bulletin bibliographique, Œuvres Pontificales Missionnaires, Ulrich’s Periodicals Directory, EBSCO.

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES

 © 2010, del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres y la Universidad de Extremadura. Por favor, siéntete libre para copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquier texto de Cauriensia, siempre que sea en las siguientes condiciones: a) que especifiques su autor y Cauriensia (caso de textos sin firma, menciona sólo a Cauriensia); b) que sólo lo explotes mediante préstamo gratuito o donación de ejemplares («gratis lo recibisteis, dadlo gratis», Mt 10, 8), y c) que incluyas este aviso legal en toda copia. La licencia con la que se publican todos los contenidos de Cauriensia es la Reconocimiento-Nocomercial-Sin obras derivadas 2.5 España de Creative Commons, a la que debes añadir estas condiciones. Para conocer el texto completo de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/byncnd/2.5/es/legalcode.es> o envía una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

ISSN: 1886-4945

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN

Imprenta Kadmos. Teléf. 923 28 12 39. Salamanca, 2010

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. V, 2010

SUMARIO

Recepción y aceptación de artículos	9-10
EDITORIAL - PRESENTACIÓN	11-19

ESTUDIOS

I. El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas

OSAMI TAKIZAWA, <i>El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón lugar de evangelización</i>	23-44
OSAMI TAKIZAWA, <i>El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (II): los japoneses destinatarios de la evangelización</i>	45-59
MUTSUO YAMADA, <i>Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo</i>	61-81
DOMINGO BARBOLLA CAMARERO, <i>Japón en una Nueva Civilización, desde una primera aproximación al hecho religioso cristiano</i>	83-92
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Japón-cristianismo: Dos lógicas diferenciadas, un mismo ser humano. Diálogo interreligioso en la nueva civilización del siglo XXI</i>	93-131

II. Miscelánea

PATRICIA CALVARIO, <i>Da perturbação à integridade: as paixões do homen segundo João de Apameia</i>	135-154
M ^a DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, <i>¿Problemas ambientales o problemas antropológicos?</i>	155-183

FELIPE GÓMEZ SOLÍS, <i>Algunas referencias bíblicas metálicas de los espirituales españoles de los siglos de oro</i>	185-200
RAQUEL E. LÓPEZ RUANO, <i>Las imágenes zoológicas y vegetales en el Tratado de la Oración de S. Pedro de Alcántara</i>	201-214
MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ, <i>Implicaciones educativas de la Reforma y Contrareforma en la Europa del Renacimiento</i>	215-236
JOSÉ MARÍA MORA MONTES, <i>Repercusión del psicoanálisis en el costumbrismo sexual actual</i>	237-260
EVA GUILHERME RAPOSO, <i>Francisco Suarez último medieval, primeiro moderno: A Ideia Exemplar</i>	261-281

NOTAS Y COMENTARIOS

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>San Benito, cofradía de caridad en la Vía de la Plata</i>	283-294
JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO, <i>Fray Andrés de Carvajal: Un Alcantareño, Segundo Arzobispo de Santo Domingo. Primado de Indias</i>	295-306
ALICIA MARTÍN TERRÓN, <i>Reglamento del campanero de la catedral de Coria (1898)</i>	307-325

DOCUMENTOS

FRANCISCO CILLÁN CILLÁN, <i>Un nuevo hallazgo sobre las procesiones de Trujillo</i>	327-335
---	---------

ACONTECIMIENTOS

<i>Tres congresos de filosofía medieval: la naturaleza (Porto - Portugal), la Segunda escolástica (Porto Alegre - Brasil) y la filosofía política (Covilhã - Portugal)</i> . Manuel Lázaro Pulido	337-356
---	---------

BIBLIOGRAFÍA

- Manuel LÁZARO (ed.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*.
 Manuel LÁZARO – Jesús MORENO (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*.
 María del Rosario ENCINAS – Manuel LÁZARO, *150 años con Darwin: Perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía*.
 Manuel de GÓIS, *Tratado da Felicidade. Disputa III do Comentário aos Livros das Éticas de Aristóteles a Nicómaco*.
 Ramón LLULL, *Libro de los Correlativos. Liber Correlativorum Innatorum*.
 Alejandro

LLANO, <i>Olor a yerba seca</i> . Enrique R. MOROS, <i>La vida humana como trascendencia: metafísica y antropología en la Fides et Ratio</i> . Pedro ORTEGA, <i>La educación para la convivencia en una sociedad plural</i> . Antonio PINTOR-RAMOS (Coord.), <i>Zubiri desde el siglo XXI</i> . José Antônio de C. R. de SOUZA, <i>As relações de poder na Idade Média Tardia</i> ; Marsílio de Pádua, <i>Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham O. Min</i> . Isidoro GUZMÁN MANZANO, <i>Fe y razón en Juan Duns Escoto. Prólogo al Libro de las Sentencias de P. Lombardo</i> . Miguel Anxo PENA, <i>La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico</i> . Bernardo PÉREZ, <i>La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe</i>	357-396
PRESENTACIÓN DE AUTORES.....	397-399
INTERCAMBIO DE REVISTAS.....	401-404
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES.....	409-411

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. V, 2010

CONTENTS

Reception and acceptance of articles	9-10
EDITORIAL - PRESENTACIÓN.....	11-19

ARTICLES

I. The Christianity in Japan. Essays from both shores

OSAMI TAKIZAWA, <i>European knowledge of Japan during the XVIth and XVIIth Centuries (I): Japan as evangelisation land.....</i>	23-44
OSAMI TAKIZAWA, <i>European knowledge of Japan during the XVIth and XVIIth Centuries (II): the japanese as the target of evangelisation</i>	45-59
MUTSUO YAMADA, <i>Japanese civilisation: cultural barriers against the assimilation of christianity.....</i>	61-81
DOMINGO BARBOLLA CAMARERO, <i>Japan in a New Civilization from the first aproximation to the religious Christian fact.....</i>	83-92
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Japan meets Christianity: Two different systems of logic, the same human being. Interreligious dialogue in 21st-Century's New Civilisation</i>	93-131

II. Miscellaneous

PATRICIA CALVARIO, <i>On the perturbation of integrity: the passions of man according to João de Apameia</i>	135-154
M ^a DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, <i>Enviromental or anthropological problems?.....</i>	155-183

FELIPE GÓMEZ SOLÍS, <i>Somes metallic biblical references by spiritual spanish the Golden Age</i>	185-200
RAQUEL E. LÓPEZ RUANO, <i>Zoological and vegetable images in Tratado de Oración y Meditación by St. Pedro de Alcántara</i>	201-214
MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ, <i>Implicaciones educativas de la Reforma y Contrareforma en la Europa del Renacimiento Educational implications of Reformation and Counter-Reformation in Renaissance Europe</i>	
JOSÉ MARÍA MORA MONTES, <i>Repercusión del psicoanálisis en el costumbrismo sexual actual Repercussions of psychoanalysis in today's sexual customs</i>	237-260
EVA GUILHERME RAPOSO, <i>Francisco Suarez, the last one from the Middle Age, the first Modernist: the exemplar idea</i>	261-281
NOTES AND COMMENTARIES	
MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>San Benito (St. Benedict), brotherhood of charity on the Vía de la Plata</i>	283-294
JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO, <i>Fray Andrés de Carvajal: Native of Alcantara, Second Archbishop of Santo Domingo. Primate in the West Indies</i>	295-306
ALICIA MARTÍN TERRÓN, <i>Regulation of the belfry in the Cathedral of Coria (1898)</i>	307-325
DOCUMENTS	
<i>Francisco Cillán Cillán, A new finding on the processions of Trujillo</i>	327-335
EVENTS	
<i>Three Congresses of Medieval Philosophy: the Nature (Porto - Portugal), the Second Scholasticism (Porto Alegre - Brasil) and the Political philosophy (Covilhã - Portugal). Manuel Lázaro Pulido</i>	337-356

BIBLIOGRAPHY

Manuel LÁZARO (ed.), <i>Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad</i> . Manuel LÁZARO – Jesús MORENO (Eds.), <i>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</i> . María del Rosario ENCINAS – Manuel LÁZARO, <i>150 años con Darwin: Perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía</i> . Manuel de GÓIS, <i>Tratado da Felicidade. Disputa III do Comentário aos Livros das Éticas de Aristóteles a Nicómaco</i> . Ramón LLULL, <i>Libro de los Correlativos. Liber Correlativorum Innatorum</i> . Alejandro LLANO, <i>Olor a yerba seca</i> . Enrique R. MOROS, <i>La vida humana como trascendencia: metafísica y antropología en la Fides et Ratio</i> . Pedro ORTEGA, <i>La educación para la convivencia en una sociedad plural</i> . Antonio PINTOR-RAMOS (Coord.), <i>Zubiri desde el siglo XXI</i> . José Antônio de C. R. de SOUZA, <i>As relações de poder na Idade Média Tardia; Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham O. Min.</i> Isidoro GUZMÁN MANZANO, <i>Fe y razón en Juan Duns Escoto. Prólogo al Libro de las Sentencias de P. Lombardo</i> . Miguel Anxo PENA, <i>La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico</i> . Bernardo PÉREZ, <i>La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe</i>	357-396
PRESENTATION OF THE AUTHORS	397-399
JOURNAL EXCHANGES	401-404
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS	409-411

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.

Domingo Barbolla Camarero, (*recibido: 15/03/2010 – aceptado: 21/04/2010*)

Patricia Calvario, *Da perturbação à integridade: as paixões do homen segundo João de Apameia* (*recibido: 12/02/2010 – aceptado: 21/04/2010*)

Francisco Cillán Cillán, *Un nuevo hallazgo sobre las procesiones de Trujillo* (*recibido: 09/09/2010 – aceptado: 22/09/2010*)

M^a del Rosario Encinas Guzmán, *Masculinidad-feminidad, hoy* (*recibido: 03/12/2009 – aceptado: 20/01/2010*)

Manuel Pedro Floriano Bravo, *San Benito, cofradía de caridad en la Vía de la Plata* (*recibido: 13/09/2009 – aceptado: 20/01/2010*)

Felipe Gómez Solís, *Algunas referencias bíblicas metálicas de los espirituales españoles de los siglos de oro* (*recibido: 20/09/2009 – aceptado: 20/01/2010*)

Manuel Lázaro Pulido, *Japón-cristianismo: Dos lógicas diferenciadas, un mismo ser humano. Diálogo interreligioso en la nueva civilización del siglo XXI* (*recibido: 08/08/2010 – aceptado: 22/09/2010*)

Raquel E. López Ruano, *Las imágenes zoológicas y vegetales en el Tratado de la Oración de S. Pedro de Alcántara* (*recibido: 10/11/2009 – aceptado: 20/01/2010*)

Jaime Martín Grados Reguero, *Fray Andrés de Carvajal: Un Alcantareño, Segundo Arzobispo de Santo Domingo. Primado de Indias* (*recibido: 19/04/2010 – aceptado: 23/06/2010*)

Miguel A. Martín Sánchez, *Implicaciones educativas de la Reforma y Contrareforma en la Europa del Renacimiento* (recibido: 18/05/2009 – aceptado: 20/01/2010)

Alicia Martín Terrón, *Reglamento del campanero de la catedral de Coria (1898)* (recibido: 13/07/2010 – aceptado: 22/09/2010)

José María Mora Montes, *Repercusión del psicoanálisis en el costumbrismo sexual actual* (recibido: 16/07/2009 – aceptado: 20/01/2010)

Eva Raposo Guilherme, *Francisco Suarez último medieval, primeiro moderno: A Ideia Exemplar* (recibido: 29/05/2010 – aceptado: 23/06/2010)

Osami Takizawa, *El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII* (recibido: 20/11/2009 – aceptado: 20/01/2010)

Osami Takizawa, *El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (II): los japoneses destinatarios de la evangelización* (recibido: 20/11/2009 – aceptado: 20/01/2010)

Mutsuo Yamada, *Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo* (recibido: 13/10/2009 – aceptado: 20/01/2010)

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

Japón –y con él el mundo entero– celebra, el 65º aniversario de los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki. Esta circunstancia nos ha hecho volver nuestra mirada a la isla nipona, a sus gentes, a su pensamiento, cultura, espiritualidad y vida religiosa. La tragedia vivida durante la Segunda Guerra Mundial y el desarrollo de un mundo alejado de Dios y de sí mismo conoce en las dos ciudades japonesas un símbolo que nos llama a la búsqueda del ser humano, de una vida en común alimentada por una única civilización y que tiene, sin duda, en el cristianismo, una realidad dispuesta a ser compartida. No hace mucho, en el momento de redactar estas líneas, el papa Benedicto XVI recibió al nuevo embajador de Japón junto a la Santa Sede, Ridekazu Yamaguchi, para la presentación de credenciales. El Papa destacó elogiosamente los valores del Japón y la importancia ejemplar que tienen en el seno de las naciones del mundo, en especial en el ámbito de las de las Naciones Unidas, “por el soporte constante en la búsqueda de soluciones políticas visando la prevención a la proliferación de armas nucleares y en favor del desarme”. También señaló la satisfacción mutua ante la libertad religiosa existente, especialmente en los últimos 60 años, una libertad que “no es solo una libertad de conciencia de culto, sino también una libertad de movimiento para los miembros de la Iglesia dentro de la cultura y la sociedad japonesas, los cuales pueden tener participación activa en el Japón de hoy”¹.

Dos circunstancias aparecen en estas palabras del Santo Padre que nosotros –creemos– resultan de gran interés: existe un clima de enriquecimiento de la vivencia del cristianismo encarnado en la cultura japonesa; Japón representa la búsqueda de una civilización, la vivencia del cristianismo en Japón es modelo

1 Palabras extraídas del artículo de prensa: “Papa Benedicto XVI recibió al nuevo embajador de Japón junto a la Santa Sede”, 30 de noviembre de 2010, en *Gaudium Press*. Disponible en <http://es.gaudiumpress.org/view/show/21496-papa-benedicto-xvi-recibio-al-nuevo-embajador-de-japon-junto-a-la-santa-sede>. Consultado el 3 de diciembre de 2010.

de una nueva civilización centrada en los valores universales del ser humano y la búsqueda de su profunda raigambre espiritual. Pero la búsqueda de una mirada común del hombre apoyada en las experiencias culturales diversas nos ha llevado a preguntarnos por el cristianismo en Japón teniendo en cuenta lo que nos une, pero también las diferencias las dificultades, los nuevos retos... y ello navegando por el mar cultural para acercar las dos orillas y atender así lo que se dice “desde aquí” y “desde allí”.

Cuando Juan Pablo II llegó a Japón en el año 1981 en su Viaje Apostólico al Extremo Oriente visitando Pakistán, Filipinas, Guam, Japón y Alaska, manifestó en diferentes ocasiones tres hechos, que apoyan lo que venimos apuntando y que llaman la atención de la realidad japonesa y de su vinculación con el cristianismo:

- 1) Japón es un pueblo de una rica y arraigada tradición religiosa, espiritual y cultural abierto, a su vez, a otras formas de pensar².
- 2) El cristianismo tiene una historia de siglos en Japón con una presencia continuada desde que Francisco Javier llegara a Japón invitado por el entusiasta Anjiro.
- 3) La comunidad cristiana a trabajo con empeño y perseverancia, pero “el número de católicos en esta misión es aún pequeñísimo”³.

Estas tres circunstancias están presentes en los trabajos que presentamos en la parte especial de *Cauriensia*, y que suponen nuestro “granito de arena” en la celebración del aniversario del lanzamiento de las bombas atómicas y la propuesta de una nueva forma de pensar en común, desde la profundidad, el respeto, las ganas de aprender, y la evangelización en un nuevo mundo que exige superar los paradigmas sociales del siglo XX.

Esta realidad religiosa, cristiana, llama a una reflexión intelectual que queremos abordar desde *Cauriensia*, toda vez que en esta primera década del siglo XXI, se han puesto de manifiesto que ciertos esquemas de entendimiento antropológico y sociológico respecto de las culturas no sirven para analizar la realidad humana y social actual. Ello exige de nosotros un análisis multidisciplinar: histórico, filosófico, teológico...

2 Juan Pablo II, “Saudação do papa João Paulo II no primeiro encontro com a comunidade católica portuguesa, Catedral de Tóquio”, 23 de febrero de 1981. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810223_giappone-tokyo-saluto_po.html. Consultado el 05-09-2010.

3 Juan Pablo II, “Discurso do papa João Paulo II no encontro como os leigos da comunidade católica de Tóquio”, 23 de febrero de 1981. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810223_giappone-tokyo-laici_po.html. Consultado el 05-09-2010.

Precisamente en ese contexto y no por casualidad, Juan Pablo II puso de relieve algunos aspectos de reflexión que hoy en día aparecen como un elemento de enorme actualidad. Unas palabras que pueden ayudar a comprender lo que hoy se ha puesto de manifiesto sobre el cimiento real de la cultura y la civilización humana. Como si se tratase de una constatación falsacionista, lo que el hombre hizo mal nos ayuda a reflexionar mejor sobre lo que el ser humano de hecho es. Así sobre las cenizas reconstruidas de la barbarie humana y de la falta de lógica ante la ilusión idealista de la diferenciación identitaria, Juan Pablo II señaló el camino de comprensión de lo que supone una nueva civilización expresada por el carácter de la humanidad y la lógica de la supervivencia de la especie, una realidad de facto en la que las diferentes perspectivas culturales no se señalan como lugar de confrontación, sino como la expresión espacio-temporal de nuestro devenir como humanidad y donde el cristianismo se presenta como espacio de comprensión.

Así, ante la comunidad científica, cultural y académica en la Universidad de las Naciones Unidas decía:

“(3.) ...Hoy me siento movido a decirles a ustedes: seguramente ha llegado el tiempo para nuestra sociedad, y especialmente para el mundo de la ciencia, de comprender que *el futuro de la humanidad depende, más que nunca, de nuestras opciones morales colectivas*.

(4.) En el pasado era posible destruir aldeas, ciudades, una región, incluso un país. Ahora es todo el planeta lo que esta amenazado. Este hecho debiera finalmente situarnos a todos ante una *consideración moral básica: de ahora en adelante, únicamente a través de una elección consciente y de una política meditada la humanidad puede sobrevivir*. La opción política y moral que afrontamos consiste en poner todos los recursos de la mente, la ciencia y la cultura al servicio de la paz y de la construcción de una nueva sociedad, una sociedad que triunfe en la *eliminación de las causas de las guerras fratricidas*, dedicándose generosamente al progreso total de cada individuo y de toda la humanidad. Es cierto que los individuos y las sociedades están siempre expuestas a las pasiones de la codicia y el odio; pero, hasta donde nos sea posible, intentamos eficazmente corregir las situaciones y las estructuras sociales que causan la injusticia y los conflictos. Construiremos la paz construyendo un mundo más humano. A la luz de esta esperanza el mundo científico, cultural y universitario tiene un papel eminente que cumplir. La paz es uno de los más elevados logros de la cultura, y por esta razón merece toda nuestra energía intelectual y espiritual.

(5.) Como eruditos e investigadores, ustedes representan *una comunidad internacional, con una tarea que puede ser decisiva* para el futuro de la humanidad. Pero con una condición: que ustedes acierten en la defensa y el servicio de la verdadera cultura del hombre como un bien precioso. Su papel es noble, cuando trabajan por el crecimiento del hombre en su ser, y no precisamente en sus posesiones o su conocimiento o su poder...”.

Nosotros presentamos en torno a estos puntos cinco trabajos que intentan ahondar en estos aspectos relativos a la entrada y la percepción del cristianismo en Japón, la trayectoria del cristianismo católico y protestante en la isla del pacífico y los aspectos antropológicos y sociológicos que subyacen en este encuentro del cristianismo con las gentes del Japón desde una nueva forma de pensar la realidad social del siglo XXI que afecta a la forma en la que entendemos en diálogo interreligioso. Japón puede ser de gran ayuda como ejemplo del futuro de Occidente vertido al mundo Oriental en la comprensión universal –católica– del mundo.

Reflexionar desde las “dos orillas” implica contar con actores intelectuales de ambos ambientes: europeos y japoneses. Tenemos la suerte de contar con la colaboración de dos profesores nipones, gran conocedores del mundo hispano y la cultura tal como se desenvuelve bajo la protección cultural y espiritual del cristianismo. Se le suman dos profesores e investigadores de Occidente, de Extremadura. En el libro que verá la luz a partir de estos estudios aparecerá también un estudio que ya salió publicado en el volumen primero de *Cauriensia* (2006) y que invitamos lean junto a estos trabajos, tiene la virtud de estar escrito por un misionero que conoce, vive y ama las dos orillas y las expresa como una sola: la de los que son Hijos de Dios y viven el Evangelio. Se trata del estudio de Miguel Ángel Aragón Moreno: “Claves de la misión (ad gentes) para nuestro momento actual. En torno a Francisco Javier” (pp. 219-226). Como rezaba su resumen, se trataba, bajo el paraguas de la celebración del V centenario de san Francisco Javier, patrón de las misiones y del IEME, de una reflexión a partir de la experiencia de Francisco Javier. En ella se cuestionaba en primer lugar, sobre las acciones y actitudes hemos de tener en la actividad pastoral misionera?. Y, en segundo lugar, nos plantea cuestiones directas a partir de la misión eclesial como: ¿hasta qué punto nuestra pastoral es una pastoral misionera? ¿Verdaderamente estamos “realizados” con lo que llevamos entre manos? Concluyendo que si Cristo y su mensaje constituye la vida del cristiano, de esa misma forma la profundidad vital y existencial de la misión nos lleva a cuestionarnos sobre el entusiasmo con el que trasmitimos los valores del Evangelio en nuestro entorno.

En lo que respecta al volumen que presentamos, iniciamos con dos trabajos del profesor Osami Takizawa, en la actualidad profesor del programa oficial de posgrado en Asia oriental – Estudios japoneses de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca. Ambos son una continuación y tienen su eje común en tratar “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII”. La primera parte incide en la idea general del Japón que se va formando y en los protagonistas fundamentales de la aventura de los primeros misioneros llegados a Japón; y en el segundo lugar en de sus gentes, estructuras sociales, valores culturales, instituciones.

Los dos primeros estudios muestran un dinamismo en el encuentro humano, espiritual, cultural y religioso que son ejemplo prematuro de la relación que el cristianismo ha tenido en Japón. Esta variada posición y evolución del Japón y de los japoneses respecto de la religión cristiana exige un análisis más dilatado en el tiempo, más transversal. Eso nos lo brinda el profesor Mutsuo Yamada. El eminente profesor emérito del Museo Nacional de Etnología (1995-2004) de Osaka y de la Graduate School of Advanced Studies perteneciente al museo desde 2004 conoce bien la realidad occidental no sólo por las clases que ha dado en la Universidad de Salamanca como profesor invitado, sino por su pertenencia a la Asociación Japonesa de Estudios Latinoamericanos, AJEL (1992-96) y a prestigiosa Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, FIEALC de la que fue presidente. En este sentido es un honor para nosotros contar con su contribución. En su exposición titulada “Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo”.

Del lado occidental la contribución es más modesta, pero se trata del trabajo de dos personas apasionadas, al menos y entre otras cosas, por tres asuntos: el estudio de las religiones y los procesos interiores en la vida humana, el amor por el arte y la cultura japonesa (practicantes de sus artes marciales, especialmente del katate y el aikido) y miembros de la Fundación CINCI (Centro de Estudios sobre la Nueva Civilización)⁴.

Domingo Barbolla Camarero, parte del lugar en el que nos han dejado los autores que le preceden, especialmente de Osami Takizawa, es decir, la capacidad de adaptación que tuvieron que mostrar los jesuitas recién llegados al Japón ante la cultura de los samuráis. Y analiza el encuentro desde el parámetro epistemológico de la realidad social que vive constituyendo una Nueva civilización en torno al concepto de Identidad planetaria, un recurso de la inteligencia del *Homo sapiens sapiens*, como expone bellamente: “El orden que encontraron los primeros evangelizadores en el siglo XVI, es el que prevalecerá en el Japón del futuro en la aldea global a la que nos estamos refiriendo, ya libres de aislamientos y temerosos del encuentro con la otredad, queda la inteligencia común fruto de la permanencia de la especie en los atributos básico para seguir existiendo. La fe en el Dios anunciado por la Iglesia durante dos milenios, se convierte en una apuesta inteligente para el futuro de la Humanidad, en esta consciencia de especie común que trata de entender su presencia en la creación y al propio Creador”.

4 Puede visitar su página web: <http://www.lafundacion.net/>. También existe una página web de sus actividades de investigación, aún en fase embrionaria en <http://publicacionescinci.es.tl/Home.htm>

En este sentido, el que suscribe estas páginas ha intentado en “Japón-cristianismo: Dos lógicas diferenciadas, un mismo ser humano. Diálogo interreligioso en la nueva civilización del siglo XXI”, realizar un estudio a través del paradigma social de la Nueva Civilización realizar una fundamentación, sobre la base antropológico-filosófica común del ser humano, del diálogo interreligioso tomando como modelos las lógicas de construcción cultural de occidente y oriente como lugar de enriquecimiento y no de confrontación, y cómo el cristianismo constituye en el siglo XXI el aliado natural de los valores que Japón quiere representar, el cristianismo en Japón se muestra así como germen y semilla de universalidad, el fruto maduro del paradigma de la paz.

Tras estos cinco estudios sobre el cristianismo en Japón, la revista ofrece, como es habitual, una serie de trabajos misceláneos de gran interés y variada temática tocantes a los más diversos temas y que presentamos a continuación.

El primer estudio nos devuelve a la raíz de las fuentes cristianas, las experiencias religiosas de gran riqueza acontecidas en la época patristica, en este caso a partir del Padre del Desierto Juan de Apameia, conocido como Juan el Solitario, el autor de la famosa *Carta a Hesiquio*. Patricia Calvario, estudiante de doctorado de la Universidade do Porto nos propone: “Da perturbação à integridade: as paixões do homem segundo João de Apaméia” (De la perturbación a la integridad: las pasiones del alma según Juan de Apameia). Se trata de un trabajo que tuvo su origen en la participación de la autora en el *Laboratorium philosophiae Medii Aevi* 2010, consagrada a las pasiones del alma y su lectura antigua y medieval. El tema de las pasiones humanas, su etiología, su lugar dentro de la estructura antropológica, su expresión práctica, está hoy en día siendo estudiada de una forma pertinente desde la consideración psicológica y la perspectiva de la mente. La autora no olvida la importancia de esta perspectiva pero la sitúa justo en aquel lugar donde la perspectiva filo-analítica no es capaz de incidir, en la vinculación afectiva religiosa, en su perspectiva histórica, en fin, en la mirada espiritual alimentado por la práctica teológica nacida de la experiencia de la vida. Por eso a las preguntas iniciales sobre el origen de las pasiones y su lugar antropológico y psicológico, se plantea la cuestión sobre el lugar que ocupa, si ha de hacerlo, dentro de la estrategia espiritual. La autora concluye señalando la apuesta del Padre del desierto por una acción equilibrada de las pasiones basada en la integridad del hombre a partir de su propuesta de comprensión desde una mirada holística del ser humano.

“¿Problemas ambientales o problemas antropológicos?”, con este título, la profesora de Antropología de la Universidad de Extremadura M^a del Rosario A. Encinas Guzmán, nos sitúa en el presente inmediato. La autora incide en desvelar la problemática subyacente a un problema que hunde sus raíces más en la ideología y autocomprensión de la cultura humana que en una dialéctica

real entre el hombre y el mundo. El ambiente es el lugar de desarrollo de las especies y entre ella la humana. Nadie duda de la capacidad del hombre en la transformación de la naturaleza, pero tampoco de la propia dinámica natural. El hecho de que el hombre posea un potencial intelectual capaz de desarrollar una comprensión del mundo vertida a su transformación a partir de su desarrollo científico siempre implica una valoración de nuestras acciones, y eso no lo niega la autora, lo que señala y pone “sobre el tapete” es que la ideología puede más que la valoración objetiva de los hechos, y justifica ciertos *a priori* que no nacen del análisis sino de la valoración subjetiva, como es el prejuicio en cierto sentido antihumanista que coloca al hombre de entrada como un ser que en la medida en que se separa de la naturaleza es más dañino. En este sentido, lo que provoca es la exaltación casi sagrada de la naturaleza. Esto tiene implicaciones religiosas, sin duda, que la autora no indica, pero que suponen que el acercamiento trascendente y la autocomprensión cultural queda anuladas en una inmanencia naturalista. Es decir, el acercamiento a Dios, como lugar espiritual y religioso, queda “abajado” o “rebajado” al acercamiento a la Naturaleza como una nueva revitalización del espíritu “animista”. Si esto no es dicho por la autora, en su prudencia científica, sí que constata desde el punto de vista antropológico que la magnificencia naturalista solapa problemas fundamentales que subyacen a la vida de los hombres y no sólo en su espiritualidad sino como “carne y hueso” que son. Como señala la autora desde estos posicionamientos olvidamos que es la propia humanidad quién sufre las consecuencias de los cambios ambientales, y de las políticas para el frenado de los mismos, que los convierten en verdaderos problemas antropológicos: mientras el “sur” muere de miseria, de guerras, de hambre y de enfermedades hoy curables, el “norte” muere de abandono, de soledad y de tristeza; todos de miedo, y lo peor: de despersonalización. La cuestión antropológica subyacente –concluirá– nos invita a redescubrir la verdad del hombre.

Desde la Universidad de Córdoba, el profesor de literatura Felipe Gómez Solís, nos devuelve a una época muy brillante del pensamiento hispano: el Siglo de Oro. En concreto fija su atención en “Algunas referencias bíblicas metálicas de los espirituales españoles de los Siglos de Oro”. Este tipo de referencias es un recurso muy utilizado por los místicos españoles en el camino de unión mística del alma, el itinerario es descrito por los místicos como “el descenso a una mina que en lo más hondo esconde un tesoro. Por tal motivo, profundizar en este camino equivale a cavar”. Este interesante estudio que recorre autores como Fray Luis de León y Malón de Chaide, el beato Juan de Ávila o san Juan de la Cruz señalando en sus textos la riqueza humanística que subyace a la expresión de la mística española. Una riqueza a la que no escapa el patrón de la diócesis de Coria-Cáceres san Pedro de Alcántara, quien como muestra el estudio de Raquel

E. López Ruano, titulado “Las imágenes zoológicas y vegetales en el *Tratado de la Oración* de S. Pedro de Alcántara”, el santo franciscano frecuenta estas imágenes con una riqueza semántica de gran valor simbólico convirtiéndose en “lugares comunes” de las obras de los místicos y espirituales españoles de los siglos de Oro.

No nos alejamos de este periodo tan importante de nuestro pensamiento en la Península Ibérica. En el estudio ofrecido por el profesor de Historia de la Educación de la Universidad de Extremadura, Miguel Ángel Martín, “Implicaciones educativas de la Reforma y Contrarreforma en la Europa del Renacimiento”, se señalan las vinculaciones que la atención especulativa en torno a Dios operadas en esta época de la historia de la Teología y el pensamiento en general tienen en el currículo escolar de la Época. Como señala el autor, la educación, nunca ajena a los acontecimientos humanos, también se convirtió en campo de batalla, siendo en ocasiones muy similar entre ambos bandos para distanciarse abrumadoramente en otras. A lo largo de las páginas que componen este artículo, haremos un recorrido histórico-educativo por la Europa del Renacimiento, y las implicaciones educativas que tuvo la ruptura de Lutero.

Voliendo a problemas actuales, relativos a la antropología desde la óptica de la psiquiatría y los estudios de la familia, el director del COF de Cáceres, el psiquiatra José María Mora trata de mostrar en el trabajo “Repercusión del psicoanálisis en el costumbrismo sexual actual”, la influencia del psicoanálisis freudiano, especialmente en su primera etapa a lo largo de la primera mitad del pasado siglo, para cambio sin precedentes y de una gran magnitud se produjera, en los usos y costumbres sexuales en todo el mundo civilizado occidental y de gran influencia en los movimientos socio-políticos que tratan de arrastrar a la Humanidad hacia un nuevo Orden Mundial.

En este vaivén de estudios que van de los fundamentos de la Edad Moderna a la contemporaneidad, el estudio que sigue sobre Francisco Suárez (1548-1617) se sitúa en la barrera entre ambos contextos y paradigmas de pensamiento. Y una de las causas que mejor representa este cambio de rumbo en cuanto a sus vinculaciones medievales es la causa ejemplar. El estudio de Eva Raposo, becaria de la Universidade do Porto, titulado “Francisco Suárez último medieval, primeiro moderno: A Ideia Exemplar” incide en la idea ejemplar como un momento que es aprovechado por el teólogo granadino para reivindicar la importancia de la acción divina en la consideración metafísica

La sección “Notas y comentarios” la dedicamos en este volumen a estudios sobre aspectos de nuestra diócesis. El primero versa sobre la cofradía de San Benito de Cáceres. Manuel Pedro Floriano, gran conocedor del mundo cofrade cacereño, nos invita a un paseo por la sociedad y religión cacereña en “San Benito, cofradía de caridad en la Vía de la Plata”. De Cáceres a Alcántara”.

De la mano de Jaime Martín Grados, apasionado alcantarino, conoceremos aspectos de la vida de uno de sus hijos ilustres: “Fray Andrés de Carvajal: Un Alcantareño, Segundo Arzobispo de Santo Domingo. Primado de Indias”, teniendo la ocasión de adentrarnos en otro de los aspectos de esa época brillante de nuestra historia como es la evangelización en la Edad de Oro española. Por último realizamos una visita al corazón de la diócesis a través del estudio de la profesora Alicia Martín Terrón sobre el “Reglamento del campanero de la Catedral de Coria (1898)”. Una mirada a la vida de la ciudad del siglo XIX a través de un oficio tan curioso.

Tenemos la suerte en este número de poder presentar en nuestra sección Documentos un breve Procesionario del siglo XVI de la ciudad de Trujillo en el trabajo titulado “Un nuevo hallazgo sobre las procesiones de Trujillo”, realizado por Francisco Cillán Cillán, Cronista Oficial de Puerto de Santa Cruz (Cáceres), y miembro de la Asociación Nacional de Cronistas Oficiales de España, gran conocedor de estos temas y conocido en nuestra región por su rigor. La sección documentos se ve enriquecido con este pequeño y valioso procesionario, anticipo de un trabajo más amplio que esperamos pueda ver la luz pronto en nuestra revista.

Termina el presente número, antes de la bibliografía, con una larga crónica sobre tres congresos de filosofía medieval realizados bajo la influencia lusa, escrito por Manuel Lázaro Pulido: “Tres congresos de filosofía medieval: la naturaleza (Porto - Portugal), la Segunda escolástica (Porto Alegre - Brasil) y la filosofía política (Covilhã - Portugal)”. La crónica nos pone al día sobre el estado de la cuestión de la filosofía medieval en el área de influencia de la Península Ibérica.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Caurensia*

ESTUDIOS

I. EL CRISTIANISMO EN JAPÓN: ENSAYOS DESDE AMBAS ORILLAS

EL CONOCIMIENTO QUE SOBRE EL JAPÓN TENÍAN LOS EUROPEOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII (I): JAPÓN LUGAR DE EVANGELIZACIÓN

OSAMI TAKIZAWA

Universidad de Salamanca

RESUMEN

El presente estudio expuesto en dos partes analiza uno de los episodios más importantes del cristianismo en el momento de la construcción de la modernidad, la acción misionera del cristianismo en Asia. La misión al Japón supone un lugar de encuentro, un episodio que puso a prueba la capacidad humana de conocerse a sí mismo. Esta primera parte estudia la imagen del país que se hicieron los misioneros.

Palabras clave: misión, jesuitas, Escuela de Salamanca, Nueva civilización, Japón, Francisco Javier, Cosme de Torres, Organtino, Francisco Cabral

ABSTRACT

The current study, which is presented in two parts, analyses one of the most relevant periods in Christianity at a time when modernity was being constructed, namely, Christian missionary activity in Asia. The mission to Japan involved a meeting point, so to speak. This episode tested human ability and capacity to get to know oneself. This first part examines the impression or image missionaries had of the aforementioned country.

Key words: mission, Jesuits, Escuela de Salamanca (School of Salamanca), new civilisation, Japan, Francisco Javier, Cosme de Torres, Organtino, Francisco Cabral.

INTRODUCCIÓN

Existen bastantes investigaciones acerca de las misiones católicas en el Japón de los siglos XVI y XVII. También se han publicado libros interesantes que analizaban la historia de la evangelización católica, conocida como “El siglo cristiano de Japón”. Entre ellos, están “The Christian Century in Japan”, de Charles Ralph Boxer”, e “Historia de un desencuentro: España y Japón, 1580-1614” de Emilio Sola Castaño, entre otros. Sin embargo, todavía no se ha publicado análisis alguno acerca de cómo los europeos forjaron su imagen sobre el país de Japón y su gente, durante el mencionado proceso de evangelización.

En este artículo quisiera aclarar la evolución de la idea que sobre Japón tenían los europeos (especialmente de los misioneros jesuitas) que entonces visitaron el país, o residieron en Japón. Y de cómo se forjaron las imágenes sobre Japón entre los europeos (1549-1650), aprovechando algunas fuentes importantes, e investigaciones japonesas. Espero que esta iniciativa resulte fructífera, y arroje información valiosa a las investigaciones que se lleven a cabo en el futuro sobre la misión evangelizadora en Japón.

I. SITUACIÓN DE LA EVANGELIZACIÓN

En 1549 el jesuita Francisco Javier llegó a una isla japonesa llamada Tanegashima, situada al sur de la isla de Kyūshū, comenzando su labor evangelizadora en Japón. Aunque Francisco Javier encontró en principio muchas dificultades, pudo conseguir al fin la aprobación de las autoridades japonesas para su misión, atrayéndose el favor de algunos señores feudales de Japón. Así, fue ampliando su evangelización gradualmente hasta llegar a bautizar a un buen número de japoneses. Los señores feudales de Japón estaban muy interesados en los intercambios comerciales con Europa, y por ello mostraron simpatía hacia los padres jesuitas. Durante su estancia en Japón, Francisco Javier, desarrolló la siguiente estrategia evangélica: 1º- adaptación a la cultura japonesa en sus actividades religiosas y de vida cotidiana, 2º- obtención del beneplácito por parte de los señores feudales de Japón, con el fin de facilitar y allanar el camino a la predicación, 3º- impulso del comercio exterior de Japón, especialmente con España y Portugal, 4º- desarrollo de la evangelización a partir de la capital, Kioto.

Los jesuitas que sucedieron a Francisco Javier en su labor evangelizadora, continuaron esas pautas durante el desarrollo de la evangelización. En la primera etapa de la evangelización (a partir de 1550) los jesuitas que se destacaron por su tesón fueron: Cosme de Torres, Baltasar Gago, Gaspar Vilera y Luis Frois.

Esos padres jesuitas ampliaron su labor a toda la zona de influencia de la isla de Kyūsyū (especialmente en Bungo, Hirado, Yokosura, Shimabara y Amakusa), a la zona de Kinki y a la ciudad de Kioto. En esa época se registró un fuerte aumento en el número de cristianos japoneses.

A mediados del siglo XVI, hubo dos líderes, de entre todos los señores feudales, que intentaron unificar los feudos de Japón bajo un único mando. Fueron Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi. Oda Nobunaga se separó de forma clara de la religión budista de tendencia más tradicional que limitaba e impedía la expansión y el poder de los samurais, mostrando por el contrario simpatía por la religión cristiana. Por otra parte, Toyotomi Hideyoshi, en su primer período, se manifestó como un decidido protector de la incipiente fe cristiana en Japón, impulsando el desarrollo de intercambios comerciales entre Europa y Japón. Bajo las tendencias protectoras de esos dos líderes el cristianismo se desarrolló y cobró una gran fuerza en la tierra japonesa.

En este contexto fueron apareciendo muchos señores feudales cristianos en la zona sur de Japón, llegando allí la evangelización de los padres jesuitas a su apogeo. Según el Sumario de Alejandro Valignano, en esa época existían aproximadamente 200 iglesias en Japón. Y el padre Gaspar Coello, afirma que en el año 1582 había 150000 cristianos en tierras niponas.

Sin embargo, en el año 1587 tuvo lugar un drástico cambio de actitud hacia los cristianos por parte del que entonces ya se había convertido en el líder militar de Japón, el caudillo Toyotomi Hideyoshi. Así, el 19 de junio de 1587 publicó un Edicto de Expulsión de los padres cristianos y con él empezó la persecución contra los misioneros así como contra los cristianos japoneses. Este gobernador llegó a la conclusión de que los lazos de fraternidad y de cooperación entre los cristianos, podrían suponer un serio obstáculo para su régimen. Paralelamente, un señor feudal japonés convertido al cristianismo concedió la ciudad de Nagasaki a la compañía de Jesús. Igualmente relevantes en el proceso de evangelización del Japón fueron las consecuencias que se derivaron de lo que se conoce como el “Incidente de la nave *San Felipe*”, ocurrido el 27 de agosto de 1596. Dicho incidente provocó el rechazo y el temor de las autoridades japonesas a que los ejércitos españoles tuvieran la intención de iniciar la conquista de Japón¹.

Aunque la situación de la evangelización del Japón atravesó momentos muy delicados, Toyotomi Hideyoshi no se enfrentó abiertamente a los cristianos. Ello se debió a que, a pesar de sus temores hacia las intenciones de la corona española, aún mantenía gran interés en el comercio exterior con los europeos. Por este mismo motivo, una vez fallecido el caudillo Hideyoshi, su sucesor y

1 El 27 de agosto de 1596 el galeón San Felipe que navegaba de Manila a Acapulco naufragó cerca de la playa de Tosa de la Isla de Shikoku por una gran tormenta.

fundador del gobierno de Edo, el *shogun* Tokugawa Ieyasu, quien se erigió como líder indiscutible consiguiendo la unificación de todos los feudos japoneses bajo su mando, mostró gran tolerancia hacia los cristianos en su primera etapa como gobernante.

Sin embargo, en 1601 tuvo lugar un caso de soborno personalizado en Okamoto Daihachi, en torno al comercio exterior entre Japón y Portugal. Las sospechas en torno a este incidente recayeron sobre los jesuitas, lo que hizo encolerizar a Tokugawa Ieyasu. Así, el 21 de marzo de 1612 se publicaría un nuevo edicto prohibiendo la evangelización en los dominios directos del gobierno. Sucesivamente, se publicarían diversos edictos y disposiciones en las que se prohibía el cristianismo y se decretaba al mismo tiempo la expulsión de los padres jesuitas. Hasta el mes de noviembre de 1614, la mayoría de los religiosos fueron desterrados de Japón. Se destruyeron muchas iglesias, muchos cristianos japoneses sufrieron castigos y sanciones diversas. A partir de entonces, el gobierno de Japón intentó erradicar completamente a los cristianos del país, en su propósito de desterrar toda influencia de la religión cristiana.

II. LA LEYENDA: JAPÓN, LA ISLA DEL ORO

En primer lugar, puede apuntarse que la historiografía japonesa se ha interesado por este tema desde comienzos del siglo XII hasta la actualidad. En este trabajo, al aportar nuevas fuentes, se aportan ideas nuevas sobre el conocimiento y la forja de la imagen de Japón en Europa, y la de Europa en Japón, teniendo como eje la evangelización llevada a cabo por los jesuitas.

Las primeras noticias que se tuvieron en Europa respecto a Japón, se deben al comerciante veneciano Marco Polo (1254-1324), que trasladó a Europa esa imagen sobre Japón, quien en uno de sus escritos, describió la existencia de una gran isla, rica en oro, llamada “Jipango” situada a unas 1.500 millas del continente chino.

“Antes de la época de Marco Polo, un noble japonés, Fujiwara Kiyoshige, hizo construir en 1124 un templo budista llamado Chūsonji, en la ciudad de Hiraizumi, en la parte norte del Japón. En este templo, se levantó un edificio cubierto de oro, consagrado a imágenes de Buda y otros santos budistas. Se supone que las noticias sobre este templo se extendieron a través de la China continental, llegando allí a los oídos de Marco Polo”².

² En realidad se produjo mucho Oro en varias minas de Japón (Zado, Tohi y Yagasima, entre otros).

Esa información se conoció al poco tiempo en toda Europa³. De hecho, es destacable que los diversos europeos que visitaron Japón hacían alusión de forma recurrente a que en esa tierra había abundancia de oro y otros metales.

En el siglo XVII, mucho tiempo después del inicio de la evangelización, los europeos seguían buscando esa isla mítica del tesoro en el Lejano Oriente.

Así, en 1611 el Virrey de Nueva España, Luis de Velasco, envió a un embajador, llamado Sebastián Vizcaíno, atendiendo a la invitación del *shōgun* Tokugawa Ieyasu, con el objetivo de impulsar el desarrollo de los intercambios comerciales entre Japón y España. Pero este embajador tenía en realidad otra intención: hallar la localización exacta de esas islas japonesas conocidas por ser “ricas en oro y plata”. En Europa existía el rumor de la existencia de dichas islas cerca del archipiélago japonés. En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un documento sobre esta búsqueda:

“reinando en las Españas el Católico Rey don Felipe, Nuestro Señor, tercero de este nombre, que Dios guarde muchos años, prospere y acreciente en reinos y estados para amparo de la cristiandad, y siendo Virrey, Gobernador y Capitán General de las provincias de la Nueva España el Excelentísimo señor don Luis de Velasco, Marqués de Salinas, se hizo descubrimiento de las islas llamadas Ricas de oro y plata, que dicen están en el paraje del Japón, por cédula y órdenes de Su Majestad, yendo por general y a cargo el dicho descubrimiento, y por embajador al emperador del dicho Japón y su hijo, Sebastián Vizcaíno, encomendero de los pueblos de la provincia de Avalos, vecino de México, el año de 1611, en un navío nombrado San Francisco, por piloto mayor, capitán y maestre Benito de Palacios y por su acompañado Lorenzo Vázquez...”⁴.

Así mismo, según un documento conservado en el Archivo de Indias, se puede entender que el Rey de España Felipe III tenía la intención de buscar “las islas de oro y plata” al encomendar sus voluntades al marqués de Salinas. En una carta fechada el 21 de marzo de 1611, Sebastián Vizcaíno escribió que el rey de España le había ordenado buscar “las islas de oro y plata” cerca del Japón, para utilizar estas islas como base para los intercambios comerciales con las Islas Filipinas, y conseguir además un lugar para el refugio de los barcos españoles⁵.

3 Se supone que la noticia sobre este templo se extendió por el continente de China donde llegó a oídos de Marco Polo. Lo cierto es que fue mucho el oro que se extrajo de las minas de Japón (en Zado, Tohi y Yagasima, entre otros lugares).

4 E. SOLA CASTAÑO, *Libro de las maravillas del Oriente Lejano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, 372-373; SEBASTIÁN VIZCAÍNO, *Búsqueda de las islas de Oro y de Plata*, B. N. M. Mss. 3046, f. 86.

5 *Carta de Sebastián Vizcaíno para el rey de España (21-marzo-1611)* en el Archivo de Indias de Sevilla; MURAKAMI NAOJIRO, 1929, 171.

En este contexto se desarrolló el viaje del embajador Sebastián Vizcaíno. En marzo de 1611 este embajador salió desde Acapulco con destino al Japón. Y en el mes de Junio llegó a la playa de Uraga, cerca de Edo. El 10 de junio de 1611 Sebastián Vizcaíno escribió diversas cartas a Tokugawa Ietada.

Por fin, el 22 de Junio fue recibido en audiencia por el segundo shōgun Tokugawa Ietada. Posteriormente, el 5 de julio, se encontró con Tokugawa Ieyasu en la ciudad de Sumpu. Le entregó diversos regalos: dos barricas de vino, un reloj, tres retratos (de Felipe III, de la reina y del príncipe). Aunque le pidió permiso para efectuar una medición desde la costa de Nagasaki hasta Akita (la parte norte de Japón), evitó mencionar su búsqueda de “las islas de oro y plata”.

Después de recibir la autorización, visitó al señor feudal Date Masamune y, en junio de 1612, se entrevistó con Toyotomi Hideyoshi en el castillo de Ōsaka. Seguidamente en la ciudad de Sakai recogió cuatro mapas que sus subordinados habían elaborado.

A principios de septiembre de 1612, Sebastián Vizcaíno comenzó a buscar “las islas de oro de plata”. Aunque navegó durante tres semanas, no las encontró por ninguna parte. Además su barco sufrió grandes desperfectos en un temporal en el mar. Fueron rescatados por Hasekura Tsunenaga con barcos del señor feudal Date Masanune. Finalmente, en enero del 1614 regresó a Acapulco⁶.

El Japón era, por tanto, asociado en toda Europa con la idea de las “Islas del Oro”.

III. IMAGEN DE LOS JAPONESES

Al leer los documentos de los misioneros, se puede apreciar que después de que los europeos llegaran a Japón, se fue fraguando paulatinamente una idea e imagen sobre este país y sobre su población nativa. El objetivo principal de mi tesis es precisamente llegar a desentrañar qué pensaban los europeos de los japoneses, mientras los jesuitas llevaban a cabo su labor evangelizadora con personas de una cultura totalmente distinta.

En este capítulo, se analizará cronológicamente cómo fue evolucionando la idea e imagen que los europeos se iban haciendo sobre los japoneses, a partir de las impresiones de algunos destacados misioneros jesuitas.

6 MASUDA YOSHIRO, *Spain*, Tokio, 1992, 40-41.

1. FRANCISCO JAVIER (SUPERIOR DE LA ORDEN, 1549-1551)

Cuando Francisco Javier, iniciador de la evangelización en esta tierra, comenzó en 1549 su predicación en la ciudad de Kagoshima, su primera impresión acerca de los japoneses fue la siguiente:

“De Japón, por la experiencia que de la tierra tenemos, os hago saber lo que de él tenemos alcanzado. Primeramente, la gente, que hasta ahora tenemos conversado, es la mejor hasta ahora descubierta; y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gente a los japoneses. Es gente de muy buena conversación, generalmente buena y no maliciosa; gente de honra mucho a maravilla; estiman más la honra que ninguna otra cosa; es gente pobre en general, y la pobreza entre los hidalgos y los que no lo son no la tienen por afrenta”⁷.

En la primera época de la evangelización, Francisco Javier tuvo la impresión de que los japoneses eran muy inteligentes y razonables, y de que respetaban mucho a sus señores. Al analizar otros documentos, se comprueba que su admiración por las virtudes de este pueblo fue en aumento con el paso del tiempo. Sin embargo, advirtió entre ellos una característica que le pareció perniciosa: su excesiva afición a las armas.

Los sucesores de Francisco Javier compartieron con él en términos generales su admiración por los japoneses estando convencidos de que la evangelización sería un éxito. Ellos se formaron con carácter general una imagen positiva del Japón. Veamos los testimonios de tres de ellos: Cosme de Torres y Organtino Gneccchi-Soldi, partícipes de la primera evangelización y del establecimiento de la Iglesia Católica en la tierra nipona.

2. COSME DE TORRES (SUPERIOR DE LA ORDEN, 1551-1570)

Cosme de Torres superior de los jesuitas en la evangelización en Japón, expresó su imagen sobre los japoneses en una carta fechada el 29 de septiembre de 1551 dirigida a sus compañeros de Europa:

“Estos japoneses está preparados para entender nuestra santa fe más que otras gentes del mundo. Al pensar en sus características: los japoneses son discretos, se comportan según la razón igual que los españoles o más que los españoles. Tienen muchos deseos de conseguir conocimientos más que otra gente conocida, de alcanzar la salvación de sus almas y de servir al creador. Hasta ahora no hay ninguna persona descubierta que muestre esta pasión como ellos. Como sus conversaciones son muy lindas, parece que todos ellos crecían en las residencias

7 J. L. SEMPERE, *Cartas selectas de San Francisco Javier. Apóstol de las Cartas y el Japón*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1956, 157.

de grandes señores. Es imposible escribir muchas cortesías suyas a otros. No hablan mal a sus vecinos, ni tienen envidia a ninguna persona. No son aficionados al juego. Porque van a matar a otros por juego igual que por hurto. Los japoneses pasan el tiempo ocupados en las artes marciales, y son diestros en hacer poesías. La mayoría de los hidalgos se dedican a estos ejercicios. Si fuera a escribir todas sus buenas artes, me faltarían tinta y papel antes que carecer de materiales de información”⁸.

Este padre sufrió muchas dificultades durante su misión en el Japón. Sin embargo, durante toda su vida quiso a los japoneses y mostró admiración por ellos.

3. ORGANTINO (1530-1609)

Organtino Gneccchi-Soldi, sucesor de Francisco Javier, se dedicó especialmente a la evangelización de la capital Kioto. Le emocionaba la elegancia de sus gentes.

“Los japoneses pertenecen a uno de los pueblos más inteligentes del mundo. Son superiores a nosotros porque respetan la razón con alegría, Si alguien quiere saber qué cosas transmitió nuestro Señor a los humanos, lo mejor es venir a Japón. Los Europeos se ven a sí mismos muy cultivados, sin embargo, al compararse con los japoneses, parecemos muy salvajes. Yo confieso que en realidad todos los días los japoneses me enseñan muchas cosas. Creo que no hay ningún pueblo en todo el mundo que tenga tantas habilidades innatas”⁹.

8 Carta de Cosme de Torres fechada 29 de septiembre de 1551 de Yamaguchi a los compañeros jesuitas en la India. *Nihonkankei Kaigai Shiryō I*, Tokio, Universidad de Tokio, 1990, 167-168. “日本人は世界のいかなる人びとよりも私達の聖なる信仰が植え付けられるように最も準備されております。考えうる限りでは、彼等は思慮分別があり、スペイン人と同様に、あるいはそれ以上に道理に従って自らを律しております。彼等は私がこれまで知ったどの国の人びとよりもはるかに知識欲に富み、いかにしても靈魂を救い、またどのようにして彼等を創造した者に奉仕すべきかについて話すことに関心を抱いております。発見されたどの国にもそのような人びとはいません。彼等は非常に美しい会話をしていますが、それは彼等がすべて大領主達の館で育てられたかのように思われます。彼等が互いに交わす挨拶について書き記すことは不可能です。彼等が隣人の悪口を言うことは殆んどありませんし、また何人をも妬むことをしません。賭博をする者はいません。それは、盗みのために人を殺すと同様に賭博のために人を殺すからです。彼等は慰みに武術に専念し、これには基だ熟達しています。あるいはラテン語の詩にあるような詩歌を作っています。貴人達の多数はこのようなことを行なっています。彼等の長所をすべて書こうとするならば、その素材よりもインクと紙が欠乏することになるでしょう。”

9 Traducción propia. MATSUDA KIICHI, *Nanban no Bateren*, Tokio, Chōbunsha, 1993, 102-103. “日本人は、全世界で、最も賢明な国民に属しており、彼らは喜んで理性に従うので、我ら一同に遥か優っている。我らの主なるデウスが、何を人類に伝え給うたかを見たい者は、すべからず日本に來させればよい。私たちヨーロッパ人は、互いに賢明に見えるが、彼ら日本人と比較すると、はなはだ野蛮であると思う。私は、ほんとうのところ、毎日、日本人から教えられることを白状する。私には、全世界でこれほど天賦の才能をもつ国民はないと思われる。”

Es interesante constatar que estos comentarios son casi unánimes en otros testigos. El 20 de abril de 1554 el Padre jesuita Gaspar Vilela escribió en una carta que los japoneses eran educados y tenían sabiduría ¹⁰ Y el mismo Padre relató en otra carta, fechada el 4 de febrero de 1571, manifestando que los japoneses eran blancos, inteligentes, justos y valientes ¹¹. El Padre jesuita Baltasar Gago informó a sus compañeros de Portugal, que los japoneses respetaban el honor y cuidaban con una gran dedicación a los ancianos.... ¹².

De este modo, los Padres jesuitas forjaron una buena imagen sobre los japoneses hacia el último cuarto del siglo XVI. Los evangelizadores pensaron casi sin excepción que la gente de esta tierra eran personas capaces y que tenían bastante inteligencia: buenas características para la evangelización. También alabaron a los japoneses como un pueblo valiente.

4. FRANCISCO CABRAL (1533-1603)

Aunque parece que los Padres tenían buena imagen sobre Japón, al encontrarse con dificultades hubo algunas dudas en determinados misioneros acerca de las posibilidades de la evangelización.

En 1570 Francisco Cabral comenzó su trabajo en la ciudad Shiki en la isla Kyūshū. A través de una carta suya, se puede comprobar cómo en una primera etapa se dedicó apasionadamente a su misión¹³.

Sin embargo, a medida que evangelizaba en esta tierra, este Padre se encontró con numerosos obstáculos (hostigamiento de los bonzos, desinterés por parte de algunos de los japoneses acerca del cristianismo, dificultad para entender la lengua japonesa y para adaptarse a la sociedad japonesa, etc). Tras estas experiencias, Francisco Cabral cayó en un cierto desánimo.

En un escrito, el Padre Francisco Cabral dijo que los jesuitas que estaban en Japón *«estuvieron todo este tiempo muy afligidos y descontentos»*, y que era *«irremediable la ruina de la Compañía en Japón»*¹⁴. Este Padre formuló una opinión completamente pesimista sobre los japoneses.

10 Carta del Padre Gaspar Vilela escrito en India para los compañeros de la Compañía de Jesús (24-abril-1454). *Nihon Kankei Kaigai Shiryō II*, Tokio, Universidad de Tokio, 1991, 18.

11 Carta del Padre Gaspar Vilela para los hermanos en el colegio de Evora (4-2-1571). MURAKAMI NAOJIRO (ed.), *Yasokai Nihon Tūshin II*, 1927, 92-93.

12 del Padre Baltasar Gago fechada el 10 de Diciembre de 1562 para los hermanos en Portugal. MURAKAMI NAOJIRO (ed.), *Nihon Tūshin I*, Tokio, Yūshōdō Shoten, 1968, 301.

13 Carta de Francisco Cabral en Japón (Agosto de 1571). R. A. H. Mss. 9-2663. 178 v.

14 C. LISÓN TOLOSANA, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005, 150.

Además de sus experiencias dificultosas, este Padre se opuso al Padre Visitador Alejandro Valignano, en lo referente a la política evangelizadora en este país. Porque Francisco Cabral intentó desarrollar el proyecto evangelizador basándose en la estrategia colonial portuguesa, insistiendo en la no necesidad de la adaptación cultural mutua. Por el contrario, Valignano insistió en dar a conocer a los japoneses el portugués y el español, para que pudieran estudiar la ciencia europea y escuchar las conversaciones entre los europeos. Además promovió la política de aceptar a los japoneses como religiosos.

Así en carta fechada el diciembre de 1579. Lorenzo Mesia comentaba las características de los japoneses. Según él, los japoneses tenían dos caras y no querían expresar sus verdaderos sentimientos. Eran mentirosos e insinceros. No conocen el favor y el agradecimiento.

Sobre el problema de su incorporación a la Compañía de Jesús y su promoción a cargos en la Orden, Lorenzo Mesia comentaba lo siguiente:

“1.- Los cristianos japoneses son malos. No tienen la fe firme. Es verdad que ellos se convirtieron al cristianismo no por su voluntad sino por la acción de la gracia.

2.-Al principio estaba de acuerdo con el nombramiento de los religiosos japoneses.

Ahora no puedo asentar esta idea”¹⁵.

De este modo, a partir de Francisco Cabral algunos religiosos empezaron a tener malas opiniones sobre los japoneses y se llegó a generar una imagen negativa sobre este país en la época posterior. Estas imágenes negativas influían en la política evangelizadora de Europa. Así, por ejemplo, a raíz del problema de los religiosos japoneses naturales, a finales siglo XVII la Curia General de los jesuitas en Roma no aceptaba fácilmente la incorporación de japoneses a la Compañía. Asimismo limitó los nombramientos de religiosos japoneses examinando con sumo cuidado sus cualidades.

5. ALEJANDRO VALIGNANO

El perspicaz visitador jesuita Alejandro Valignano informó en 1583, en su Sumario, sobre los japoneses lo siguiente:

“La gente es toda blanca y de mucha policía, porque aun plebeyos y labradores son entre sí bien criados y a maravilla corteses, que parecen ser criados en corte, y en esto exceden no solamente a las otras gentes de Oriente, mas a los nues-

¹⁵ *Ib.*, 56.

tros de Europa Es gente muy capaz y de buen entendimiento, y los niños son muy hábiles para deprender todas nuestras ciencias y disciplinas, y decoran y aprenden a leer y escribir en nuestra lengua mucho más fácilmente y en menos tiempo que nuestros niños de Europa; ni en la otra gente baja hay tanta rueda y incapacidad como en nuestra gente, antes comúnmente son todos de buenos entendimientos bien criados y expertos”¹⁶.

Así, el Padre visitador, Alejandro Valignano, estimaba las capacidades y cualidades tales como la paciencia, prudencia, templanza, limpieza etc.¹⁷.

6. OTRAS OPINIONES

En 1601 el jesuita Luis de Guzmán describió las características de los japoneses en su libro “Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús”:

“Estiman los japoneses en tanto la honra, que por guardar el punto della, aborrecen el hurtar y jugar, y por ella respectan y obedecen los hijos a los padres, los criados y vasallos a sus señores; y guardan la fe y palabra a los amigos: y tienen entre si grandes cortesías y comedimientos”¹⁸.

Por el contrario, otros europeos tenían una imagen contraria sobre la gente de esta tierra. A finales del siglo XVI, un comerciante, Bernardo Ávila Girón, decía sobre los japoneses en su “Relación del Reino de Nipón” lo siguiente:

“Son los japoneses, y débelo de causar la prosperidad y riqueza de la tierra, aunque sean muy pobres, muy soberbios y arrogantes, furiosos y determinados, y Dios nos libre de su primer ímpetu el cual, si se les reprime con valor, pierden fácilmente el brío; pero si no le hallan en el contrario, todo lo llevan a barrisco. Son muy ingratos; en recibiendo el beneficio, lo olvidan y esperan más. Son los más crueles y inhumanos, generalmente, que hay y comúnmente, codiciosos y avaros; gente en todas sus acciones tétrica y de poca y verdad, muy extremados en todo y gente muy variable...”¹⁹.

Esa crueldad de los japoneses fue ya mencionada por Francisco Javier en la primera etapa de la evangelización en esta tierra, y en el siglo XVII otros siguieron dando cuenta de esta negativa faceta.

16 *Ib.*, 5.

17 SOMEDA HIDEFUJI, “Agradecimiento, recuerdo e investigación sobre las crónicas”, en *Cuaderno del Archivo de la Universidad*, 41 (2005), 27.

18 LUIS GUZMÁN, *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús*, Alcalá, 1601, 393, B. N. M. Impreso. R-33058 (Edición moderna Bilbao, El mensajero del corazón de Jesús, 1891).

19 *Ib.*, 19.

IV. GEOGRAFÍA

Comencemos, en primer lugar, por analizar los conocimientos que tenían los europeos sobre la geografía del Japón. Diversos jesuitas y otros viajeros europeos habían escrito sobre la topografía de las islas japonesas durante los siglos XVI y XVII: Así, por ejemplo, el jesuita Cosme de Torres (1561) dio cuenta de la tierra japonesa y su fertilidad²⁰, el jesuita Fernán Guerrero (1605) de la ciudad cristiana Nagasaki²¹, el capitán del barco Jorge Alvares (1547) relató la existencia de terremotos y tifones²², el comerciante Bernardo Ávila Jirón (1598) hizo referencias al clima y la agricultura²³, etc.

Como muestra de estas observaciones, se reproduce a continuación la descripción hecha por el Padre Visitador Alejandro Valignano (1583),

“Es Japón una provincia de diversas islas, repartidas en sesenta y seis reinos; y, conforme a lo que dicen, es más de doscientas leguas de largo; mas es muy estrecha, porque en parte es de diez y quince leguas, y en parte es aún menos, y lo más ancho de ella no pasa de veinticinco o treinta leguas. Es tierra de muchos fríos y nieves, porque está desde treinta hasta y siete, o treinta y ocho grados del Norte”²⁴.

V. SOCIEDAD

De forma prioritaria, los jesuitas intentaron evangelizar a los japoneses comenzando por las clases más altas, hasta llegar a toda la población. Por tanto, es importante considerar la forma en la que los jesuitas observaban y analizaban las clases sociales japonesas.

20 Carta de Cosme de Torres para el Padre Antonio de Quadros de la Compañía de Jesús (India, 8 de Octubre de 1561), MURAKAMI NOJIRŌ (ed.), *Iesuzukashi Nihon Tsūshin I*, Tokio, Yūshōdō, 1968, 24. “...esta Isla de Japón está en el misma altura que en España, y pertenece a la misma clima. Se dice que la longitud de la Isla es 600 leguas”.

21 MATSUDA KIICHI, 1-5, 1988, 8-9.

22 *Nihon Kankei Kaigai Shiryō I*, o. c., 7. “この日本の土地は時折振動し、硫黄の豊富な所です。一年中噴煙を上げ、時には火焰を吹き上げている火山島が多くあります。これらには、人が住んでいる島もあれば、誰も住んでいない島もあります。これらの島はその大部分が小さく、日本のこの地は風が非常に強く吹き、暴風雨が頻繁にあります。新月や満月の毎に天気が変化します。特に、毎年九月に烈風が襲うため、その（止むのを）待つ以外に方法がないほどです。なぜなら、その風が船を三、四ブラザも陸地へ打ち上げるからです。”

23 D. SCHILLING – F. DE LEJARZA [eds.], “Relacion del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Giron”, en *Archivo Ibero-Americano*, 37 (1934), 14.

24 ALEJANDRO VALIGNANO, *Sumario de las cosas de Japon, 1583. Adiciones del sumario de Japon, 1592*, ed. por J. L. Álvarez-Taladriz, Tokyo, Sophia University, 1954, 4.

Para analizar este tema, es necesario explicar la estructura social en el Japón de entonces. Después de que los jesuitas llegaron al archipiélago, las clases sociales de estas tierras fueron cambiando hacia mediados del siglo XVII. Por tanto, debemos explicar brevemente este cambio social.

El período en el que los jesuitas iniciaron la evangelización, la sociedad estaba gobernada *de facto* por la clase militar de los samuráis. El poder del Emperador estaba circunscrito y reducido a determinados territorios y a determinadas funciones específicas, sin relevancia política. De ahí que había una duplicidad del sistema político: de un lado, el *shōgun*, y de otra el Emperador. En este contexto, tanto los representantes de la clase religiosa como los nobles de la corte, mantenían su parcela de poder político y su prestigio social.

Se puede observar un gran cambio en la composición de las clases sociales durante el período de mandato de Toyotomi Hideyoshi. En 1588, Toyotomi Hideyoshi publicó un edicto denominado “*Katanagari*” que significa literalmente “*supresión de las espadas*”. Como consecuencia de dicho edicto, Toyotomi Hideyoshi puso en marcha su política de división de las clases sociales, la clase militar representada por los guerreros samuráis, quienes podían poseer armas, armaduras y caballerías; la clase campesina de los agricultores, prohibiendo a éstos la posesión de espadas, armaduras y caballerías. En 1591 este gobernador publicó una ordenanza reguladora del orden social, llamada *Hitocharairei*. Mediante esta orden, se decidió que los servidores de los samurais no podían convertirse ni en ciudadanos comunes, ni en agricultores. Asimismo, se prohibió que los agricultores se dedicaran al comercio. Además, en 1592 se realizaron varios censos para identificar el número de familias y el de sus miembros, registrándose también a los servidores de los Samuráis, a los habitantes de las villas o ciudades, y a los agricultores. Tras estas ordenanzas, se llegó a tener un total control de las clases sociales²⁵.

En el período de Edo, se experimentó también un gran cambio en la estructura social japonesa. El shōgunato estableció cuatro clases principales, compuestas por: samuráis, agricultores, artesanos y comerciantes. La clase dirigente de este período fue la de los samuráis, el Emperador y la familia del Emperador, el alto clero, como monjes budistas y sintoístas. Los samuráis tenían a su cargo especialmente la política y el ejército, y como ya se ha mencionado, podían disponer de armas, tenían sus apellidos y otros privilegios. La clase dominada estaba compuesta por los agricultores, los artesanos y los comerciantes. La clase de los samuráis representaba aproximadamente el 5% de la población, y los agricultores eran más del 80% de toda la estructura social. Este orden social no sufrió casi ningún cambio, hasta finales del período de Edo²⁶.

25 KITAJIMA MASAMOTO, *Nihonshi Gaisetsu II*, Tokio, Iwanami zensho, 1968, 28.

26 T. TSUKADA, *Mibunsei no Kōzō*, Tokio, 1994, 109-111.

A continuación, veamos cómo los Europeos analizaban esta estructura social. El Padre jesuita Gaspar Vilela incluyó una descripción de las clases sociales en su carta fechada el 15 de septiembre de 1565:

“Ha nesta terra tres maneiras, ou quatro de gente: a primera sem fidalgos & gente nobre que não anda ociosa, por causa das guerras que continuamente tem, a segunda sem mercadores, que sem muitos pela sustentação de suas vidas: a terceira sem os seus sacerdotes, que quasi sem tantos como a gente popular: a quarta sem lauradores, não tem terras nenhũas suas, senão dos Senhorios, e iaurãdoas dão de treis dous ao Senhorio da terra, & elles leuão hum pela sua sustentação. Os que tem terras suas sem foro sem fidalgos, posto que eles as laurem. Estes quatro generos de gente ha nesta terra. Os fidalgos, e gente nobre he bé acostumada, os seus sacerdotes dados a todos os vicios, & mui cobiçosos. Os lauradores, he gente baixa, & robusta, mas hũs & outros sometidos a lei do Senhor, ouvindoa, he gente que se soguita muito a rezaõ”²⁷.

Otros jesuitas como Luis de Guzmán (1601)²⁸, Pedro Molejón (1621)²⁹ e incluso el japonés Anjirō convertido al cristianismo(alrededor de 1549)³⁰, dejaron constancia de sus observaciones sobre la composición y estructura social de Japón. Al leer sus escritos, podemos entender que con la experiencia de la evangelización, los jesuitas llegaron a tener un conocimiento aún más profundo y detallado sobre la estructura y orden social de Japón. Ello aclara que, desde la primera etapa de la evangelización, tanto los jesuitas como otros europeos que conocieron Japón, eran conscientes de hallarse ante una sociedad desarrollada, con un grado alto de refinamiento cultural.

27 Carta del Padre Gaspar Vilela escrito en Sakai a los Padres de convento de Avis en Portugal (15 de septiembre de 1565). MURAKAMI NOJIRŌ, *Yasokaishi Nihon Tsūshin*, Tokio, Shūfōaku, 1966, 313. “En esta tierra hay tres o cuatro clases de la gente: la primera es los hidalgos y gente noble que son ociosos debido a las guerras que ocurren continuamente, la segunda es muchos comerciante que sostienen las vidas de la nación. La tercera son sacerdotes que sus números son iguales que la gente popular. La cuarta son labradores. Non tienen sus propias tierras, y cultivan las tierras de sus señores. Estos labradores ofrecen dos tercios de los cosechas para los señores, tienen un tercio para mantener sus propias vidas. Las tierras que no son necesario pagar alquiler son para hidalgos. Los hidalgos las cultivan por si mismos. Así, hay cuatro tipos de la gente en esta tierra. Los hidalgos y los nobles tienen buenas costumbres, los sacerdotes tienen todos los vicios y son codiciosos. Los labradores son la gente baja y sanos. Ellos someten a ley de Señor, y los pueblos respetan mucha razón”.

28 LUIS GUZMÁN, *Historia*, o. c., 395-397.

29 PADRE PEDRO MOREJÓN, *Historia y Relación de los Sucedido en los Reinos de Japón y China, en la cual se continuaba la gran persecución que ha habido en aquella Iglesia desde el año de 1615 hasta el de 1619*. B. N. M. Impreso. R-31583. (Lisboa, 1621), 60v.

30 *Nihonkankei*, o. c., 36. “Primeramente [Anjirō] dijo que la longitud de la isla de Japón era 600 leguas, se dominaba todo la isla por un rey. Y dijo que debajo de él había otros señores como manera de duque”.

VI. IDIOMA

Para los misioneros aprender varios idiomas era un medio indispensable para avanzar en la evangelización. Para ellos, los idiomas eran regalos de Dios para predicar a los descendientes de Adán y Eva, y para entenderse mutuamente. El primer evangelizador del Japón, Francisco Javier, pensaba que conocer la lengua japonesa era indispensable para transmitir la voluntad de Dios.

Muchos jesuitas así como el provincial jesuita de la India Melchior Nunes Barreto (1554)³¹, el Padre jesuita Lorenzo Mesia (1584)³², el Padre Visitador Alejandro Valignano (1598)³³ informaron las características, los méritos y las desventajas que la lengua japonesa tenía. Dentro de ellos, la opinión del jesuita Luis de Guzmán (1601) es interesante.

“La lengua de los japoneses es muy grave y copiosa, y en muchas cosas haze ventaja a la Griega y Latina: así en la abundancia que tiene de vocablos para decir una misma cosa, como en la propiedad y elegancia dellos”³⁴.

Algunos dijeron que aprender este idioma no era difícil. Es verdad que algunos jesuitas se manejaban muy bien en japonés como, entre otros, los

31 *Carta de Melchior Nunes Barreto (S. J), provincial de India para los compañeros de Portugal (Malaca, 3 de Diciembre de 1554)*, Tokio, Universidad de Tokio, 1990, 96. “Nosotros que vamos a ir a Japón teneos que cuidar de saber muy bien la lengua japonesa, porque el idioma es gran remedio para nosotros y otros Padres que vienen de Portugal para obtener mucho fruto de la evangelización. Tras ello, nuestro señor nos da su gracia y el espíritu para cumplir la empresa que nos manda”.

32 *Carta del Padre de Lorenzo Mesia para Miguel de Sousa del Colegio de Coimbra (Macao, 6 de Enero de 1584)*. MURAKAMI NAOJIRO, *Nihon Nempō II*, Tokio, Yushodo, 1969, 98-99. “La lengua es mucho grave, y copiosa, porque en muchos asuntos excede a griega y a latina, tiene vocabularios infinitos y modos para declarar a misma cosa. Hay que aprender tantas cosas. No solamente para nosotros que hemos vivido en esta tierra más de veinte años, sino también para los naturales tienen que estudiar nuevas cosas. Los japoneses aprenden también la retórica y consiguen la cultura (No hay esta forma de aprender en otras lenguas). Si no saben la forma de hablar con mayores, pequeños, altos y bajos, y la cortesía para comunicarse con todos no pueden saber nada sobre Japón. Y verbos, nombres particulares y modos de hablar para las personas distintas. Nosotros hemos hecho los textos de gramática, y diccionario de vocabularios (Calepino), y comenzamos a redactar Nisolio o Tesoro (grandes diccionarios). La lengua para escribir es bastante diferentes de la lengua coloquial. Ambos son muy variados y abundantes. Utilizando pocas palabras, pueden comprender muchas cosas. Las letras son infinitas, no hay nadie saben todos los alfabetos. Porque hay dos tipos de A, b, c, y cada tipo tiene más de cuarenta letras, y cada letra tiene muchas figuras. Además de estas, tienen letras de figuras como las Chinos, nunca se acaban de aprender. Además estas letras de figuras, tienen otras propias letras japonesas correspondientes las chinas. Tienen muchos ingenios y técnicas de escribir para que si no pueden explicar con la lengua, pueden realizarlo con las letras. Cuando escriben las cartas, están prudentes. Cuidan mucho letra y palabra, para que otras personas consideren que los escritores como imprudentes”

33 ALEJANDRO VALIGNANO, *Sumario*, o. c., 53.

34 LUIS GUZMÁN, *Historia*, o. c., 392.

Padres Luis Cerquiera, y Luis Frois. En todo caso, la realidad es que resultaba un idioma difícil de estudiar.

VII. FESTIVIDADES

Conocemos varias descripciones de las festividades japonesas. Así, por ejemplo, en un fragmento escrito por Bernardio de Ávila Jirón se decía:

“Tienen muchas fiestas, en las cuales corren sus tera³⁵ con mucha frecuencia. La principal de todas dura quince días entre los gentiles; llámase *Shōgatsu* y es su año nuevo. Cae el primer día de la luna de Febrero hasta ser llena y tan celebrada es, que aun los cristianos la celebran; y por eso el obispo Don Luis de Cerquerira, con gran acuerdo, ordenó que ese día se celebrase la fiesta de Nuestra Señora de la Guardia. Otra fiesta tienen muy celebrada de ellos que es *toshitori* y otra que llaman *higan* y en su sétima luna, que es en Agosto, tienen la fiesta del *bon* que dura nueve días y es la fiesta de sus finados y en estos días dan de comer a las almas de sus parientes, poniendo arroz cocido y otras cosas y vino a las puertas y por los altares que todos los gentiles tienen con sus Hotoke muy endiademados y cercados de rayos que, si hombre no advierte bien, entenderá que son santos”³⁶.

Por tanto, en aquella época se celebraban las tres fiestas principales, que han llegado hasta nuestros días: 1º-*toshitori*, 2º-*Shōgatsu*, 3º-*bon* y 4º-*higan*.

En primer lugar, *toshitori* es el equivalente a la celebración de la nochevieja. En esa noche, la gente acude al templo budista para tocar la campana ciento ocho veces, por turnos, para purificar sus almas. La razón estriba en que, según el pensamiento budista, todos los seres humanos tienen ciento ocho deseos mundanos o pecaminosos, y éstos desaparecen con el sonido de esas campanadas.

En segundo lugar, *Shōgatsu* es la fiesta para celebrar la llegada del año nuevo. También con ese motivo, el pueblo acude a los templos budistas y sintoístas para prepararse, purificando su alma, para acoger el nuevo año.

En tercer lugar, *bon* es una fiesta muy importante que tiene lugar alrededor del 15 de agosto. El primer día de la fiesta se llama *higan*. Según el pensamiento budista, en la época de *bon* las almas de los antepasados regresan con sus familias. Por eso todos los miembros de las familias acuden, encendiendo lamparillas y velas, a las tumbas de sus antepasados para recibir y acoger el espíritu de sus antepasados³⁷.

35 Templos budistas.

36 D. SCHILLING – F. DE LEJARZA [eds.], “Relacion del Reino”, o. c., 264.

37 LUIS GUZMÁN, *Historia*, o. c., 408.

VIII. COSTUMBRES Y VIDA COTIDINANA

Cuando los Padres jesuitas llegaron a Japón, estaban ya presentes los prototipos y modelos de las costumbres cotidianas, que actualmente podemos observar en este país (los estilos de las casas, comidas, alimentos, vestidos, celebraciones, etc). Desde esa época, hay muchas costumbres cotidianas de este período que han permanecido inalteradas hasta nuestros días.

1. ALIMENTACIÓN

En este período, se formaron los hábitos y gastronomía japonesa. La población pasó de tomar dos comidas al día a realizar tres. De las tierras continentales se importarían nuevos ingredientes, como el azúcar, el Tōfu y el aceite. Con todos estos elementos se fue configurando el estilo de comida japonesa que ha llegado hasta la actualidad.

En 1549, Francisco Javier comentaba lo siguiente acerca de la alimentación japonesa.

“Hízonos Dios tantas mercedes en traernos a estas partes, las cuales carecen de las abundancias, que, aunque quisiésemos dar estas superficialidades al cuerpo, no lo sufre la tierra. No matan ni comen cosa que crían; algunas veces comen pescado y arroz y trigo, aunque poco; hay muchas hierbas de que se mantienen y algunas frutas, aunque pocas; vive la gente de esta tierra muy sana a maravilla, y hay muchos viejos. Bien se ve en los japoneses cómo nuestra naturaleza con poco se sustenta, aunque no hay cosa que la contente. Vivimos en esta tierra muy sanos de los cuerpos; pluguiese a Dios que así nos fuese en las almas”³⁸.

2. EL VESTIDO

Sobre el modo de vestir, hay muchas referencias en los escritos de los europeos. Dentro de éstas, son interesantes las observaciones de Bernardino Ávila Jirón, acerca de los tipos y características de los trajes de la gente:

“Son los japones gente muy lustrosa y que se trata muy limpia y bizarramente y con mucha policía, así en el vestir como en el comer, y se dan tanta prisa en mostrar ostentación, como se han dado de pocos años a esta parte, no tendrá cuenta su locura; porque desde que Taikō-Sama (Toyotomi Hideyoshi) quietó y sujetó este reino, que ha veinte y cuatro años, se han pulido más que en todos los tiempos pasados y así no les basta cuanta seda viene de China y de Manila. Visten ropas

38 J. L. SEMPERE, *Cartas selectas*, o. c., 175.

largas y así como ellos son varios en todas sus cosas y lo son las de la tierra sin haber firmeza ni perpetuidad en alguna, así lo son los vestidos varios en colores y cada ropa de muchas, que sea de algodón, que de seda, de la cual gastan todos los años de tres mil a tres mil y quinientos picos en este reino y a veces más. Visten ropas largas.....Hombres y mujeres, todos andan con kimonos pintados de diversos colores; mozas, doncellas y casadas, aunque pasen de los cincuenta...³⁹.

Al mismo tiempo, Avila Jirón observó y dio cuenta de la vestimenta nativa: Kinomo (ropa), Hakama (calzado) y Zôri (zapatos), entre otros.

3. EDIFICACIONES Y CONSTRUCCIONES

A continuación, se describirá qué percepción tenían los europeos acerca de las edificaciones y construcciones de esta tierra. Al analizar los documentos, los europeos se dieron cuenta de que había varias tipos de residencias y casas, y sus estilos variaban según las clases sociales.

En los períodos de Oda Nobunaga y de Toyotomi Hideyoshi, se construyeron muchos castillos en diversos lugares del Japón. Antes de comenzar la evangelización de esta tierra, en 1547, un comerciante portugués, Jorge Álvares, facilitó los siguientes detalles sobre el castillo japonés:

“Las casas de los reyes quedan dos leguas del mar. La apariencia de esta fortaleza es como lo siguiente: buscan una colina que está lejos de otra. Allí se necesitan tierra, fuentes, posos de agua, y hay que exportarlo con laya. Y en cada montaña, tienen sus casas. Si tendrán más casas repartidas, hacen más montañas. Por lo tanto, hay caminos para subir los picos de dichas montañas. Estas alturas son siete u ocho braças. Utilizando las tierras acumuladas se hacen las cercas de la fortaleza. Como estas cercas son muy altas, todas las casas están bajo de ellas. Porque en esta tierra hay viento fuerte. Las casas de rey están en el centro y son los más altas. Fui a una fortaleza del rey en un puerto que estaba. Allí, hay 19 casas incluida la del rey, 47 puertas y otros tantos caminos. Esta fortaleza rodea con las piedras amontadas. La altura de esta pared es dos braças, y su ancho es 4 braças. Se acumula mucha tierra, y hay muchas cañas que parecen muy bien. Cerca de esta fortaleza no hay arbustos ni piedras, y todas las cosas estan muy limpias. La entrada y la cuesta para subir son muy inclinadas y estrechas. No hay otra manera de que los caballos suban que formando una cola. No hemos visto nada esta fortaleza tan fuerte de piedras y de yesos”⁴⁰.

39 D. SCHILLING – F. DE LEJARZA [eds.], “Relacion del Reino”, o. c., 25.

40 Relatos sobre Japón de Jorge Álvares (Malaca, Diciembre de 1547). *Nihonkankei*, o. c., 14-15. “国王達の屋敷は海から凡そ二レグア離れたところにあります。その城塞は、次の様です。彼等は他の岡から隔たっている一つの岡を探します。そこには平地が必要ですし、また泉や水のある井戸もなければならず、そこを鋤を使って切り開かなければなりません。そして各々の山に屋敷があります。彼等は割り当てようとする屋敷が多ければ多いほどたくさんの山を造成します。従って、これらの山の高さまで道があります。そして、それは七乃八ブ

Además, los europeos fueron enviando descripciones sobre los edificios que veían por primera vez. Por ejemplo, en este período al que me refiero en estas líneas, llamado Periodo o Era Muromachi, se forma el estilo tradicional de edificación japonesa llamado Shoin Zukuri. Dicho estilo se desarrolló bajo la influencia de los templos de Zen de China, fusionándose con el estilo japonés.

De acuerdo con este estilo, la disposición del templo refleja un espacio sagrado al estilo de la sala principal de la casa japonesa (Tokono-ma), con estanterías (Chigaidana). En el suelo se colocan gruesas esteras de paja cubierta con un tejido de juncos japoneses (Tatami). Se instalan puertas correderas de papel (Fusuma y Shōji), a modo de paredes para separar las habitaciones. Este estilo es el que los Samurais empezaron a utilizar para sus residencias y es el que desde entonces hasta hoy día conforma la construcción básica de las casas japonesas. El Padre Gaspar Vilela (1565)⁴¹ y el comerciante Bernadino Ávila Jirón (1898) se refirieron a las casas de los pobres y de los poderosos⁴². Además, algunos jesuitas escribieron sobre la belleza de los jardines japoneses en sus cartas, tal como relata el Padre Gaspar Vilela (1565)⁴³ y el Padre Lorenzo Mesia (1584)⁴⁴, entre otros.

ラッサの高さです。これらの道から取り除いた土を利用して城塞の囲いを造っています。この囲いは非常に高いので、屋敷はすべて囲いよりもはるかに低くなります。これは、この土地特有の強風のためです。国王の邸宅は真中であって、すべての屋敷の中で最も高いものです。私は自分が滞在していた港にある国王の城砦に行きました。そこには国王の邸宅を含めて十九軒の屋敷があり、四十七箇所の門と、同じだけの道路があります。この城砦は全体が石を積み上げただけで囲われています。その石垣は高さ二ブラッサ、幅四ブラッサほどであり、多量の土が盛られ、多くの竹が編まれて美しい景観を呈しています。この城砦の周囲には灌木も石もなく、すべてが大層清潔です。その入り口や登り坂は甚だ急で、隘路であるために、一頭の馬の後ろに他の馬が連なる方法でしか上ることができません。このため、私は石垣と漆喰とからなる、このように強固な城砦をかつて見たことがありません。”

41 *Carta del Padre Gaspar Vilela (15-Septiembre-1565)*, en NURAKAMI NAOJIRO, *Yasokai*, o. c., 306-307. “富者及び貴族は構内に土をもつて造りたる甚だ堅固なる家を有し、之に其財産を納む..... 富者及び貴族は邸内に離れたる数室を有す、客来に備ふる為にして、其の来ること頻繁なり。室は皆甚だ清潔にして整頓し、如何なる王又は大諸侯も躊躇すること無く之に入ることを得べし。”

42 D. SCHILLING – F. DE LEJARZA [eds.], “Relacion del Reino”, o. c., 27.

43 *Carta del Padre Gaspar Vilela*, o. c., 319-20. “僧院内に庭園あり、然れども果物を好まざるが故に其園なし。庭園は綺麗にして各種の薔薇あり、定まりたる月に咲き、花絶ゆることなし。庭園内に手にて作りたる小山あり甚だ美事なる小樹及び石あり、之を觀る者の想像を促す。内に川あり彼等が作りたる他の川より流入し特に作りし岩より落下す、又異りたる色の鳥を此処に置く。”

44 NURAKAMI NAOJIRO, *Iesuzukaishi Nihon Tsūshin I*, Tokio, Yūshōdō, 1968, 99. “El Jardín, Niwa, está siempre limpio. Se barren con escoba.....”

IX. ECONOMÍA

Por lo que se refiere la economía japonesa, muchos europeos dieron su opinión sobre los intercambios comerciales. Después de que comenzara la evangelización en Japón, los señores feudales de la zona meridional de esta tierra, siguieron interesándose por las ganancias del comercio con los portugueses y los españoles.

El 1565, en la ciudad llamada Hirado, en la isla de Kyūshū, Juan Fernández relató en una carta que el comercio marítimo proporcionaba muchas ganancias a los señores feudales y a su pueblo⁴⁵.

Por otra parte, también los europeos estaban muy interesados en estos negocios y llevaron muchas mercancías de otros países. Para la gente de Europa, el oro y la plata que se extraía en Japón era muy importante.

También se encuentran relatos que narran la visión que los europeos tenían de los comerciantes japoneses y sus actividades comerciales.

El comerciante Bernardino Ávila Jirón, al describir la situación comercial con Manila en el año 1570, dejó constancia de que los japoneses y los chinos eran muy astutos en los negocios comerciales

Francisco Javier informó sobre Sakai que era un puerto importante japonés:

“Porque en Sacay, que es el principal puerto del Japón, a dos jornadas por tierra de Miaco, placiendo a Dios, se hará una factoría de mucho provecho temporal; porque este puerto de Sacay es el más rico de Japón, donde acuden más y mayor suma de plata y de oro del reino. Yo tendré buen cuidado de trabajar con el rey de Japón, para que, por esta vía, se trate entre el gobernador y el rey de Japón, cómo se haga la dicha factoría”⁴⁶.

Es llamativo, que en el caso de Japón, los jesuitas intervinieron en el intercambio comercial hasta el periodo de Edo. Tras la prohibición de la llegada del navíos españoles (1624) y portugueses (1639), los jesuitas concluyeron sus negocios comerciales con este país. En verdad los jesuitas tenían la idea de que las actividades comerciales con Japón no les producían demasiadas ganancias. Nos parece que en el ánimo de los jesuitas pesaba más la evangelización del país que el interés comercial. De hecho los Padres jesuitas mostraron un gran ardor religioso en su intento por dar a conocer a los japoneses la existencia del Dios cristiano.

45 Carta de Juan Fernández (Hirado, 23-9-1565), en NURAKAMI NAOJIRŌ, *Iesuzukaishi*, o. c., 14.

46 FELIX ZUBILLAGA, *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, Madrid, BAC, 1968, 381.

CONCLUSIONES

1º. Hemos analizado qué imagen tenían los europeos sobre Japón. Para los evangelizadores y para los europeos, Japón era un país que poseía una cultura completamente desconocida. Sin embargo, para los europeos, las diferencias que encontraron fueron objeto de intenso interés y admiración, no de exclusión o desprecio.

2º. La impresión que fueron teniendo los religiosos sobre la gente de Japón, basculaba entre una visión optimista o pesimista dependiendo de los frutos apostólicos que obtenían. Para el jesuita S. Francisco Javier *“la gente, que hasta ahora tenemos conversado, es la mejor hasta ahora descubierta”*: alababa enormemente a los japoneses y su religiosidad. Por otro lado, el jesuita Francisco Cabral, en su desánimo, comentaba que *“No he encontrado gente como los japoneses: arrogante, avara, inconstante y engañosa”*.

3º. Los jesuitas y el resto de los europeos venidos a Japón, estudiaron con detenimiento la geografía del país. A medida que la evangelización se desarrollaba, aquellos visitantes occidentales consiguieron tener conocimientos más detallados y correctos sobre la topografía de las islas japonesas.

4º. Para los jesuitas, además, el entendimiento de la estructura social japonesa, resultó esencial para desarrollar, extender y afianzar su tarea evangelizadora. En el proceso de la evangelización, los jesuitas analizaron las clases sociales de Japón. A través de su experiencia evangelizadora, llegaron a tener un conocimiento profundo de la sociedad japonesa. Para los europeos en general, y aunque hubieran establecido entonces por primera vez contacto con Japón, la sociedad japonesa tenía un alto nivel de civilización y de cultura.

5º. La lengua japonesa representaba un instrumento indispensable para que los jesuitas pudieran realizar su misión evangelizadora. Cada misionero tenía, sin embargo, su propia opinión sobre el idioma nativo. Después de analizar varios documentos, se llega a la conclusión de que la mayoría de los jesuitas consideraban que la lengua japonesa era muy difícil de llegar a dominar.

6º. Los jesuitas y el resto de los europeos observaron con mucha atención las fiestas y celebraciones populares. Así se dieron cuenta de que estas fiestas reflejaban el alma de los japoneses, y tenían mucha importancia en su vida cotidiana. Pero, desde su punto de vista de europeos católicos, las fiestas japonesas eran también muestra de una tradición de creencias centradas en la idolatría.

7º. Sobre la alimentación, los jesuitas y los Europeos se dieron cuenta de que en el archipiélago hubo abundantes ingredientes. Asimismo admiraban que las comidas de pescado y de verduras sin carnes eran muy sanas. Por otro lado,

la forma de comer de los japoneses no tenía ninguna semejanza con la de los europeos. Sin embargo, los europeos elogiaban la limpieza y la formalidad de las costumbres japonesas en la comida.

8°. Los jesuitas y los europeos observaron con detalle la vestimenta japonesa. A pesar de que el modo japonés era bastante diferente, los occidentales admiraban su formalidad, belleza, limpieza y elegancia.

9°. Aunque los occidentales se sentían orgullos de sus propias edificaciones, alababan la grandeza de los edificios japoneses así como de las fortificaciones y castillos. Asimismo les provocaba una tremenda curiosidad los jardines tan arreglados e impecables. También, mostraron interés por las casas del pueblo llano.

10°. Desde el punto de vista económico, los europeos coincidían en que a los japoneses les interesaban enormemente los intercambios comerciales, que llevaron muchas ganancias a ambas partes.

En resumen, para los europeos, Japón era un país que poseía diversas tradiciones y costumbres desconocidas. Sin embargo, para ellos, las diferencias que encontraron fueron objeto de intenso interés y admiración, mas no de exclusión o desprecio.

EL CONOCIMIENTO QUE SOBRE EL JAPÓN TENÍAN LOS EUROPEOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII (II): LOS JAPONESES DESTINATARIOS DE LA EVANGELIZACIÓN

OSAMI TAKIZAWA
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Continuando con el estudio sobre el encuentro entre el cristianismo y la cultura japonesa el estudio intenta explicar la estructura social del Japón en aquella época: la existencia de los samuráis, la institución familiar y otras instituciones y la presencia de un pueblo cristiano tras la misión.

Palabras clave: sociedad japonesa, samuráis, misión, jesuitas, Escuela de Salamanca, Nueva civilización.

ABSTRACT

Continuing with the topic of the junction between Christianity and Japanese culture, the study aims at explaining the social structure of Japan at that time: the existence of samurais, the family as an institution and the presence of a Christian folk after the mission was finished.

Key words: japanese society, samurais, mission, Jesuits, Escuela de Salamanca (School of Salamanca), new civilisation.

I. SEÑORES FEUDALES Y SAMURÁIS

1. ESTABLECIMIENTO DEL RÉGIMEN DE LOS SAMURÁIS

Desde el inicio de la evangelización, tanto Francisco Javier como los jesuitas que le sucedieron dirigieron en primer lugar su predicación a los señores feudales. De ese modo, y alcanzado su beneplácito, se dirigieron al resto del pueblo. Este modo de hacer, dio muchos frutos en diversos lugares del Japón.

En este sentido, conviene explicar la estructura social del Japón en aquella época. En primer lugar, la sociedad japonesa, en este período, se caracterizaba por la existencia de los samurais. El origen de los samurais se remonta a finales de la Edad de Heian. Los emperadores japoneses organizaron algunos cuerpos de ejército especiales para custodiar la corte en Kioto. Originalmente, los descendientes de los emperadores de Seiwa y de Kanmu comenzaron a dedicarse a esa misión. Tomaron el nombre de “Bushi” que significaba “guerreros”. A cada uno de ellos los denominaron Samurai. Así se organizaron dos grandes grupos de samurais: uno procedente de los descendientes del emperador Seiwa, llamados Genji, y otros de los de Kanmu, denominados Heishi.

Mientras, en el siglo X, los grandes señores del régimen político imperial en Japón habían adquirido mucho poder y mantenían grandes latifundios señoriales. La mayoría de esos señores pertenecían al clan Fujiwara, cuyo linaje se emparentaba con la familia imperial. Al mismo tiempo, en la administración de estos grandes latifundios señoriales, surgieron señores en el campo que formaron nuevos poderosos clanes, bien armados. Algunos miembros de estos nuevos clanes se transformaron en Bushi. Posteriormente comenzaron a desencadenarse diversos enfrentamientos relativos a la posesión de los latifundios señoriales y a la sucesión del trono en la familia imperial. En esas guerras actuaron activamente los Bushi. En este contexto, tanto los emperadores, como la nobleza de Kyoto, se dieron cuenta de la importancia que habían alcanzado los Bushi.

En 1156 y en 1159 hubo dos grandes rebeliones en Japón en torno al problema de la sucesión en la familia imperial (la de Hougen y la de Heiji). En los combates, la fuerza política y social de los Bushi superó a las tropas de la familia imperial. El jefe del clan de Heishi, Taira no Kiyomori, figura clave en las dos rebeliones, fue ascendido a primer ministro del gobierno. Taira no Kiyomori llevó a los miembros de su familia a los más altos puestos del gobierno. De este modo, el régimen político imperial fue cambiado por el de Bushi. Sin embargo, los dos grandes clanes – Genji y Heishi – comenzaron a luchar entre ellos para conseguir la hegemonía. Así se desencadenó la batalla de Genpei, en la que participaron todos los Samurais del país. En marzo de 1185 el clan de Genji se alzó

con la victoria. En 1192, Minamoto no Yoritomo, jefe del clan de Genji, trasladó su corte a la ciudad de Kamakura y adquirió el título de shōgun.

Desde este momento comenzó el régimen de los samurais. Bajo este régimen político, se formó el feudalismo japonés, fuertemente asentado en sus posesiones. Los señores concedían las tierras a sus vasallos como merced (Goon). A su vez, estos vasallos servían a sus señores en las batallas (Hōkō). Básicamente, el tipo de feudalismo japonés mantenía una gran semejanza con el europeo. Hasta finales del siglo XVI no se consolidaron todos los territorios señoriales. Por eso, los señores feudales de distintos lugares continuaron guerreando para conseguir la hegemonía sobre los demás.

Como ya he comentado anteriormente (cap. precedente), en la época en la que llegaron los jesuitas a Japón, existían dos grandes señores feudales: Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi, que intentaban unificar todos los territorios señoriales. Por fin, en 1590, el Japón fue consolidado por Toyotomi Hideyoshi. Bajo su gobierno, se dividieron estrictamente las clases sociales en dos: los samurais y los agricultores. Después de la muerte de Toyotomi Hideyoshi, en 1600, hubo una gran batalla llamada *Sekigahara no Kassen*.

El triunfador de esta batalla, Tokugawa Ieyasu, estableció su shōgunato en la ciudad de Edo. Así, comenzó el período de Edo que continuaría hasta el año 1867. Bajo el régimen de Tokugawa, se estableció un régimen político de absolutismo imperial. El gobierno controló a todos los señores feudales y sus territorios. Se diversificaron las clases sociales en cuatro: los samurais, los agricultores, los artesanos y los comerciantes. Por tanto, el shōgunato de Tokugawa formó el régimen político de los samurais.

2. LA CLASE MILITAR JAPONESA: BUSHIDŌ

Al igual que en los países europeos, en Japón también surgió un modo de vida, dentro de los samurais: el código ético de honor del guerrero, denominado Bushidō. La palabra Bushidō significa “el camino que los Samurai deben conocer”. Se puede definir este concepto desde varios puntos de vista. Bushidō sería la filosofía y la moral que los Samurais tenían que respetar. También comprendería los reglamentos y las obligaciones que se comprometían a respetar. Esta clase militar japonesa con su código de honor y su ideal de vida, se fue formando paulatinamente desde el período de Kamakura hasta finales de la de Edo. En la formación de Bushidō, hay influencias del budismo, el sintoísmo y el confucionismo.

En una sentencia antigua: *Jin, Gi, Rei, Chi, Shin*, se contienen los principios de los Samurais. Si se lee detenidamente, se observa lo siguiente: Jin es el

respeto a la realidad, Gi es la moral, Rei es la cortesía, Chi es la inteligencia y Shin es la confianza.

Los Samurais intentaban respetar dicha moral en sus vidas. Sobre todo se mantenían estos principios entre los señores y sus vasallos. Posteriormente, después de profundizar en estos principios, comenzó la estricta vida de los Samurais Harakiri o Seppuku. Cuando los Samurais no podían realizar sus obligaciones respecto a su señor, o habían fallado, se inmolaban abriendo su estómago con una espada (Wakizashi), muriendo por su honor. En 1551 el jesuita Cosme de Torres relató la estrecha vinculación entre los señores y sus vasallos en los siguientes términos:

“Los criados y los esclavos respetan y sirven mucho a los señores feudales de este territorio, porque si cualquier señor descubre infidelidad en alguno de sus vasallos, el castigo es la muerte. Por eso, los vasallos siempre muestran obediencia a sus señores. Siempre los vasallos hablan con sus señores postrados, con sus cabezas rozando el suelo”¹.

Existe una famosa historia acerca de la fidelidad de los Samurais, se trata de la “Historia de los vasallos del feudo de Akō”. Un señor feudal fue asesinado en un complot ordenado por otro señor. Entonces, sus cuarenta y siete vasallos vengaron la muerte de su señor, venciendo al enemigo. Una vez cumplida la venganza, todos se suicidaron haciendo Seppuku, mostrando, así, fidelidad a su difunto señor. Por tanto, esta historia muestra la estrecha relación entre los señores y sus vasallos.

Los Samurais eran, además, grandes poetas. Entre ellos hubo algunos que alcanzaron gran nivel, por ejemplo el sabio Samurai Motoori Norinaga, del período de Edo, al que pertenece esta composición:

“Si alguien pregunta sobre el espíritu de la gente del archipiélago japonés. Los hombres van a contestar que éste son las cerezas de las montañas que huelen bien recibiendo a los primeros rayos del sol”².

1 *Carta de Cosme de Torres (29-Septiembre-1551)*, Universidad de Tokio, Kaigai (traducción propia). Nihon Shiryō II, 1991, 17-18. この国の領主達は、その家臣や下僕達から非常に奉仕せられ尊敬されています。なぜなら、彼等はいかなる身分の者であっても家臣が不服従であることが分ると、これを殺すことを命じるからです。このため、家臣達はその領主に基だ従順です。彼等が領主に話す時はいつでも頭を低くして地面に手をつけます。

2 *Motoori Norinaga*. Nitobe Inazō, 1998, 258.

3. LOS SÍMBOLOS DE LOS GRANDES SEÑORES FEUDALES

Analicemos ahora los conocimientos que llegaron a adquirir los jesuitas acerca de los señores feudales japoneses (Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu, Date Masamune). Como ya se ha mencionado, se perfeccionó la empresa de la unificación de los señoríos territoriales continuada desde la época de Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi hasta Tokugawa Ieyasu. Los japoneses inventaron palabras que simbolizaban las características de estos tres señores feudales.

Sobre Oda Nobunaga se dice lo siguiente: *“Si un cuclillo no canta, lo mato”*.

Sobre Toyotomi Hideyoshi: *“Si el cuclillo no canta, le haré cantar”*.

Sobre Tokugawa Ieyasu se dice: *“Si el cuclillo no canta, esperaré hasta que cante”*.

Se dice que Oda Nobunaga era muy inteligente, pero cruel. Toyotomi Hideyoshi tenía bastante habilidad en política, pero era adulador. Tokugawa Ieyasu, por su parte, mostró ser un hombre con mucha paciencia. Se inventó también otra frase sobre los mencionados señores feudales y la empresa de unificación de los territorios señoriales entre los japoneses:

“Oda Nobunaga planificó cocinar un pastel de arroz llamado Tenka (Japón o todos los territorios señoriales). Luego, Toyotomi Hideyoshi amasó con toda su fuerza la harina de arroz. Por fin, Tokugawa Ieyasu se lo comió todo”.

A continuación, analizaremos qué imagen tenían los europeos sobre estos tres señores feudales.

3.1. Oda Nobunaga

Sobre Oda Nobunaga, Luis Frois escribió así su primera impresión en su escrito “Historia de Japón”:

“Nobunaga foi filho segundo de hum tono que era senhor de dous terços do reino de Voari. Seria de idade de 37 annos quando começou a governar a Tenca, homen de mediana estatura, delgao do corpo, de pouca barba, a voz muito entoadá, e em extremo belicozo e dado ao exercicio militar; ambiciozo de honra, severo na justiça, não deixava passar sem castigo offensa que se lhe fizesse; algumas obras uzava de humanidade e mizerordia; dormia pouco e madrugava muito, não era cobiçozo, mui secreto no que determinava, sagacissimo em ardis de guerra; mui asomado e sugeito à paxão da ira, mas isto não era de ordinario; pouco ou quazi nada sugeito ao conselho dos seos, em extremo grao temido e venerado de todos; não bebia vino, no comer parco; chanissimo em seo tratamento, arrogante em sua opinião, a todos os reys e principes de Japão despresá-

ba e lhes fallava por sima do hombro como a servos inferiores; obedecido como senhor absoluto.....”³.

Respecto a Oda Nobunaga, es interesante constatar que la imagen que tenía Luis Frois era muy semejante a la de los japoneses. Es decir, describe a Oda Nobunaga como una persona inteligente, justa y al mismo tiempo cruel.

3.2. Toyotomi Hideyoshi

Sobre Toyotomi Hideyoshi, el 31 de mayo de 1592, el virrey de las Islas Filipinas Gómez Pérez Dasmariñas escribió lo siguiente:

“.....el Quanbacodono, orgulloso de ser Emperador, él que era un hombre que vendía leña, tiene ya sujeto a todo el Reino, y en las partes que puede haber sospecha de rebelión tiene puestos secuaces suyos como gobernantes; habiendo dado muerte a todos los que descendían de la nobleza, y si alguno de estos nobles había dejado en su gobierno, había sido quedándose él rehenes, con algún hijo o hermano, y que tenía dispuestos tres ejércitos de 50.000 hombres cada uno y una poderosa escuadra para ir a Corea, según decía; pero que siendo la Corea tierra fuerte y áspera cercana a la China, y tan fácil de ganar, se sospechaba con mucho fundamento, que propalaba la guerra con Corea para ocultar sus verdaderas intenciones, que no eran otras que ir sobre Manila.....”⁴.

A Toyotomi Hideyoshi, en diversos documentos, se le considera una persona con bastante habilidad política y diplomática, que podía realizar la conquista de otros países⁵. Los europeos que querían evangelizar aquella tierra y desarrollar intercambios comerciales debían de tener la imagen de que Toyotomi Hideyoshi era una persona astuta y enérgica. Sin embargo, en la historia de Japón se califica a este señor feudal como a un tirano con veleidades de mal gusto. Por ejemplo, Toyotomi Hideyoshi tenía mala fama porque, entre otras cosas,

3 L. FROIS, *Historia de Japón*, editado por José Wicki, Biblioteca Nacional de Lisboa. Volumen II, Primera parte, C.83.º-1569, Lisboa, 1976, 239. “Nobunaga era el segundo hijo de un señor feudal (Nobuhide) dueño de dos tercios del territorio del reino de Owari. Cuando empezó a gobernar el mundo (tenka), tendría unos 37 años. Es un hombre de mediana estatura, delgado, con poca barba, su voz es muy entonada y es muy belicoso, dedicándose al ejercicio militar. Da gran importancia al honor, y su justicia es severa. No deja sin castigo a aquellos que le ofenden. En algunos asuntos muestra su humanidad y misericordia. Duerme poco, y madruga mucho. No es codicioso, y muy secreto en su decisión. Es sagaz en ardenes bélicas. Es muy presto. Aunque a veces monta en cólera, esto no es habitual. No escucha el consejo de sus vasallos quienes le temen y veneran. □o bebe vino y come con moderación. Muy franco en el trato y arrogante en su opinión, desprecia a todos los reyes y príncipes de Japón, y les habla por encima del hombro, como si estuviese tratando con siervos. Todos le obedecen como señor absoluto”.

4 P. PASTELLS, 1929, CCXXXII.

5 JUAN FRANCISCO DE SAN ANTONIO, *Crónica de la Apostólica*, R. A. H. 5-2115. (Manila, 1738), 152.

seducía a las mujeres hermosas, construyó un salón de estilo vulgar completamente hecho de oro para que se hiciera allí la ceremonia de té, y asesinó muchos vasallos. Se supone que en la última etapa en la que Toyotomi Hideyoshi intentó conquistar Corea se volvió completamente loco. Es interesante constatar esa diferencia de imágenes forjadas en Europa y en Japón.

3.3. Tokugawa Ieyasu

En 1598, el jesuita Francisco Pasio describió las características de Tokugawa Ieyasu en el siguiente informe:

“[Tokugawa Ieyasu era] un señor feudal que poseía ocho territorios feudales en la zona de Kantō; era el señor más poderoso del Japón, y muy valiente en el campo de batalla. Era muy noble y gozaba de la máxima confianza del pueblo”⁶.

Los europeos pensaban que Tokugawa Ieyasu era sereno y con mucha capacidad de gobierno. En esto coinciden con la imagen de los japoneses sobre este gobernante. Como este shōgun fundó el gobierno que duró hasta el año 1867, el análisis de los europeos resulta acertado. Sin embargo, ocurrió un acontecimiento histórico que influyó enormemente en la formación de la imagen sobre Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu: la persecución contra los cristianos. Después de que Toyotomi Hideyoshi publicara el Edicto de la Expulsión de los Padres Cristianos, los europeos comenzaron a pensar que dichos gobernadores eran tiranos, crueles, que promovían una severa persecución. Y esta imagen continuó hasta el año 1650.

Concluamos con descripciones de Tokugawa Ieyasu del agustino Joseph Sicardo:

“Con tan poderoso motor y embidio rabia de los bonzos tuvieran efecto tan diabólicos intentos; pues se le hizo consulta a Taycosama [Toyotomi Hideyoshi] sobre las conveniencias que resultarían de prohibir la ley evangelica.....”⁷.

“Llegose el tiempo en que Dayfusama [Tokugawa Ieyasu] pagasse su crueldad, siendo sepultado en los abismos del infierno.....Pero no olvidado de su crueldad, antes de morir encargo a su hijo Shogun, extinguiessse la religión cristiana en sus reynos, desterrando a los religiosos y sacerdotes y aun quitándoles las vidas y obligando a sus vasallos japoneses a la adoración de sus ídolos y a que no recibiesen la ley de christo como contraría a ellos”⁸.

6 *Informe Anual de Francisco Pasio sobre Japón* (1598), Matsuda Kiichi, I-3, 1988, 105. (徳川家康は) 関東の大名で八力国を領有し、日本中で最も有力、かつ戦さにおいては極めて勇敢な武将であり、貴顕の生まれで、民衆に最も信頼されている。Traducción propia

7 *Cristiandad del Japón*, Joseph Sicardo, R. A. H. Impreso. 4-2051, Madrid, 1696, 35.

8 *Ib.* 66-67.

3.4. *Date Masamune*

Además de estos tres líderes, en los documentos europeos aparecen diversas descripciones sobre Date Masamune. Como hemos visto anteriormente, este señor feudal del territorio Sendai era un admirador del cristianismo en el período de Edo. Una descripción del dominico Juan Ferrando explica correctamente el modo de ser de este señor feudal:

“Hombre de carácter muy humano y bondadoso, é informado y convencido de la verdadera revelación del cristianismo, publicó varios edictos a favor de su doctrina, y tomó varias medidas para desterrar de sus dominios el abominable culto de su antigua idolatría.....”⁹.

A través de esta cita podemos entender por qué los europeos tenían simpatía por este señor feudal. Hemos observado, pues, que los jesuitas observaron bien las características físicas y morales de cuatro señores feudales japoneses. Actualmente, sus informaciones son importantes fuentes para investigar la historia de Japón en aquella época.

3.5. *Señores feudales cristianos*

A continuación, analizaremos la impresión que tenían los europeos acerca de los señores feudales cristianos. En 1595 el Padre jesuita Organtino escribió en una carta lo siguiente:

“Está claro que a los señores feudales de todo el Japón les interesaban admirablemente la cosas de la Santa Ley de Nuestro Señor. Por tanto, si dichos señores conocieran el dogma católico, y si algunos de ellos se convirtieran en cristianos, a mí me parece, que no causará extrañeza. Porque ya muchos señores feudales se han bautizado al escuchar la doctrina católica. Sobre este asunto, hay muchas pruebas convincentes. Todos los señores feudales, sobre todo Kampakudono [Toyotomi Hideyoshi], con los vasallos importantes del gobierno, muestran mucha simpatía a los señores convertidos. Y un oficial importante de la ciudad de Kyoto, Maeda Genji Hōin, así como todos sus subordinados que tienen cargos oficiales y algunas personas famosas están muy interesados”¹⁰.

9 FR. JUAN FERRANDO, *Historia de los PP. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tung-Kin y Formosa*. Tomo II, R. A. H. Impreso. 4-1895, Madrid, 1870), 9.

10 Carta de Organtino (1595), *Matsuda Kiichi*, I-2, 19-20. 日本国全土の諸侯が、我らの聖なる法に対して驚くばかり心を傾けていることを明らかにしている。.....そのため、もし彼らに対してキリシタンの教義が授けられて、その中の誰がキリシタンになったとしても我らは少しも不思議には思わない。なぜなら彼らがその教えを聞いて、これまでキリシタンとなった者は非常に多いからである。このことについては多くの好意が信用させてくれる。すべての諸侯、とりわけ関白殿は、その政庁の重立った人々とともに彼らに好意をよせているし、また都の所司代（前田玄以法印）は己が配下の公職についている他のすべての者たちと、さらに幾人かの著名な者たちまでが、我らに対して好意を抱いていることである。

Algunos jesuitas informaron que determinados señores feudales cristianos mostraron gran simpatía por los padres jesuitas. Y opinaban que si un señor feudal se convertía al cristianismo, sus vasallos harían lo mismo. Por eso, para los evangelizadores, la existencia de los señores feudales cristianos era muy importante para desarrollar sus actividades¹¹. De este modo, los europeos consideraban a los señores feudales japoneses convertidos al cristianismo hombres fieles y defensores de la Iglesia cristiana. Siempre alabaron mucho su sinceridad y lealtad a Jesucristo.

II. LOS JAPONESES CRISTIANOS

1. CRISTIANOS JAPONESES LAICOS

A continuación, analizaremos qué idea tenían los Padres, y los europeos en su conjunto, sobre los japoneses al considerar las posibilidades de éxito en el empeño evangelizador.

1.1. *Los fieles del pueblo*

En una carta a Ignacio de Loyola fechada el 14 de enero de 1549, Francisco Javier escribió su deseo de convertir a los japoneses al cristianismo:

“Los indios de esta tierra, así moros como gentiles, todos los que hasta ahora he visto, son muy ignorantes; y para los que han de andar entre los infieles, atendiendo a su conversión, no son necesarias muchas letras, pero sí muchas virtudes: obediencia, humildad, perseverancia, paciencia, amor del prójimo y grande caridad, por muchas ocasiones que hay de pecar, y que tengan buen juicio y cuerpos aptos para el trabajo. Esta cuenta doy a vuestra caridad, para ver que es necesario probar los espíritus de los que acá se mandan”¹².

Antes de llegar a Japón, el mismo Padre pasó tiempo con tres japoneses cristianos en Malaca. Así escribió sus recuerdos:

11 FERNAN GUERREIRO, 1602, 105; *Informe Anual de la Compañía de Jesús (1599-1601)*, Fernando Guerreiro, Matsuda Kiichi, I-3, 1988, 157. “Como los corazones de aquellos gentiles estaban tan bien dispuestos, los Padres los servían mucho, y tenían deseo de encenderlos con el fuego de Dios. Con arreglo a dicha situación, desde que vinieron, en breve tiempo, consiguieron muchos frutos en Japón. Así, tras la entrada de la Compañía de Jesús en esta tierra, en la segunda mitad del 1599, en seis meses se hicieron cristianos más de 40.000 mil personas en todos estos reinos en donde se repartieron los Padres. Hubo muchas conversiones en el reino de Higo y en las tierras de Don Agustino [Konishi Yukinaga]. Además, los señores feudales de Japón se esmeraban, con verdadero celo de fe, por hacer cristianos a sus a sus gentes y vasallos”.

12 *Ib.*, 273.

“Y así llegamos a esta ciudad de Malaca dos compañeros míos y yo, y tres hombres japoneses, muy buenos cristianos, los cuales se bautizaron después de ser enseñados y doctrinados muy bien en la fe de Jesucristo nuestro Señor, en el colegio de Santa Fe, de Goa. Los tres saben leer y escribir y rezar por Horas sus devociones, principalmente la Pasión, de la cual son todos muy devotos. Hicieron los Ejercicios Espirituales con mucho recogimiento, en los cuales vinieron en mucho conocimiento de Dios. Confiésanse y comulgan muchas veces; van con grandes deseos de hacer cristianos a sus naturales”¹³.

En su *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), el Padre Visitador Alejandro Valignano informa que los japoneses tienen una excelente aptitud religiosa y pueden adaptarse bien a la vida en las casas de la Compañía”¹⁴. El Padre Visitador Alejandro Valignano apreció la buena disposición religiosa que tenían los japoneses, y se convenció de que se adaptarían al cristianismo. Otros autores informaron de la moralidad de la gente. Especialmente, cuando empezó la época de la persecución, los evangelizadores informaron de la firmeza de la fe de los japoneses. Desde la época de Toyotomi Hideyoshi hasta la de Edo, surgieron muchos mártires en diversos lugares de aquella tierra. En muchos documentos se informó de la postura de los japoneses que querían mantener la fe firmemente hasta morir sufriendo muchos tormentos.

Desde el punto de vista antropológico, los documentos matizan la distinción entre el sexo y la edad de los fieles cristianos laicos. En primer lugar, Luis Frois describió el aspecto físico que tenían los japoneses:

“os Japões pola maior parte mais baxos de corpo e estatura que nós.....os seus (narices) e as baxos.....”¹⁵.

A continuación, citaremos una descripción sobre la gente de Japón realizada por Ávila Jirón, en la que resulta interesante la descripción de los japoneses como blancos, y por tanto iguales a ellos:

“Es la gente de este reino blanca, bien dispuesta, cabello negro y generalmente mal barbados.....Son bien dispuestos y por la mayor parte, de nariz ancha y baja, aunque hay muchos de buenas facciones y nariz afilada y ojos grandes; mas, en general, particularmente entre la gente baja, de ojos papujados”¹⁶.

13 *Carta de Francisco Javier a Juan Viela (Malaca, 14-I-1549)*. F. ZUBILLAGA (ed.), *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, MCMLXVIII, 322.

14 A. Valignano, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), 1954, 204.

15 *Tratados sobre la Diferencias entre Japón y Europa (1585)*, Luis Frois, *R. A. H. Mss.* 9-7236, ff.247-250. “El físico de la mayoría de los japoneses es menor que el nuestro... sus narices son bajas...”

16 BERNARDINO DE ÁVILA GIRÓN, 1934, 17.

1.2. Mujeres

Sobre las mujeres japonesas los europeos tenían varias imágenes. Ávila Jirón informó así:

“Las mujeres son albas y, comúnmente, de buen parecer y muchas muy hermosas y gentil parecer. Las casadas, todas traen los dientes teñidos de negro con una corteza de un árbol. La doncella y viuda, no los tiñen. Non son zarcas, ni rubias, ni se precian de eso; no se afeitan con aguas ni aceites.....”¹⁷.

Muchos europeos escribieron que las mujeres japonesas tenían mucha paciencia y amabilidad. Esta descripción es muy parecida a la imagen que la gente de otros países tenía sobre las japonesas. Se supone que la imagen actual se remontaría a la formada en esta época.

1.3. Niños

Muchos religiosos, como el Padre Luis Frois¹⁸ y otros europeos laicos que conocieron Japón, admiraban el nivel moral y educativo que tenían los niños japoneses. Las siguientes frases de Alejandro Valignano muestran dichas cualidades de los niños:

“...Los niños son muy hábiles para aprender todas nuestras ciencias y disciplinas, y decoran y aprenden a leer y escribir en nuestra lengua mucho más fácilmente y en menos tiempo que nuestros niños de Europa.....”¹⁹.

A la vista de estos testimonios comprobamos cómo los jesuitas observaron no solamente las características físicas de los japoneses sino también sus caracteres. Francisco Javier, Alejandro Valignano y otros jesuitas apreciaron la calidad de los japoneses, y desearon su conversión al cristianismo.

2. LA PERCEPCIÓN DE LA INSTITUCIÓN FAMILIAR

Los jesuitas observaron la institución familiar de los japoneses prestando especial atención a la institución matrimonial y las relaciones personales. Repasemos brevemente las conclusiones a las que llegaron.

17 *Ib.*, 17.

18 Tratados de Luis Frois. 15. R. A. H. Mss. 9-7236, f.254v. “Los de Europa son [mancebos / adolescentes] y no saben dar un recado – los japoneses menores de diez años parecen de cincuenta por el juicio y prudencia con que los dan”.

19 A. Valignano, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), 1954, 5.

2.1. Matrimonios

Sobre la relación de los matrimonios se informó de que, aunque normalmente un hombre solía casarse con una mujer, algunos tenían varias mujeres. En la clase de los samurais se observa de vez en cuando esta costumbre. Por ejemplo, un shōgun de Tokugawa llegó a tener 3.000 amantes en sus residencias. Sin embargo, no se admitía el adulterio de las mujeres²⁰, por lo que podemos concluir que la sociedad japonesa era machista. Esta situación ya era conocida por los europeos antes de que comenzara a empezarse la evangelización en Japón, a través de los cuentos japoneses. En 1547 Jorge Álvarez escribía:

“Los japoneses son gente que tiene una mujer. Los honrados y los ricos tienen algunas esclavas para sus servicios. Se casan a través de los monjes sintoístas. Si dichos monjes no les aceptan, sufrirán gran pena. Si sus mujeres son leprosas o tienen pecados de adulterios, antes de que tengan hijos sus esposos las devuelven a la familia de sus padres. En el caso de que ya tengan niños, los esposos las pueden matar tengan o no tengan pecados. Por estas razones, las esposas respetan el honor de sus esposos y son buenas mujeres”²¹.

2.2. Las relaciones personales

Para conocer las relaciones personales de los japoneses es indispensable entender el feudalismo, que supone la base de la sociedad de los samurais. Desde el período de Muromachi hasta el de Edo, la relación del jefe de estado (a veces, shōgun) y sus vasallos influía en las diversas esferas de la sociedad. La sociedad de los samurais surgió por la relación feudal denominada Go-on y hōkō. El dueño ofrecía la merced (Go-on) a sus vasallos, por el contrario los súbditos tenían que servir (hōkō) a los amos. Era una regla que se podía adaptar a todas las relaciones personales y que se fortaleció con la virtud de la lealtad a los señores. Diversos jesuitas explicaron estas relaciones, como Cosme de Torres (1551)²²,

20 Alejanadro Valignano, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), 1959, 26.

21 Informe de Jorge Álvarez sobre Japón (Malaca, 12-1547). Nihonkankei Kaigai Shiryō I, 1990, página 12. 彼等は唯一人の妻しか娶らない人々です。身分のある人びとや金持ちは自分達の世話のために数人の端女を所有しています。彼等はパードレ達を介して結婚し、彼等が土地のパードレ達によって受け入れられなければ、ひどい罪を蒙ることになります。もしも妻がらい者であるか、あるいは不貞である場合には、彼女達がその夫達と子供を持つ以前に、夫達は彼女達をその両親の家に送り帰してしまいます。もしも子供がいる場合には、その汚点の如何にかかわらず彼等はいかなる罪にも問われることなく彼女達を殺すことができます。この理由のため彼女達は皆その夫達の名誉を大事にしており、また立派な妻でもあります。

22 Carta de Cosme de Torres a los Jesuitas en India (Yamaguchi, 29 de septiembre de 1551). Universidad de Tokio, Nihonkankei Kaigai Shiryō I, 1990, página 17-18. この国の領主達は、その家臣や下僕たちから非常に奉仕され尊敬されています。なぜなら、彼等はいかなる身分の者であっても家臣が不服従であることが分かると、これを殺すことを命じるからです。このた

Alejandro Valignano (1583)²³ y Luis de Guzmán (1601)²⁴, entre otros. El primer predicador jesuita en Japón, Francisco Javier, informó sobre la virtud y el honor de los japoneses en una carta:

“Normalmente, los japoneses no suelen manifestar externamente sus sentimientos. A veces, esta costumbre sorprendió a los europeos, y les llevaba a pensar que los japoneses eran personas retorcidas. Por ejemplo, aun cuando haya fallecido alguien muy querido, muchos japoneses no lloran ante los demás. Cuando las mujeres dan a luz, no manifiestan dolor en el parto, etc. A los ojos de los europeos, los japoneses parecían insensibles. Sin embargo, la realidad es completamente diferente. Como la gente de esta tierra es emocional e introvertida, tienden a contener sus sentimientos”.

También los europeos se sorprendieron por los suicidios rituales: Seppuku o Harakiri. En muchos casos, la traición y el incumplimiento de la obligación a los señores y a la sociedad era seguida por un suicidio de honor, clavándose en el vientre un cuchillo denominado Wakizashi. Esta cruel costumbre se oponía frontalmente al concepto cristiano de la vida. Diversos documentos jesuitas informan sobre esta increíble costumbre:

“Y si él dice que se quiere matar por sí mismo, llama un amigo suyo o criado rogándole que después de se haber él herido le corte luego la cabeza, y así desenvainando luego su puñal se corta las tripas al través; los que son más valientes las cortan en cruz, mostrándose tan intrépidos como si no sintiesen nada, y como le salen las entrañas por la herida, luego aquel a quien se lo rogaron les corta la cabeza; y los que de esta manera mueren son tenidos por hombres muy esforzados y de mucha honra. Y a la vez hacen lo mismo muchos de sus criados, cortándose las tripas juntamente con sus señores para mostrar el amor y fidelidad que les tenían.....”²⁵.

Está claro que en la mentalidad japonesa de la época, y aún en la actualidad, hay un rechazo frontal a la trata de esclavos. Todos los hombres están dotados de sus derechos y de libertad y no deben ser considerados como cosas. Ello encajó desde el primer momento con la mentalidad de los jesuitas, que no obstante consideraron machistas y desiguales las relaciones matrimoniales japonesas. Asimismo, muchos jesuitas pensaban que las relaciones personales japonesas eran en exceso feudales, y considerando la situación de los estamentos sociales, podemos concluir que sus opiniones tenían legitimidad.

め家臣たちはその領主に基だ従順です。彼等が領主に話す時はいつでも頭を低くして地面に手をつけます。そして、厳寒であってもこれを行います。

23 Alejandro Valignano, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), 1954, página 30.

24 Luis de Guzmán, *Historia de las Misiones II* (1601). B.N.M. R-33058, página 393.

25 *Ib.*, 17-18.

2.3. *El ámbito laboral*

En el período de Muromachi hubo grandes transformaciones en el ámbito industrial y profesional. En el mundo agrícola, se empezaron a recoger dos cosechas al año de arroz y de cebada para aumentar la productividad. Asimismo, se renovaron e inventaron técnicas agrícolas (riego, instrumentos de labranza, mejora de la raza, uso del abono, etc.). En el mismo período, creció el cultivo de productos para las manufacturas (morera, laca, añil, té, entre otros).

En este contexto, se desarrolló el trueque y aumentó enormemente el número de gremios. La familia imperial y los templos budistas y sintoístas protegieron a los grupos comerciales. Por el contrario, los gremios pagaban impuestos a los primeros, y se admitió el monopolio de la venta de determinados productos. Prosperaron las industrias como la herrería, la carpintería, armamento, papelería y telares. Hacia mediados del período de Edo, siguió desarrollándose esta tendencia económica. En esa época, se inventaron diversas herramientas agrícolas, y se elevó enormemente la productividad de arroz y trigo. Diversas industrias llegaron a la plena prosperidad, como los productos textiles, vajillas de laca, cerámicas o el hierro colado.

Los jesuitas y los europeos pasaron mucho tiempo entre la gente, y por eso en sus documentos aparecen las diversas profesiones que encontraron, en particular comerciantes y carpinteros. Muchos europeos estimaron la habilidad que de los primeros. Antes de comenzar la evangelización, Lancilotto's observó:

“Los barcos de Japón son todos pequeños y los grandes de ellos son como carabelas. Sus alturas son bajas, y son diferentes de los nuestros. Se remontan todos los barcos con canaletes, y llevan velas”²⁶.

Los carpinteros-constructores, como hemos mencionado, también atrajeron la atención de los europeos. En esa época, en Japón se siguieron construyendo magníficos edificios (castillos, templos sintoístas y mausoleos, entre otros) que equivaldrían a los del barroco europeo. Muchos europeos los apreciaron e informaron sobre ello: en 1565, por ejemplo, el Padre Gaspar Vilela ensalzaba la técnica²⁷ de los carpinteros-constructores en Japón. Así, del mismo modo que hemos concluido en otros apartados, podemos concluir que los jesuitas ob-

26 Informe de Lancilotto's en Japón a García de Sá, *Nihonkankei Kaigaishiryō* I, 1990, página 58. 日本の船はすべて小型であり、その最大のものでもカラヴェラ船ほどであり、丈が短く、私達の船とは別の様式です。すべての船は櫓で漕ぎ、座帆をもっています。あの土地に見られる強い風の時には、投錨する度毎にほばしらが降ろされます。

27 Carta del Padre Gaspar Vilela a los Padres del Monasterio de Avis en Portugal (6-10-1565). Nurakami Naojirō, *Yasokai Nihontsūshin* I, 1966, página 165.

servaron con detenimiento y llegaron a conocer bien el ámbito laboral de los japoneses.

2.4. Derecho de propiedad

Observemos ahora cómo los jesuitas y los europeos percibían el derecho de propiedad que tenían los japoneses. Sobre este extremo no hemos encontrado muchos documentos, aunque el Padre Visitador Alejandro Valignano describió bien el derecho de propiedad relativo a las tierras:

“Porque la manera y gobierno de Japón es tal que quien es rey o señor de alguna tierra lo es tan absoluto que toda la tierra es suya, y él la tiene repartida entre sus capitanes y criados, de modo que la menor parte queda para él, y éstos de la misma manera [la] reparten con los otros sus criados que viven debajo de ellos, quedando todos con una cierta y determinada obligación de servir a su costa a sus señores, así en tiempo de paz como de guerra; de manera que hasta los más bajos labradores tienen sus días y tiempos determinados en que han de acudir al servicio de su señor, cada uno en sus propios ministerios, conforme a su cualidad y a la cantidad de tierras que tienen”²⁸.

Asimismo, el comerciante Ávila Jirón trata sobre la dote de las japonesas²⁹. Con estos informes los europeos reflejan de nuevo el absolutismo feudal de los japoneses respecto al derecho de propiedad.

CONCLUSIONES

En estos capítulos he mostrado cómo los jesuitas y los europeos percibían a los señores feudales y al pueblo japonés, sus caracteres y sus instituciones familiares y sociales. Los relatos con que contamos, escritos por religiosos y comerciantes europeos, son muy detallados y demuestran que entendían bien las características de los japoneses. La mayoría de los europeos admitían la bondad de los japoneses, aunque algunos tenían de ellos una mala impresión.

28 Alejandro Valignano, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), 1954, página 8.

29 Bernardino de Ávila Girón, 1934, página 18.

CIVILIZACIÓN JAPONESA: LA BARRERA CULTURAL PARA LA ACEPTACIÓN DEL CRISTIANISMO¹

MUTSUO YAMADA
*Graduate School of Advanced Studies
Museo Nacional de Etnología de Osaka*

RESUMEN

El trabajo analiza las diferentes reacciones que han provocado en Japón el conocimiento del cristianismo, desde los primeros misioneros católicos hasta el siglo XX, y las causas de las diferentes reacciones.

Palabras clave: Japón, cristianismo, cultura ibérica, civilización japonesa.

ABSTRACT

The essay analyses the different reactions that Christianity provoked in Japan, from the first Catholic missionaries up until the XXTH century, along with the reasons for such reactions..

Key words: Japan, Christianity, Iberian culture, Japanese civilisation.

¹ Este artículo fue redactado a base de una conferencia impartida en la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura, Cáceres, el 16 de abril de 2009.

I. INTRODUCCIÓN

El contacto que los japoneses han tenido con el cristianismo no es corto, pero su aceptación no ha sido fácil. Los primeros misioneros católicos llegaron al archipiélago de Asia Oriental en el siglo XVI, pero la proporción de los cristianos de todas las denominaciones en el Japón actual no supera el dos por ciento de la población. Este caso contrasta con la República de Corea donde más del 30 por ciento de la población se consideran cristianos.

El cristianismo para los japoneses ha sido una religión ajena que se ha aceptado solo por una minoría educada y cosmopolita. Hubo prohibición y persecuciones en la primera etapa, pero en las etapas posteriores ha habido una mayor libertad de culto y, sin embargo, el cristianismo no tuvo éxito entre el pueblo general. Se asume, por tanto, que existe una barrera cultural contra su difusión en el espacio religioso. El análisis de esa barrera sería una buena aproximación a la cultura japonesa.

Quiero tomar una posición neutra sobre este tema; no es mi intención obstruir o ayudar la difusión del cristianismo en Japón. Sólo a título de ilustración, quiero decir que hemos estado expuestos al cristianismo en varias formas. Por ejemplo, mi esposa y yo asistíamos a las sesiones dominicales protestantes en la infancia sin llegar a ser bautizados. En mi universidad (Universidad de Tokio, Campus Komaba) asistía a seminarios durante dos semestres sobre la historia del cristianismo antiguo en lengua alemana impartidos por un historiador que pertenecía a una secta protestante sin iglesia. Sucede que una hermana mayor mía es católica cuya familia entera es practicante. Para la mayoría de nosotros, el culto es un asunto particular y en general no causa problemas serios en familia y entre amigos. El Japón de hoy es una sociedad secular.

Antes de entrar en el tema central, para proporcionarles a los lectores cierto conocimiento previo, quiero referirme a algunos trazos de la cultura o civilización japonesa.

1. CURIOSIDAD JAPONESA

La postura japonesa hacia nuevos elementos culturales ha sido siempre muy abierta. En el cine, en la película *El último samurai*, aparecen los guerreros conservadores que no querían adoptar los rifles, una ficción imposible. A los japoneses les interesó mucho la remesa de fusiles de mecha traídas en 1543 por dos naufragos portugueses en una isla del sur, Tanegashima, y en menos de una década se fabricaban por decenas de miles en varios lugares, a base de la tecnología desarrollada de forja compuesta para la fabricación de Katana con diferentes tipos de acero.

La asimilación de nuevas culturas foráneas en las eras clásica y medieval fue siempre realizada mediante contactos pacíficos, sea en forma del envío de estudiantes y bonzos budistas a China, sea por la venida de técnicos, académicos y maestros budistas chinos y coreanos bajo la invitación del gobierno. La falta de una conquista militar y su consiguiente dominación extranjera, así como el ritmo relativamente lento de la llegada, hicieron que los japoneses llegaran a aceptar esas novedades como algo útil y admirable. Sin embargo, se ha notado una cierta xenofobia a la presencia de los extranjeros por esa misma falta de relaciones directas y constantes con ellos. Por contraste, en muchos países del continente euroasiático puede haber mayor aceptación de la presencia extranjera acompañada por un rechazo cultural generalizado. La competencia por su sobrevivencia entre étnias ha sido más severa.

2. SINGULARIDAD DE LA CIVILIZACIÓN JAPONESA

Ha habido una visión simplista de que la cultura japonesa es una mera derivación de la gran civilización china. No obstante, Arnold Toynbee y Samuel Huntington han dejado clara la singularidad de la civilización japonesa uninacional.

Por otra parte, hay dos visiones contradictorias sobre la cultura japonesa.

Algunos como Kato Shuichi dicen que se trata de una “cultura híbrida”, y otros como, Masuda Yoshio, dicen que es una “cultura pura”. Hay que decir que por la composición de los elementos la cultura japonesa puede considerarse “híbrida”, pero como civilización, es decir, desde el punto de vista de la gramática para la combinación de los elementos culturales, es “pura” o singular.

La inclinación japonesa a conservar los elementos antiguos se explica por la visión animista que los acepta como una riqueza y se niega a hacer selecciones apresuradas que reconoce el valor en cada elemento. Basil Hall Chamberlain (1850-1935) observó que Japón es el museo de Asia. El método japonés de procesar nuevos elementos culturales es acumulativo, no revolucionario. Se aceptan primero cuantos más mejores y después se asimilan sólo los necesarios. La selección se realiza a lo largo del tiempo, y hay tolerancia de elementos parcialmente antagónicos por la inclinación de no reconocer o superar contradicciones. No obstante, cuando se impone algo que cambia radicalmente las relaciones entre los elementos existentes, surge el mecanismo de rechazo.

A título de mostrar la independencia de la civilización china, los japoneses no han adoptado el harem, los eunucos, la castración como la pena o técnica del control de la reproducción de animales domésticos, el examen uniforme para los burócratas del estado antiguo, el tabú del matrimonio endogámico, el hábito de reducir los pies de la mujer mediante los vendajes, la cocina china a base de

aceite, etc. Surgió en Japón la noción del emperador sacerdote, fuente de autoridad y legitimidad, pero se creó el Shogunato como el detentor de poder político-militar, a fin de crear una estructura política dualista. En vez de los mandarines eruditos, los samurai pragmáticos usurparon el poder político por la fuerza y acabaron convirtiéndose dirigentes y burócratas educados. El rechazo de facto del cristianismo ha sido otro ejemplo importante de la aceptación selectiva de los elementos culturales foráneos en la civilización japonesa.

3. BASE ECOLÓGICA DE LA CIVILIZACIÓN JAPONESA

Otra polémica versa sobre la unicidad o la pluralidad del pueblo japonés. Las proporciones actuales de las minorías étnicas y lingüísticas son mínimas, siendo los ainus puros menos de decenas de miles y los residentes extranjeros como los coreanos y chinos menos de medio millones respectivamente. Pero en la antigüedad la heterogeneidad étnica y de clases y de regiones geográficas era bastante mayor debido a las diferentes condiciones ecológicas y los flujos de distintas culturas.

Japón es un país montañoso y boscoso. El 85 por ciento de la superficie del territorio representa montañas y casi el 65 por ciento del área está cubierto por bosques. Como consecuencia, la densidad demográfica en las llanuras es alta. La urbanización del país empezó bastante pronto y ha sido más acelerado con la industrialización. La condición urbana y semi-urbana ha ayudado al progreso de la seguridad y la alfabetización (infraestructura social), gracias a la eficiencia de las infraestructuras físicas y sociales. Ya en el siglo XVI Hideyoshi promulgó la confiscación de armas de los agricultores y la concentración de los samurai en las ciudades (1588) y su eventual conversión en una clase asalariada, un *sine qua non* para la paz interna. El nivel de la alfabetización al final del período Edo (aproximadamente a mediados del siglo XIX) era superior al 30 por ciento, llegando a más de 70 por ciento entre los habitantes masculinos urbanos.

Según algunos ecólogos, el paisaje predominante del archipiélago japonés se caracteriza por las pequeñas aldeas en los valles rodeados por los arrozales de regadío, base económica de subsistencia. La vegetación secundaria de las lomas no se utiliza para la ganadería, y constituye un complemento de la agricultura en el valle. El arrozal ayuda a conservar el suelo por impedir la oxidación del humus y el agua suministra los minerales al arrozal. El bosque del templo comunal de la aldea en muchos casos conserva la vegetación originaria de la región. La conservación ecológica del país ha sido la llave del mantenimiento de la cultura tradicional a base animista que requiere la familiaridad con la naturaleza. Este caso contrasta con muchas civilizaciones antiguas que han perdido sus bases ecológicas por destruir los bosques o por la tala para la construcción urbana,

incluso la cocción de ladrillos o para el aprovechamiento como combustible o por la ganadería excesiva.

4. LA CRISTALIZACIÓN DE LA CULTURA JAPONESA: LA FUSIÓN DEL ANIMISMO CON EL BUDISMO

La “cristalización de la cultura” en el uso del George Foster, que escribió su famosa obra *Culture and Conquest*, o sea, la formación del prototipo de la civilización japonesa aconteció bajo el impacto del budismo sobre los estratos de la cultura Jomon y Yayoi. La cultura Jomon es la cultura autóctona de los cazadores y recolectores proto-mongoloides. La cultura Yayoi es la cultura de los agricultores de arroz que tuvo su origen en el sur de China. Hubo la afluencia de los neo-mongoloides con la nueva civilización a partir del siglo IX antes de Cristo que mezclaron con los proto-mongoloides, ambos ancestros todos de los japoneses actuales.

No obstante, otra vez en consulta con la tesis de Foster, hay que decir que en Japón no hubo una “cultura de conquista” impuesta por los conquistadores, porque el estado antiguo de Japón surgió muy probablemente en forma de alianzas entre principales tribus y la incorporación gradual de diferentes grupos. Ni había conquistas por invasores del exterior. El prototipo de la cultura clásica japonesa así formada se asentaba sobre el animismo y shamanismo en el nivel espiritual.

El animismo es una visión del mundo en que los animales, las plantas y los seres no vivos, los fenómenos naturales están poseídos de un espíritu. El cosmos no debe su origen a un creador personal, sino surge de sí mismo. El culto de antepasados se explica por la creencia en la sucesión del espíritu por generaciones. La mitología greco-romana es algo muy familiar a los japoneses. En mi seminario de la historia urbana, yo asignaba la lectura de la *Cité antique* de Fustel de Coulanges en traducción japonesa, y todos los alumnos quedaban impresionados por tamaña semejanza entre el mundo antiguo greco-romano y el Japón tradicional. Por esta razón, el novelista Lafucadio Hearn, naturalizado en Japón como Koizumi Yakumo, amaba el Japón tradicional por compartir algo con Grecia que fue el país de su madre separada.

El respeto al emperador no se explica simplemente por su linaje biológica, sino por la ceremonia de incorporación del espíritu ancestral a partir de la diosa central Amaterasu del sol de quien el pueblo japonés se cree originó.

Las altas civilizaciones tienden a reprimir el animismo por necesitar una jerarquía sobrenatural que se corresponda a la centralización dominadora política secular. En Asia la civilización china llegó a tener el concepto de Tien (cielo)

o Tienti (hijo de cielo, emperador) bajo la influencia de los nómadas del norte. El animismo original subsistió sólo en el taoísmo popular y entre los pueblos primitivos en la periferia incluso los japoneses antiguos.

El shamanismo supone que algunas personas pueden mediar entre este mundo y el mundo de los espíritus. Antiguamente la figura de la mujer como shaman era importante, y lo sigue siendo en algunas islas del archipiélago de Ryukyu (Okinawa). En el Japón antiguo la importancia de la diosa del sol se destaca en la mitología oficial Kojiki, y la existencia de la reina Himiko (hija del sol) del siglo III d. C. se verifica en una historia china oficial antigua de Wei. El papel religioso del emperador japonés tiene su raíz en el shamanismo como sucesor directo de esta cultura. Aún hoy, él celebra muchos rituales religiosos por la paz y prosperidad de la nación en comunión con los antepasados deificados y los dioses en la naturaleza. En el palacio imperial tiene un pequeño arrozal que él mismo cuida. La emperatriz cría los gusanos de seda y teje ritualmente.

Se ha notado que el budismo japonés ha cursado una transformación peculiar hacia la creencia en el efecto mágico de la recitación de sutras y gestos físicos de los creyentes (Nakamura Hajime). Se interpreta que la tradición shamanista está atrás de esa tendencia.

El principio dominante en esta cultura animista y agrícola está en el principio “maternal”, mientras que el principio dominante de la cultura de pueblos nómadas y ganaderos tiende a ser el principio “paternal”. La religión judaico-cristiana representa un principio paternal, aunque la adoración católica ha incorporado otro principio maternal de la cultura mediterránea pre-cristiana.

El principio maternal corresponde a la lógica de integración y la evitación del enfrentamiento, mientras que el principio paternal corresponde a lógica de separación o distinción y la aprobación de antagonismo. En la realidad, como alega Carl Jung, cada sociedad tiene no solamente un principio dominante sino también otro principio complementario. En el caso de Japón, la clase dominante posterior desarrolló el principio complementario en forma de una cultura militar que se llegó a conocerse como el “Bushido” (el camino de caballeros o guerreros), pero el principio dominante ha sido el maternal, sobre todo en el nivel popular y rural.

La llegada del budismo causó cierta fricción entre la clase dominante del Japón en el siglo VI. El Emperador Yomei, en 587 decidió aceptar la nueva religión como guardián del estado y el símbolo de la civilización más avanzada de China. En su expresión, “el emperador cree en el budismo, respetando el sintoísmo”. El culto autóctono recibió de su impacto para reglamentar su doctrina y organización dándose el nombre de sinto, que significa el camino de dioses. Posteriormente, el movimiento integrador de las creencias, budismo,

confucianismo y taoísmo que se impuso en China de la dinastía de Tang (618-907), ayudó a la aproximación entre el budismo y el sintoísmo en Japón.

Más tarde surgió una interpretación ecléctica, “Honchi Suijaku” según la cual los dioses de Japón son las encarnaciones de las deidades budistas, y posteriormente se produjo otra tesis en favor de la interpretación inversa. En el budismo japonés nació la idea de la transformación de los difuntos en Budas (“Jōbutsu”) y “Sōboku Jōbutsu” (hasta las plantas pueden alcanzar el nirvana), aproximándose más al sintoísmo. La función del budismo también cambió bastante con su difusión entre el pueblo. La simplificación de la doctrina y el énfasis en la invocación a Amida (el buda supremo salvador) o la invocación del título de una sutra incrementaron su aceptación entre las clases populares y la emergente clase de los samurái.

Según Ohshima Hitoshi, la verdadera religión de los japoneses no ha sido ni sinto ni budismo. Es el sincretismo a base del animismo. Hay una división de trabajo: el sintoísmo representa la identidad colectiva y nacional, y el budismo representa la preocupación por el ser humano y los animales en general. El sintoísmo tiene una postura realista, y el budismo tiene una visión de la realidad como fenómeno virtual. Hay también una división de trabajo entre el sintoísmo encargado de los rituales comunales y el budismo preocupado con la muerte y la otra vida de los individuos. Ohshima argumenta que la sociedad civilizada destruye el animismo y pone en práctica la lógica de disyuntiva (el principio paternal). Concluye que pocas sociedades industriales han conservado el animismo como Japón.

II. DE LA ACEPTACIÓN DE LA CULTURA IBÉRICA A LA PROHIBICIÓN (S. XVI Y S. XVII)

Cuando Francisco Javier llegó a Japón (1549) el Asia Oriental ya había desarrollado una red de comercio intraregional con la participación activa de los japoneses en los mares asiáticos. Javier había encontrado a su acompañante japonés Anjiro (o Yajiro) en Malaca.

En el ámbito religioso de Japón la zona rural ofrecía una frontera para la difusión de nuevas religiones. Renno, sucesor de Shinran, el fundador de la nueva secta de Jōdo Shinshū y el primer sacerdote budista que se casó formalmente (1203) se había esforzado en la evangelización entre los agricultores a base de la organización autonómica de aldeas. Su éxito era tanto que en la región de Kaga los agricultores creyentes de la secta Jōdo Shinshū ocuparon el país entero y expulsaron a todos los samuráis hostiles durante un siglo.

A través de la conversión de algunos señores feudales (Ōtomo Yoshishige, Arima Harunobu, Ōmura Sumitada) y la evangelización directa desde abajo en las grandes ciudades y la zona rural de sus entornos, los jesuitas portugueses y españoles tuvieron considerable éxito. El número de convertidos japoneses en el ápice del cristianismo en Japón parece haber superado 400 mil. En regiones alrededor de la capital de Kioto la proporción de los cristianos con el resto de la población estaba más alta que la proporción en el Japón actual.

Los tres gobernantes de los siglos ibéricos (s. XVI-XVII) tuvieron diferentes políticas ante el avance del catolicismo en Japón. La primera acogida favorable fue de mal para peor, acabando en la prohibición y persecución de la religión y la terminación de las relaciones diplomáticas y comerciales con Portugal y España que constituían dos reinos bajo la monarca española entre 1581 y 1640 y que luego vería el declinar de su poder marítimo en Asia ante sus rivales protestantes, Holanda y Inglaterra.

Oda Nobunaga (1534-1582) fue el precursor de la unificación militar de Japón con su control de la región central de Kioto. Dio la bienvenida a los misioneros católicos por su interés en el comercio con Portugal y por su expectativa de fomentar un nuevo grupo religioso que pudiera contrarrestar el creciente poder de los grupos budistas antagónicos contra los que él combatía.

Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) fue inicialmente favorable a los misioneros católicos pero tomó la decisión de expulsarlos en 1587, admitiendo a la vez la libertad de culto de los individuos y deseando mantener el comercio con los ibéricos. Como justificación de la medida represiva contra los evangelizadores portugueses, Hideyoshi enumeró varias razones, como la connivencia de los jesuitas de la exportación de los esclavos japoneses por los comerciantes portugueses, la destrucción de los templos sintoístas y budistas y la expulsión de sus sacerdotes de algunos territorios de señores convertidos al cristianismo, la utilización del territorio en Nagasaki donado por un señor local Ōmura Sumitada para la conversión de los habitantes, y la matanza de vacas y caballos para la alimentación.

Tokugawa Ieyasu (1542-1616) promulgó la expulsión de los cristianos bajo pena de muerte (1612) y la prohibición de la entrada de portugueses (1639).

Se piensa erróneamente que fue él que inauguró la política de cerrar el país al resto del mundo. La verdad es que él perfeccionó la política mercantilista en el comercio internacional para alcanzar su completo monopolio y optó por Holanda como el socio extranjero que podía mejor suministrar las mercancías e información del mundo.

No hubo el llamado cierre del país, sino una política mercantilista que intentaba excluir a los señores feudales vasallos del comercio internacional. Holanda

fue el único país europeo permitido a participar en el comercio con Japón, pero este socio también se vio sujeto a restricciones cada vez más severas. El aumento de la producción de oro y plata en Japón le daba una ventaja en su relación comercial con el país protestante. Los comerciantes chinos también podían trabajar en el comercio con Japón sin relaciones diplomáticas entre los dos países.

En ambos casos (de Hideyoshi y Ieyasu), el motivo oficial de estas medidas era la amenaza política y cultural que presentaba el aumento de cristianos para la consolidación del régimen feudal cada vez más centralizado bajo su mando. El único freno que operaba fue el interés en el comercio con los ibéricos, pero la debilitación del poder marítimo de las naciones ibéricas en Asia Oriental ante el avance de los holandeses y la maquinación de éstos en Japón quitó por completo ese freno.

La amenaza del catolicismo, si no fuera de los ibéricos, era real para los gobernantes japoneses de la época. Hideyoshi y Ieyasu conocían el potencial peligro de la resistencia militar de grupos religiosos dispuestos a morir por su fe. En sus decretos de expulsión de los padres católicos (1587 y en años posteriores) Hideyoshi mencionaba la incompatibilidad del catolicismo con un Japón como “país divino”, lo que significaba la coexistencia de sintoísmo, budismo y confucianismo. Se refería a la destrucción de los templos sintoístas y budistas en algunos territorios de señores feudales católicos como prueba de la peligrosidad que se suponía a la integridad religiosa y política del país. Tal acto provocaría la reacción de la parte agredida, y el país podría ser hundido por las orlas de guerras civiles. Ebisawa Arimichi interpreta que la agresividad y exclusividad católica provocaron una reacción nacionalista de los japoneses. Algunos padres aconsejaron moderación a los señores católicos que querían destruir los templos de otras religiones, pero otros no vieron problemas en la política intransigente, tomando en consideración el antecedente de Nobunaga que había destruido millares de templos budistas de Enryakuji (de secta Tendaishū) y Ishiyama Honganji (de secta Jōdo Shinshū). Estos padres no entendieron que los actos brutales de Nobunaga no eran motivados por su fe personal. Fueron los actos de guerra contra los enemigos que se oponían mediante las armas a su empresa de integración nacional.

Es justo reconocer que los jesuitas de la época trataban de entender la vida religiosa de los japoneses en su política de adaptación cultural. Ellos aprendieron de sus colegas japoneses la mitología japonesa y las doctrinas budistas de varias sectas in divergencia sin decir la lengua coloquial y escrita de la tierra. Sus informes a los superiores y al Vaticano han sido testimonios importantes que se pueden considerar como los precursores de los estudios antropológicos como se revela en el estudio de Georg Schurhammer publicado en Bonn y Leipzig en 1923. Sin embargo, un lector moderno percibiría una falta de relativismo en la

visión jesuítica de aquella época. Los misioneros pensaban que los creyentes de otras religiones se dedicaban al diablo. No pertenecían a la época contemporánea del ecumenismo que supone que todas las religiones comparten una cierta verdad.

La prohibición definitiva de catolicismo por expulsión de Ieyasu (1639) fue decretada al año siguiente de la rebelión de Amakusa en Kyushu (1637-1638) que era básicamente una protesta de campesinos hambrientos contra la excesiva tributación. Aunque no hubo participación de religiosos extranjeros en la rebelión, fue políticamente utilizada como prueba de la amenaza católica extranjera en forma de intervención en la guerra civil. En realidad, los gobernantes no tenían miedo de los españoles o portugueses debido a la escasez de sus fuerzas militares en Luzón y Macao y la distancia entre Nueva España y Japón. Al contrario, los españoles y portugueses tenían mucha cautela de no provocar a los japoneses que pudieran enviar tropas a sus colonias en Asia.

Irónicamente la militancia de los católicos en Japón acabó causando una “contra-inquisición” con muchos mártires y conversión forzada, expulsión y exilio de los católicos e hijos mestizos de portugueses. Algunos quisieron conservar la fe asumiendo la forma de cripto-cristianos (“Kakure Kirishitan”) en algunas regiones de Kyushu, Kansai y otras regiones.

Aprovechando la imagen del catolicismo como secta perversa que se estableció firmemente en Japón y el gobierno de Tokugawa impuso, como instrumento de la persecución contra el catolicismo, un control ideológico de los habitantes del cual algunas sectas budistas no conformistas no escaparon. Todos los habitantes fueron obligados a afiliarse en un templo budista con el resultado de que todos los templos se convirtieron en la oficina de empadronamiento (como si fuera en un patronato real japonés). En consecuencia, la mayoría de ellos perdieron las ganas de difundir la fe budista entre los habitantes.

La aceptación masiva pero temporal del catolicismo, a pesar de todo, dejó una huella significativa en el pensamiento japonés. La doctrina católica publicada en japonés y chino (hubo importación de tratados publicados por los jesuitas en China también) en forma pública y clandestina alcanzó a los lectores en las altas posiciones del confucianismo, sintoísmo y budismo.

En proceso de reacción, se difundió la idea de una única deidad capaz de salvar al hombre o de proteger la nación japonesa. De la interacción entre el neo-confucianismo de Zhu Xi y el nuevo sintoísmo en torno de la deidad central nació un nacionalismo que preparó la ideología de la Restauración Meiji. El posterior surgimiento del sintoísmo estatal antes de y durante la Segunda Guerra Mundial sería también su futura derivación. En suma, en reacciones dialécticas, Japón recibió un impacto ideológico del cristianismo.

III. LA SEGUNDA OPORTUNIDAD TRAS LA RESTAURACIÓN DE MEIJI (1868)

El nuevo gobierno de Meiji fue inaugurado tras una revolución denominada “Restauración” para mejor afrontar la presión externa de las potencias occidentales que se presenciaron en Asia Oriental. La continuación de la política tradicional de aislamiento ya no era viable, y fue necesario abrir el país para asimilar el armamento moderno y obtener las industrias de todos los ramos. La prohibición del cristianismo se mantenía hasta que en 1873 el gobierno admitió la libertad de culto bajo la presión externa. Llegaron los misioneros cristianos: católicos, protestantes y ortodoxos rusos. Por otra parte, algunos profesores extranjeros contratados de varias denominaciones protestantes abrieron sus sesiones de estudios bíblicos mezcladas con las clases de la lengua inglesa para los alumnos interesados.

El nuevo gobierno, en la ausencia de una religión predominante, empezó a promover una ideología nacionalista como base de integración política. El sintoísmo consiguió un status de religión para-estatal. En 1868 fue decretada la separación del sintoísmo del budismo. Por consiguiente, surgió una campaña anti-budista en varios lugares, acompañada por la destrucción de algunos templos y demás patrimonio como las estatuas de Buda. Fue construido en Kudan, Tokio el santuario Shōkonsha (el templo sintoísta en memoria de las almas de los soldados caídos para el nuevo gobierno en la guerra civil de Boshin, 1868-1869). Fue el precursor del posterior Santuario de Yasukuni. El énfasis puesto en el sintoísmo afectó al equilibrio existente entre las dos religiones sintoísta y budista en detrimento del aspecto filosófico universalista de la vida religiosa en Japón.

Más tarde consiguió la veneración (si no la deificación) del emperador la mayor importancia que el sintoísmo estatal que chocó con la libertad del culto exigido por las potencias occidentales. Ante la presión externa en favor de la evangelización cristiana, el gobierno decidió interpretar el culto del emperador como una ceremonia no religiosa.

El desarrollo del cristianismo en el Japón de Meiji cursó las siguientes etapas.

1) El cristianismo, sobre todo el protestantismo de varias denominaciones, se iba expandiendo con bastante rapidez entre los jóvenes educados en las grandes ciudades y en un ambiente favorable a la cultura occidental. El número inicial de los creyentes protestantes en 1873 era apenas de 59, pero llegó a 31.361 en 1891 en un espacio de menos de dos décadas. En la segunda reunión del Consejo de Pastores en Japón en 1883, fue tomado por natural que Japón se convertiría brevemente en un país cristiano.

La Iglesia católica también hizo progresos en la década de 1880, reconquistando una parte de los cripto-cristianos tradicionales. La cifra de sus creyentes en 1890 fue de 44.505. La Iglesia Ortodoxa ordenó a 376 sacerdotes japoneses, una cifra mayor la de las otras denominaciones juntas, 196. Dicha iglesia contaba con 25.698 creyentes en Japón hasta 1.900.

Entre los líderes intelectuales y políticos de Japón hubo quien insistía en el establecimiento del cristianismo como religión de estado, haciendo parte de la estrategia para obtener el reconocimiento internacional como país civilizado merecedor de los tratados igualitarios con las potencias occidentales.

Uchimura Kanzō (1861-1930) fue un líder destacado del protestantismo sin iglesia. Estaba muy versado en inglés por su educación excepcional en su infancia. Se convirtió al protestantismo en Japón y estudió en Amherst, EE UU, pero quedó decepcionado al conocer la sociedad americana decadente y poco cristiana. Profundizó su identificación como japonés y tras su vuelta a Japón, hizo juramento de servir a las “dos J”, Jesús y Japón. Desarrolló el cristianismo sin iglesia, independiente de los misioneros occidentales, sin contar con pastores profesionales e iglesias físicas. Tuvo mucha influencia entre los intelectuales y de su grupo salieron muchos artistas, académicos y educadores destacados antes y después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en realidad, su movimiento tuvo muchas limitaciones incluso la escasez de líderes de segundo orden.

2) En la segunda etapa del cristianismo en el nuevo Japón en la década de 1890, hubo un retroceso debido a la intensificación de la política oficial para el fomento de la veneración del emperador. El decreto imperial sobre educación intentó ofrecer una directriz moral para el pueblo sin contar con una religión específica. Mientras la Constitución (1889), por una parte, garantizaba la libertad de culto, por otra, intentaba legitimar la soberanía de un emperador de linaje sagrado, como descendiente directo de la mitológica diosa del sol Amaterasu. Todas las escuelas fueron obligadas a poner un retrato del emperador ante el cual todos los alumnos en ceremonias oficiales estaban obligados a saludar bajando la cabeza. Se informaba de episodios ejemplares de directores de escuelas que habían ofrecido su vida para salvar los retratos durante un incendio. Uchimura Kanzō, líder del protestantismo sin iglesia, y profesor de la Primera Escuela Preparatoria de la Universidad Imperial de Tokio declinó hacer reverencia profunda al retrato en una ceremonia escolar en 1891 (aunque de hecho él bajase la cabeza normalmente) y fue obligado a dimitirse por presión social.

3) La tercera etapa entre 1900 y 1930 vio otro avance del cristianismo. El sentimiento antioccidental se calmó en un ambiente cosmopolita después de las victorias en la Guerra con Rusia (1904-1905) y la Primera Guerra Mundial. La urbanización y el progreso de la educación ofrecían el terreno propicio para

la difusión del cristianismo. El sector que más respondió a la evangelización protestante fue los trabajadores de cuello blanco de las ciudades. El número de protestantes en 1901 era de 50.789 pero llegó a la cifra de 193.937 en 1930. La Iglesia católica también aumentó sus adeptos. Sus creyentes llegaron a 56.321 en 1901 y a 92.798 en 1930.

4) Al final de la década de 1930 la expansión del cristianismo prácticamente terminó en enfrentamiento con el nacionalismo basado en el sintoísmo estatal. En 1939 fue promulgada la Ley de Corporaciones Religiosas por la cual el gobierno tuvo la competencia de disolver las instituciones religiosas que tuvieran doctrinas contrarias al ordenamiento imperial. La Ley para el Mantenimiento del Orden Público (1925), originalmente contra el comunismo, fue enmendada en 1941 ampliando la competencia del gobierno para reprimir las ideas subversivas de la monarquía y la familia imperial.

Mismo antes de la Segunda Guerra Mundial se obligó al pueblo a una extrema adoración del emperador en forma de salutación hacia el palacio imperial incluso en las colonias ultramarinas. Los alumnos de las escuelas confesionales también fueron obligados a participar en las visitas a los templos sintoístas y hacer reverencia al palacio imperial. En 1932 algunos alumnos de la (jesuítica) Universidad Sofía en Tokio se negaron a hacer las visitas al Santuario de Yasukuni, y la Nunciatura vaticana y el arzobispo de Tokio permitieron la visita como acto de fidelidad a la nación y no como rendición de culto. El Santuario de Yasukuni en esa época era un panteón para los soldados caídos administrado por el Ejército y la Marina y tenía un apoyo general de civiles y militares. Muchos militares juraban encontrarse con sus camaradas de arma en el Santuario, vivos o muertos.

A demanda del gobierno sobre la base de la Ley de Corporaciones Religiosas, los representantes de las denominaciones protestantes se reunieron en agosto de 1940 y formaron la Congregación Cristiana de Japón compuesta por 34 denominaciones. El representante de la Congregación visitó el Templo de Ise el 11 de enero de 1942, para informar de alguna manera ante el templo de su fundación, y rezar por el desarrollo del país y jurar su servicio a la nación. Al final de 1942 la sede de la Congregación dio instrucciones para que se observara el ritual nacional de hacer reverencia al palacio imperial, cantar el himno nacional y rezar en memoria de los soldados caídos de las Fuerzas Armadas Imperiales. Comprensiblemente han sido experiencias humillantes para los cristianos.

IV. LA TERCERA OPORTUNIDAD TRAS LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL (1945-HOY)

En vísperas de la rendición de Japón, Estados Unidos intentó preparar una serie de políticas para debilitar la nación, convirtiéndola en un virtual protectorado. No debería permitirse que ese país insular del Pacífico resucitara como rival de EE. UU. Durante la larga ocupación de 6 años y medio (1945-1952), el Gen. Douglas MacArthur, Comandante Supremo de los Aliados, nos obligó a adoptar la nueva Constitución (1947) y a la vez puso en marcha un programa para concienciarnos de la culpa de la guerra (War Guilt Information Program) a través de una aplicación sutil de censura y de la manipulación de la información a través de radio nacional, agencias de noticias y periódicos. Más tarde, MacArthur, simultáneamente con la firma del Tratado de Paz de San Francisco (septiembre de 1951), nos obligó a firmar el Tratado de Seguridad Japón-EE UU por el cual EE UU seguiría manteniendo muchas bases militares en Japón a cambio del compromiso de defender el país desarmado. Japón, a pesar de su independencia nominal, debido a la renuncia de fuerzas armadas impuesta a las fuerzas armadas estipulada en la nueva Constitución, fue obligado a ponerse bajo el paraguas militar de EE UU. Todo ello encubría su dependencia de hecho. Debido a ello, los japoneses quedan arraigados con sentimiento de dependencia, algo así como el síndrome de Estocolmo.

La cristianización de Japón fue otra meta del Gen. MacArthur en su plan de castrar a la nación japonesa. Creía que el militarismo y expansionismo de Japón estaban sustentados por el sintoísmo estatal. Antes de la disolución de los Ministerios del Ejército y de la Marina prevista para diciembre de 1945, el encargado del Templo en el Ministerio japonés del Ejército, el Coronel Miyama tenía miedo de la eventual destrucción del templo, y intentó realizar una conmemoración extraordinaria de los todos los caídos en la guerra para incorporar sus almas en la deidad venerada en el templo. Los militares que se suicidaron con la rendición y los condenados en el Tribunal de Tokio serían incluidos en la lista de más de dos millones y medio de muertos guardada en el Santuario. (El Santuario no tiene cementerios ni restos como suponen algunos extranjeros.)

Entre los oficiales en el GHQ (Cuartel General de los Aliados) en Tokio bajo el mando del Gen. MacArthur hubo cierto descontento con la idea y muchos insistían en incendiar el Templo de Yasukuni, porque lo consideraba como foco del militarismo japonés. El Gen. MacArthur también era de opinión de que la destrucción del templo ayudaría al desarrollo del cristianismo en Japón. Por tanto, intentaba quemar el Templo para habilitar el terreno para fines de ocio como la corrida de perros. Probablemente con el intento de asegurar cierto apoyo fuera del Comando Superior, lo consultó con el Padre Bruno Bittel, nuncio

del Vaticano en Japón, profesor alemán de la universidad jesuita Sofía en Tokio, quien, tras haber hablado con sus colegas, contestó el día siguiente:

Pensando en el Derecho Natural, se puede decir que cualquier estado tiene el derecho y la obligación de rendir homenaje a los que murieron por la nación. Debe ser igual tanto para la nación vencedora como para la nación vencida... Si se incendia el Templo de Yasukuni, tal acto permanecería como mancha deshonrosa en la historia de las Fuerzas Armadas de EE.UU. La historia no comprenderá tal acto. Francamente hablando, la quema y abolición del Templo de Yasukuni es un acto criminal incompatible con la política de ocupación del Ejército norteamericano. Si el Templo de Yasukuni es el núcleo del sintoísmo estatal y la raíz del nacionalismo errado, lo que debe ser abolido es el sistema del sintoísmo estatal, y no el Templo de Yasukuni. Aconsejamos que se reconozca la completa libertad de culto y pensamos que todos los que murieron por la nación, independientemente de los cultos, sean sintoístas, budistas, cristianos o judíos, deben ser homenajeados en el Templo de Yasukuni².

El Gen. MacArthur respetó la sensata recomendación del Padre Bittel que demostró sabiduría y buena comprensión de la cultura japonesa. Finalmente el 20 de noviembre de 1945 el ritual de la conmemoración tuvo lugar en presencia del Emperador Showa, los ex-ministros militares, y los representantes supervivientes de las tropas japonesas.

En menos de un mes, la instrucción Núm. 448 del Gen. MacArthur del 15 de diciembre de 1945 abolió el sintoísmo estatal y prohibió la propaganda del militarismo y del ultra-nacionalismo. El Templo de Yasukuni fue separado del Estado y se le dio el status de corporación religiosa. Todas las leyes que controlaban las religiones que se promulgaron durante la guerra fueron anuladas, y todas las instituciones religiosas fueron obligadas a registrarse como corporaciones religiosas. Los Artículos 20 y 89 de la nueva Constitución estipulan la libertad de culto y el principio de separación entre la política y la religión.

Muchas denominaciones cristianas se desligaron de la Corporación Cristiana de Japón y recuperaron las identidades originales. Fueron la Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica Luterana, muchas iglesias baptistas y evangélicas o de Holiness.

Muchos misioneros norteamericanos, cuyo número se remontó a 2500 entre 1949 a 1953, consiguieron una cifra bastante elevada de creyentes favorecidos por la admiración hacia EE UU y la fiebre por la lengua inglesa, pero el entusiasmo decayó pronto. El General MacArthur mandó distribuir 20 millones de ejemplares de la Biblia entre el pueblo japonés. No obstante, el número de protestantes aumentó apenas de 190.000 en 1942 a 400.000 en 1960. Más tarde

2 www.5a.biglobe.ne.jp/~t-senoo/Sensou/yasukuni/yasukuni.htm

el ritmo de aumento en la cifra cayó drásticamente. Japón no llegó a ser un país cristiano por cualquier criterio.

Referente a los católicos, hubo también un aumento considerable de los creyentes a través de la educación en las escuelas confesionales de alto prestigio establecidas desde antes de la guerra. Los fieles en la Iglesia católica disminuyeron hasta 100.000 durante la guerra, pero el número subió a 320.000 en 1960. Posteriormente, muchas escuelas confesionales fueron consideradas como adecuadas para la preparación del examen universitario debido a su disciplina, superior a otras escuelas. No obstante, la tasa de aumento de católicos siguió cayendo de 10,4% en 1951, a 7,9% en 1953 y 0,34% en 1971.

De esta manera el Comando Supremo de los Aliados tuvo éxito en liquidar el sintoísmo estatal, pero no ha podido implantar el cristianismo en Japón, y mucho menos cambiar la actitud religiosa de los japoneses.

En resumen, el cristianismo en Japón ha tenido auge sólo con impactos externos, pero no ha sustentado el impulso momentáneo. No obstante, esto no niega la enorme aportación que hizo el cristianismo en general al pensamiento social, al universo religioso tradicional y a la sociedad japonesa en las áreas de educación y servicios sociales.

V. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVA

Mark R. Mullins, estudioso del cristianismo en el Japón contemporáneo, concluye: “en una palabra los esfuerzos occidentales de evangelización han sido básicamente rechazados”³. Hay que reconocer de nuevo que la divulgación del cristianismo no ha tenido mucho éxito hasta ahora tras la primera orla de su difusión.

En retrospectiva, el éxito inicial del catolicismo en el Japón medieval hizo que el gobierno incorporara otras religiones en el régimen político, quitándoles el entusiasmo por la evangelización y acelerando una postura relativista del pueblo. Para muchos japoneses la religión significaba una obligación política y social que no excluía cierta consolación espiritual.

La modernización posterior del país completó el proceso de secularización de la sociedad japonesa en la cual la segunda y tercera oportunidades para el cristianismo no eran tan grandes como la primera, excepto para una minoría urbana y educada.

3 Traducción japonesa, 38.

Una encuesta por el periódico Yomiura de 2007 confirmó que el 22,9% de los respondientes declaraban que creían en alguna religión. Por otra parte, las corporaciones religiosas pensaban tener más creyentes. Según la estadística publicada por la Agencia de Cultura de Japón en 2008 a base de los informes de corporaciones religiosas, los creyentes del sintoísmo supera 107 millones, e los budistas son menos de 90 millones, sumando los seguidores de ambas religiones, pues, a más de 200 millones, lo que es equivalente a 1,66 veces la población japonesa. Obviamente, muchos japoneses se consideran creyentes de ambas religiones. Estas cifras prueban la tesis de la mentalidad religiosa sincretista y animista de los japoneses.

Por otra parte, el número total del cristianismo puede llegar por mucho menor de 2 millones, por tanto, menos del 2 por ciento de la población en una nación de 127 millones de habitantes. Esta proporción no ha cambiado mucho a lo largo de estas décadas. Una encuesta hecha por la NHK en 1984 sobre la religiosidad de los japoneses, el 2 por ciento se consideraban cristianos y el 12 por ciento sentían simpatía con el cristianismo.

Muchas religiones establecidas en Japón están en decadencia por haber perdido su función social. Las religiones tradicionales como el sintoísmo y el budismo tienen adhesión difusa del pueblo, pero no se dispensan esfuerzos por parte las iglesias para formalizar el catequismo a los hijos de sus creyentes. Las denominaciones cristianas no se inhiben de hacer la evangelización, pero no reciben debidas respuestas entre el pueblo que tiene una religiosidad universal pero no acostumbrado a una religión “ideológica”. Para muchos japoneses la paz espiritual viene más de las relaciones humanas en ambientes comunales que de las religiones establecidas.

Como si estuvieran llenando un vacío, nuevos grupos religiosos están ganando fuerza. Cada uno de ellos, el Soka Gakkai (Asociación Académica para la Creación de Valores), el Reiyu Kai (Círculo de Amigos Espirituales), el Seicho no Ie (Casa de Crecimiento), el Kokufu no Kagaku (Ciencia de Felicidad), el PL (Perfect Liberty), tienen millones de creyentes. Estas nuevas religiones han aceptado partes de las doctrinas y rituales del sintoísmo, budismo y cristianismo sobre la base de creencias y cultos populares, proponiendo la igualdad entre las personas ante lo sagrado, la integración en la gran vida cósmica, y la reforma espiritual de sus miembros. Han captado el alma de los japoneses que viven en un vacío espiritual en medio de la afluencia material.

Por otra parte, no hay falta de fenómenos patológicos. En 1995 la secta de la Verdad Aum fue acusada de ataques terroristas con gas Sarin y VX y de atrocidades encubiertas contra sus propios miembros y otras personas. Lo que nos sorprendió fue el hecho de que muchos jóvenes bien educados desempeñaban papeles importantes en los crímenes. Es importante notar que la secta daba

mucha importancia a la mortificación y al uso de estupefacientes para conseguir sus adeptos tras experiencias místicas.

Según el periódico *Sankei* del primero de marzo de 2009, muchas universidades están haciendo una campaña para proteger a los alumnos nuevos de las sectas en sus campus. En 45 universidades unos 50 funcionarios y docentes especialistas en el problema de los nuevos cultos están cooperando en la red para intercambiar informaciones pertinentes. En mi propia experiencia en la Universidad de Tsukuba, a una alumna de maestría, nuevo miembro de de Iglesia de Integración decidió participar en una boda colectiva para casarse con un coreano desconocido. Vino a despedirse pero ya era demasiado tarde para disuadirla. Supimos que ella había cortado contacto con su familia.

El pronosticar el futuro del cristianismo en Japón es una tarea difícil. Simplificando, mucho depende de 1) si la cultura japonesa cambia considerablemente, o 2) si el cristianismo puede cambiar bastante. Como una tercera posibilidad, ambos podrán cambiar. De todos modos, estos cambios requieren tiempo.

De hecho la sociedad japonesa ya ha cambiado mucho en el siglo XX y creo que puede cambiar más. El ritmo de urbanización en Japón queda estancado, pero las características de la sociedad rural están siendo debilitadas. Aunque pervive el modelo familiar de empresas, las relaciones industriales en muchas oficinas están cada vez más insertadas en la economía neoliberal y con ello, aumenta la proporción de los trabajadores de contratos breves y la subcontratación de servicios. El espíritu de solidaridad se debilita tanto en el trabajo como en las escuelas, o mismo en la familia, y en consecuencia, hay muchos casos de los NIET (los jóvenes que se niegan a recibir cualquier tipo de educación o entrenamiento-Not In Education nor Training) y de los Hikikomori (los jóvenes autoconfinados en sus cuartos).

Desde el punto de vista de la asimilación de religiones en Japón, como hemos sugerido antes, el cristianismo también tendrá que cambiar. Hay que recordar las reflexiones sobre el eurocentricismo cristiano. El surgimiento del ecumenismo ha sido una respuesta. En 1948 la primera reunión del WCC-World Church Council fue convocada en Ámsterdam. La Iglesia Católica tras el Vaticano II (1962) participó en el Consejo en 1965.

La adaptación a la cultura local, la independencia financiera de las fuentes extranjeras, y la autonomía doctrinal y política, en una palabra, la adaptación a las condiciones locales de las iglesias serán necesarias e inevitables. Las experiencias de los movimientos autóctonos y de los cripto-cristianos en Japón, viviendo en un mundo sincretista, ofrecen muchas sugerencias.

Ya en 1886 Uchimura Kanzō escribía:

¿Cuál denominación entre las 19 iglesias dedicadas a la cristianización de Japón obtendrá la base más sólida? En nuestra opinión, y quisiéramos reconocer sinceramente los esfuerzos serios de los misioneros de esas iglesias, ninguna de ellas se consolidará.

Es porque ninguna cosa foránea ha sido implantada en el suelo japonés sin sufrir modificaciones. Sea político, científico, o social, todo debe ser modificado por los japoneses antes de su climatización en el medio japonés⁴.

Uchimura añadió: No nos importa en absoluto si una persona se convierte en católico-romana, ortodoxo griego, baptista, presbiteriano, o miembro de una de las iglesias que se dice haber más de 600 iglesias en el mundo cristiano. Agradecemos y nos alegramos cuando una persona se salva de sus pecados viviendo en una vida pura y modesta en Jesucristo. Pero parece que los evangelizadores no se alegran ni lo agradecen a menos que un pagano se convierta para ser miembro de su propia iglesia⁵.

Nitobe Inazō que publicó sus obras en inglés, y tenía lazos de amistad con Uchimura, comentó: Los obstinados convencidos en su sectarismo reviven sus celos intolerantes en la tierra de paganismo. Sus ancestros se peleaban y se quemaban por causa de esos celos. En la mirada de los japoneses no hay nada más feo y desagradable como las peleas y celos sectarios. Aún peor, los japoneses en búsqueda del camino correcto están perdidos en un laberinto de doctrinas contradictorias que varían de una secta para otra⁶.

En conclusión dijo Nitobe, “Sólo doy la bienvenida a la religión del Cristo despojada de toda envoltura humana-litúrgica, sacerdotal y sectorial”⁷.

Debido a la imagen que guardan los japoneses sobre el cristianismo como religión ajena, su relación con la cultura japonesa sigue siendo delicada.

Cuando el cristianismo se involucre en la política en nombre de las autoridades de la iglesia, corre riesgo de provocar una reacción nacionalista. A título de ejemplo, el Obispo Matsuura Goro, presidente del Consejo Católico Japonés para Justicia y Paz presentó el 29 de junio de 2001 una protesta contra la visita del Primer Ministro Junichiro Koizumi al Santuario de Yasukuni prevista para el aniversario de la rendición japonesa, el 15 de agosto. Parece que de esta manera seguiría creando la imagen de una religión anti-nacional y demasiado radical. El consejo prudente que el Padre Bruno Bittel dio al Gen. MacArthur se ha olvidado. Además, equivale a una declaración de su alibi en la tragedia nacional por parte de víctimas inocentes. Fue un acto político adoptado sin sensibilidad

4 Citado en Mullins, tr. jap., 9.

5 Citado en *ib.*, 44.

6 Citado en *ib.*, 38-39.

7 *Ib.*

política, porque la protesta coincidió con la intervención de China y la Corea del Sur que querían manipular el asunto políticamente en los países con regímenes políticos relativamente jóvenes que quieren inventar un enemigo común para movilizar el nacionalismo para la integración nacional. Muchos especialistas de política internacional piensan ahora que Koizumi ha ganado en el juego con China y la Corea del Sur como se ha comprobado en el desarrollo posterior. Ambos gobiernos no hacen mucho caso del asunto.

Debido a la obligación de la visita a los templos sintoístas o del saludo al palacio imperial durante la Segunda Guerra Mundial, los cristianos japoneses llegaron a tener un trauma que perdura hasta hoy. Tal experiencia explica su actitud crítica contra la presencia en y contra el apoyo del gobierno para los eventos que envuelven aspectos espirituales como la inauguración de edificios públicos o los lutos oficiales en formas tradicionales con presencia de sacerdotes sintoístas. La interpretación dominante es que la separación entre el estado y la religión en la Constitución vigente significa la prohibición del financiamiento estatal a una denominación específica y que no significa la prohibición de la expresión de sentimiento religioso de manera bien aceptada entre el pueblo. Se compara con la ceremonia oficial en el mundo occidental como la toma de posesión del presidente americano que pone la mano en la Biblia al jurar su adhesión a la Constitución y su determinación de defender la patria. Lo que los cristianos japoneses necesitan exigir será su derecho de presenciar tales eventos oficiales al lado de los sacerdotes de otras religiones.

REFERENCIAS

- DE COULANGES, F., *La ciudad antigua*. México, D.F., Editorial Porrúa, 1998¹¹.
- EBISAWA, A., *Nihon Kirishitan Shi* [Historia cristiana de Japón], Tokio, Hanawa Shobo, 1966.
- FOSTER, G. M., *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc., 1960.
- GONOI, T., *Nihon Kirisutokyo Shi* [Historia del cristianismo en Japón], Tokio, Yoshikawa Kobunkan, 1990.
- HIRAKAWA, S., "Shukyo toiu Shikaku [Una perspectiva religiosa]", *Nihon woikani Setsume suruka* [¿Cómo explicar Japón?], Tokio, Ashi Shobo, 2001, 242-262.
- ITO, K., "Shinko Seikatsu[Vida del culto]", en Umesao T., (ed.), *Nihonjin no Seikatsu* [Vida de los japoneses], *Koza Hikaku Bunka*, vol. 4., Tokio, Kenkyusha, 1976, 211-238.

- KATO, H.(ed.), *Nihon Bunka Ron*[Tratado de la cultura japonesa], Tokio, Tokuma Shoten, 1966.
- KUROSAKI, K. *Un cuerpo en Cristo*, en awildernessvoice.com/SpanishArticles/Un_cuerpo_en_Cristo.pdf
- MULLINS, M. R, SHIMAZONO, S. y SWANSON, P. L. (eds.), *Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings*, Berkeley, CalAsian Humanities Press, 1993.
- *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.
- NAKAMURA, H., *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, Revised English translation edited by Philip P. Wiener. Honolulu, University of Hawaii Press, 1968.
- NAKANISHI, T., *Kokumin no Bunmeish* [Historia de la civilización japonesa], Tokio, Sankei Shinbunsha, 2000.
- NISHIBE, T., *Kokumin no Dotoku* [Moralidad del pueblo japonés],Tokio, Sankei Shinbunsha, 105-123.
- NISHIO, K., *Kokumin no Rekishi* [Historia del pueblo japonés], Tokio, Sankei Shinbunsha,1999.
- MASUDA, Y., *Junsui Bunka no Joken: Nihon Bunka wa Shogeki ni do taetaka* [Condiciones de la cultura pura: ¿Cómo ha aguantado Japón los impactos?], Tokio, Kodansha, 1967.
- MASUDA, Y., “Yoroppa to Nihon no Deai [Encuentro entre Europa y Japón]”, en INOUE, M., HOGA, T. y HAYASHIYA T., (eds.), *Nihon Retto no Bunkashi* [Historia cultural del archipiélago japonés], Tokio, Kenkyusha, 1976, 120-148.
- OSHIMA, H., *Kokoro no Hensen: Nihon Shiso wo tadoru* [Transición del alma: trazando el pensamiento japonés], Zoshinkai Shuppankai, 1997.
- SCHURHAMMER, G., *Der Weg der Götter in Japan* [El camino de dioses en Japón], Bonn un Leipzig, Kurt Schroeder, 1923.
- TAKIZAWA, O., “El cristianismo llega a Japón: de tolerancia a persguido”, en *Historia National Geographic*, 67(2009), 22-25.
- YAMAMOTO, S., *Nihonjin towa Nani ka* [¿Qué es el japonés?],Tokio, Shodensha, 1976 (2006).
- WATABE, S., “Kami no Shiso [Pensamiento de dioses]”, en TAKASHINA H., (ed.),*Nihonjin no Kachikan* [Valores de los japoneses]. *Koza Hikaku Bunka*, vol. 7, Tokio, Kenkyusha,1976, 44-67.

JAPÓN EN UNA NUEVA CIVILIZACIÓN, DESDE UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL HECHO RELIGIOSO CRISTIANO

DOMINGO BARBOLLA CAMARERO
Universidad de Extremadura
Fundación CINCI

RESUMEN

El artículo nos invita a pensar el encuentro entre el cristianismo y la cultura japonesa desde el punto de vista de la antropología. Para ello el autor propone un análisis a partir del paradigma de la Nueva civilización en la que los hombres construyen su vida en torno al concepto de la identidad planetaria. La vivencia del cristianismo en Japón es un ejemplo de la lógica de la supervivencia del *homo sapiens sapiens*.

Palabras clave: cristianismo, Identidad planetaria, Nueva civilización, Japón.

ABSTRACT

This paper invites us to think the meeting between Christianity and Japanese culture in anthropologic point of view. The author proposes an analysis from the New civilisation paradigm, where the men build your life around the concept of the Planetary identity. The Christian life in Japan is an example of the *homo sapiens sapiens*' survival logic.

Key words: Christianity, Planetary identity, New civilisation, Japan.

En el año 2005 el profesor Carmelo Lisón Tolosana, nos ejercitó en la lectura con el texto: *La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*¹. Él mismo nos dirá “presento en esta monografía un excepcional modo de encuentro interétnico especialmente cultural en el siglo XVI; encuentro pacífico, sin conquista con lanza, ni humillación del nativo, ni imposición de ideas, sin sed de oro, ni retórica colonial; encuentro en coexistencia respetuosa y en aculturación imaginativa cuidadosamente programada; encuentro realmente singular y único que muestra cómo la convivencia entre grupos heterogéneos y culturas diferentes no solo es posible sino deseable; encuentro con valor paradigmático para nuestros días en los que la etnicidad es el drama moral y el reto político de nuestro tiempo. Refiero la idea y el deseo, la realidad y lo humano del proceso escenificado por los jesuitas Francisco Javier, Cosme de Torres y Alessandro Valignano en su encuentro con el Japón de los samuráis en 1549, cada uno con su propia firma e idiosincrasia pero adelantándose a su contexto temporal y predicamento cultural”².

Si prescindimos de esta primera reflexión y hacemos la nuestra en el contexto del recuerdo, nos encontramos con el intento bien intencionado de la Compañía de Jesús de propagar la fe cristiana desde la lógica de la razón. Desde la inteligencia común hicieron –en lo mostrado por el autor– apología del encuentro, confiando en el arte de la razón que los jesuitas vieron en el pueblo japonés de ese siglo compartido. Desde ese mutuo reconocimiento la fe hermanaría las dos identidades en el Cristo llegado de tierras lejanas. Una nueva forma de reconocerse iguales de mutua voluntad, desde la identidad compartida como hombres hasta el encuentro del Dios único abrazado como espacio dulcemente acariciado por todo hombre. Concepto similar al de identidad planetaria recogido y descrito por el profesor Lázaro que nos permitirá adentrarnos en el siglo XXI. “Hacemos identidad planetaria en el sentido en que reconocemos que es el lugar propio para poder identificarnos frente a lo que no somos y vemos que nos destruye: nuestro propio modo incompleto de fabricar identidades ficticias, en el sentido de desarraigadas de lo que realmente somos” (Lázaro, 2010)³.

Otro concepto debe ser definido para adentrarnos en la reflexión que el texto quiere mostrar, es el de Nueva Civilización. “Si hemos de definir el término “Nueva Civilización”, decir que representa la constatación de la interrelación entre las distintas culturas del planeta generando cercanías evidentes que nos

1 Madrid, Akal, 2005.

2 Sinopsis del libro, en <http://www.akal.com/libros/La-fascinaciOn-de-la-diferencia/9788446023227>, (12-11-2010).

3 D. BARBOLLA Y M. LÁZARO, “Migrantes latinoamericanos a España. Conformando identidades: planetaria y latinoamericana”, en *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 (en prensa).

permiten hablar de un único marco civilizatorio para comprender la cultura real de la humanidad en el comienzo del tercer milenio (Barbolla, 2008)⁴.

Pertrechados con la experiencia jesuítica de la razón encontrada esta en la cultura japonesa del siglo XVI, los conceptos de identidad planetaria y nueva civilización, estamos prestos a recorrer –a modo de introducción– el Japón y su devenir en el hecho cristiano. En la tradición antropológica, y a modo de organizar las distintas culturas, estas se agrupan en cinco grandes civilizaciones –ocho en el planteamiento de Samuel Hantington–, entre las cuales la japonesa se encuentra conformando una de ellas. En sí misma la nación japonesa con 130 millones de personas representa una cultura a la vez que una civilización, a tenor de la peculiar forma de ser por las lógicas de aislamiento histórico y el propio ecosistema medioambiental. Desde el contacto de los jesuitas y otras órdenes religiosas como dominicos, la fe cristiana se ha mantenido en el país hasta representar el 3% de la población⁵, dentro de una mayoría de cultura basada en el politeísmo del sintoísmo y budismo tradicional. Si bien partimos de este hecho diferenciador de una cultura-civilización en el análisis comprensivo del orden mundial, hoy nos adentramos en buscar otra lógica secuencial para analizar esa misma realidad cultural. Buscamos interpretar los hechos a tenor de un marco civilizatorio en el que la Humanidad está inmerso como interacción del intercambio de mercancías, ideas y valores, la suma, por tanto, de relaciones entre los pueblos y personas del mundo hasta conformar un sustrato común que nos permite hablar como lo hacemos.

Tan solo hace unos meses al analizar algunas categorías de jóvenes en la aldea global, decíamos: “Este libro representa el dibujo etnográfico de una parte de la realidad de los jóvenes que habitan la Aldea Global. Los autores entienden que estamos en el comienzo de una Nueva Civilización que se expresa en identidades en distintos lugares del Planeta desde una lógica que hermana a hikikomoris en el Japón, con fóbicos sociales españoles; friquis norteamericanos con europeos y botelloneros españoles con formas de vivir el presente siglo XXI. Nada que sancionar a estas formas de ser, muestras de esta realidad que cambia y convierte en normalidad experiencias antaño sancionadas. Bienvenidos a su universo”⁶. La obra plantea nuevas formas en el común escenario de la aldea global, formas de crear identidad en este universo compartido; alejado

4 D. BARBOLLA, *Desde Talayuela al cielo. Historias de inmigrantes buenos y malos*, Madrid, Entimema, 2008, 187.

5 Opinión mantenida por el profesor Mutsuo Yamada, en su conferencia sobre el tema pronunciada en la Facultad de Formación del Profesorado en la ciudad de Cáceres (Universidad de Extremadura), en mayo de 2009 y que se publica en esta obra; si bien otras informaciones nos hablan del 2,5%.

6 Contraportada del libro: D. BARBOLLA, J. SECO Y J. MORENO, *Nuevas juventudes en la aldea global. Hikikomoris, friquis y otras identidades*, Badajoz, Abecedario, 2010.

de monoculturas diferenciadoras por sus entramados históricos legitimadores. Nada se puede interpretar desde enfoques isleños parcelando la realidad hasta tal punto que adquiera sentido el espectáculo enfocado. Más bien lo global debe estar inserto en el mismo zoom empleado para ampliar, al igual que la identidad planetaria, debe estar en el núcleo mismo de cómo nos identificamos cada uno de nosotros, entender de lo común para soportar la diferencia es el orden axiológico del que partimos, y lo hacemos con el propósito de mejor comprender a la vez que de generar pedagogía de la supervivencia común en estos albores del tercer milenio. Estamos soportados en un molde común a través del cual nos diferenciamos, esta doble visión nos unifica al hacernos más inteligentes. De igual forma lo común de las sociedades humanas se individualiza en culturas específicas, de ahí su fortaleza como proceso adaptativo pero a la vez debemos reconocer ese común, esas necesidades básicas de todas y cada una de las culturas y de todos y cada uno de los seres humanos que las componen. Hoy, en este tercer milenio de reconocimientos generalizados las mutuas interacciones están soportadas en un tronco común. De poco sirven, si queremos claridad, las nomenclaturas divisionales que nos hablan de los grupos humanos —de las culturas si queremos— como categorías aisladas, siendo una de estas la división de la Humanidad en civilizaciones. Apostamos por el encuentro interpretativo de la realidad al entender que estamos ante una nueva civilización, fruto del intercambio necesario de las distintas culturas que pueblan el planeta Tierra.

Ya lo escribimos en su momento, una nueva civilización surge, está ya presente, entre nosotros, y además, se hace única al incluir a las demás. De ser cierta tal afirmación estaríamos cambiando el modo en que vemos la realidad. De seguir siendo cierta esta segunda, nos habríamos adentrado en la magia de las cosas, incluso en la fuerza transformadora de las mismas palabras. Así cabe suponer que funciona la inteligencia humana; al nombrar se hacer “realidad” lo nombrado, representación de lo percibido en el exterior a la propia mente que describe y analiza hasta llamar realidad a la débil energía que transporta el concepto anclado en el pensamiento para encadenar cosmovisiones cargadas de sentido, fabricadas en el escenario aparentemente neutro de la biología. Nuestra inteligencia une lo aparentemente disperso hasta completar un sentido y después, pertrechados del mismo, la autoridad moral se hace fuerte para ver y defender esa lógica abrazada por los retazos conceptuales que en forma de puzzle adquieren dibujos completos al entendimiento humano.

Los creadores de la lógica humana suelen ser intelectuales, profesores, incluso “hombres de poder” desde la batalla cotidiana por los recursos. Unos y otros acaban bendiciendo las posibilidades más “lógicas” hasta legitimar su gran descubrimiento en forma de verdad. Ahora nosotros queremos mostrar otra verdad posible, aquella que nos permite comprender mejor —como si de teoría

se tratara— la sociedad del siglo XXI (S21). Una comunidad humana de 6.800 millones de individuos —10.000 millones en el año 2050 como previsión— conocedora de sí misma como nunca a través de las tecnologías mediadas por ordenador, haciendo posible el movimiento de personas de unos países a otros en cuestión de horas y de intercambios de flujos millonarios monetarios en segundos; una humanidad con retos básicos para todos como el cambio climático, la disminución de energía disponible, las grandes corporaciones y los diminutos Estados son expresión de que ahora es posible el sueño acumulado por todos aquellos que vieron de nuestra especie una única realidad biológica interrelacionada de tal forma que la supervivencia de unos estuviera ligada a la de todos. Así nos lo pone de manifiesto Bertrand Russel, “La única cura definitiva de la guerra es la creación de un Estado Mundial o Superestado, lo bastante fuerte para decidir, mediante la ley, en todas las disputas internacionales, y un Estado Mundial es solo concebible después de que los distintos países del mundo se hayan relacionado tan íntimamente que ninguno de ellos pueda ser indiferente a lo que ocurra a los demás”⁷.

Kant con su *Paz perpetua* y Hegel con su visión universalista del hombre y el profesor Riccardo Campa con su *razón instrumental* como base del pensamiento europeo, son también aleccionadores de lo que mostramos. Los soñadores de la identidad planetaria, bien a través de conceptos como noosfera, ciudadanía universal, aldea global, paz perpetua..., bien pueden sentirse plantadores de la semilla de lo posible en los albores del tercer milenio de la humanidad. No es baladí este sueño acumulado, nos aparta de otra lógica de verdad interpretada desde los púlpitos del poder en el que se escenifica el mundo en ocho grandes civilizaciones (occidental, latinoamericana, ortodoxa, africana, musulmana, sínica, budista y japonesa) necesariamente enfrentadas unas o otras, o cuanto menos algunas de ellas. Samuel Huntignton fue el padre aglutinador de estos conceptos descriptores de la vida misma. Más nosotros seguidores de la estela de identidad posible como especie, decimos que ha llegado el momento anunciado de vernos todos en uno al entender que el homo sapiens sapiens nunca ha estado tan amenazado como ahora, a la vez que jamás ha disfrutado de tantas posibilidades para volcar su inteligencia sobre el planeta y sobre el conjunto del universo.

Si nos referimos al tema estricto de la inmigración y su repercusión en la vivencia religiosa, esta es una voluntad que expresa esta misma apuesta globalizadora. El movimiento de personas es la visualización de esta misma realidad a la que hacemos alusión. Al llegar de lugares distintos con cosmovisiones

7 Esto al menos se nos dice en *La aventura de pensar* de Fernando Savater, Barcelona, Debate, 2008, en el capítulo dedicado a Bertrand Russel.

diferentes, se forja el concepto mismo de civilización definida por Lévi-Strauss. Si además incluimos el pensamiento de Teilhard de Chardin “con un principio que se repite a lo largo de su obra: en el ámbito de la personalidad, la unión crea la diferencia: cuanto más unido estoy con Dios, más soy yo mismo... en la unión con el otro encuentro mi verdadero ser”⁸. Por tanto, la Nueva Civilización engendradora dota de autoridad a los que llegan para estar en “igualdad” ante los que están. Las sociedades complejas del tercer milenio tienen ya el sello de su adjetivo, siendo la convivencia, por tanto, de igual forma. Su complejidad parte en buena medida del número que en estos casos suele ser sustantivo, nos adherimos de esta forma a la distinción de solidaridades –mecánica y orgánica– que hizo en su día Durkheim. Pero también la complejidad es fruto de esta misma interacción al unirnos en un mismo espacio cultural gentes llegadas de distintos lugares –entornos étnicos comunes, decimos–, de ahí parte de su complejidad. El reto cotidiano para las personas, y también para los pueblos en su conjunto, es encontrar de forma creativa espacios nuevos que respondan a esa misma complejidad que siendo real se tiene que mirar con los nuevos ojos al participar cada uno en la construcción de esa misma respuesta necesaria para seguir siendo posible la convivencia en la complejidad. Lo simple se adhiere a la creencia en la posibilidad de que cada uno es partícipe de recrear esa misma diversidad a modo de sinfonía de mil sonidos. En esta sociedad compleja no valen las “recetas” masticadas por la tradición –quizás nunca han valido–, el hombre más que nunca es el centro de la construcción cultural. Ya lo han manifestado desde teorías sociológicas como el interaccionismo simbólico y otros; en cada uno de ellos el sujeto social, ante la acción específica, recrea los valores que conforman la sociedad, haciendo nuevo, por tanto, el bagaje cultural específico del que se nutre pero mediando por el contexto que siendo ahora complejo, resuelve en función de esa misma complejidad. Siguiendo a Jean Paul Sartre, el hombre se está reinventándose permanentemente. Debemos seguir a José Ortega y Gasset, cuando dice: “la creencia es aquello en lo que estamos, no la discutimos, luego están las ideas, que esas sí son reflexivas y controvertidas, sobre ellas pensamos”, hagamos creencia de estos nuevos conceptos para navegar por las aguas calmas del futuro. En ello abocaremos a través de la educación siguiendo el pensamiento de Immanuel Kant: “no se debe educar a los niños únicamente según el estado presente de la especie humana, sino según su futuro estado posible y mejor, es decir, de acuerdo con la idea de humanidad y su destino total”.

8 Johnston, Willian, de la Universidad de Sofía, en el prólogo al magnífico libro *La nube del no saber y el libro de la orientación particular*, Anónimo Inglés s.XIV, Madrid, San Pablo, 1981, (pp.30).

De igual forma, el concepto de Nueva Civilización dota al entendimiento humano de significado en aras de una identidad común, aún entendiendo la fuerza de la cercanía en esto de definirnos. Ya lo hemos adelantado en distintos congresos (desde Moscú a Osaka pasando por Roma o La Habana y China para finalizar, por ahora, en Arlington) y en publicaciones como “La religión como instrumento de integración en inmigrantes islámicos y católicos latinoamericanos: el caso de Extremadura”⁹; “Civilizaciones encontradas: paradigma sin sentido. El caso de Talayuela”¹⁰ y *Desde Talayuela al cielo. Historia de inmigrantes buenos y malos*,¹¹. Desde estas publicaciones nos hemos estado adentrando en el mismo concepto, sirvan ellos, por tanto, de rememoración de lo dicho, teniendo como marco lo mantenido en Babilonia, la Civilización, era entonces, la organización de la gente en sociedades asentadas.

Una y otra vez hemos acogido el término “Nueva Civilización”¹² para mezclarnos en el presente, para tratar de definirle escapando de términos más comunes vinculados a la inmigración como integración, asimilación, acomodación, multiculturalidad, y en su caso como alternativa a la alianza de civilizaciones o a su antagónica lucha de estas. Un paso decisivo se ha producido en nuestro tiempo: el mutuo conocimiento de todos los pueblos del planeta, los retos comunes y la respuesta conjunta ante ellos; más que nunca y de forma sustantiva los seres humanos estamos “condenados” a entendernos, y es precisamente esta constatación la que nos permite ser más grandes, más fuertes ante los retos de todos, ante el reto que nos impone la vida para seguir formando parte de ella. La aldea global ya tiene un pensamiento suficiente unificado –dentro de sus múltiples diferencias– para poder hablar de cultura específica humana a lo *homo sapiens sapiens* en su totalidad; conocedores de un único ecosistema condicionador del presente y del futuro nos catapulta a conformaciones ideológicas con troncalidad común entre casi todos, lenguaje simbólico que traspasando las diferencias aún existentes nos hablan del encuentro con la Humanidad como un todo. Desde la Noosfera de Teilhard de Chardin nos cobijamos en la conciencia planetaria como suma de todos y cada uno de nosotros, anunciador, por tanto, de lo que hoy podemos fijar como inteligencia humana vertebradora de una nueva civilización; en ella estamos, a ella nos dirigimos y desde ella construimos un discurso unificado como suma de las múltiples diferencias pero enlazadas en

9 Capítulo del autor publicado en *Hispanos en Estados Unidos, inmigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización*, Tomás Calvo Buezas (ed.), Madrid, Cataratas, 2006.

10 Capítulo del autor publicado en *IX y X Foros Ibn Arabi. La memoria al servicio de la humanidad*, Toledo, Ediciones de José Monleón, 2008.

11 Libro del autor, publicado en Madrid por la editorial Entimena, 2008.

12 El texto formó –como decimos– del libro Barbolla, D. *Desde Talayuela al cielo. Historia de inmigrantes buenos y malos*, Madrid, Entinema, 2008.

el soporte mutuo para seguir poblando desde la consciencia esto que llamamos presencia humana en la vida. Seguirán ocurriendo catástrofes violentas ideadas por esa parte de la humanidad más poderosa, pero ya nunca más podremos dudar de que estamos masacrando —de producirse el caso— a nuestros iguales y a piezas necesarias para el conjunto. Nuestra sociedad se articula ya en la necesaria simiente de consciencia planetaria, humanos desde la aldea global en las identidades heredadas hacia el futuro limitado a las tecnologías que nos hacen posible sentirnos únicos en el universo limitado pero increíblemente inabarcable. Esta misma inmensidad nos llama como sujeto único y desde esa unicidad de voz debemos contestar, justamente en el momento en que la humanidad se permite ese discurso compartido y unificador desde múltiples sonidos como polifonía creativa desde la plasticidad humana.

Ya hemos mencionado la unidad del momento en el que vivimos y la readaptación que ello genera y desde ella todo ha de ser posible en ilusiones nuevas, en inteligencias guiadoras universales compartidas y una de ellas, a modo de estrella, es y será más luminosa en el transcurrir del tiempo humano esta que nos habla el lenguaje del espacio compartido por los que hasta ahora consideramos extranjeros, extraños a nuestra definición de lo real. Nada queda a la arbitrariedad desde este llámese desdén compartido pero posible al no haber otro camino desde la lógica de la vida en paz, una paz que se hace presente en la creencia de una única civilización o se hará en el agotamiento de las posibilidades de la inteligencia de lo que nos ha construido como humanos, y no estoy hablando con ello de puro idealismo si no de razón, de ciencia social de mirada antropológica con sentido. Nos espera un futuro mezclador pero no uniforme, rico en diversidad y troncalidad común para todos sobrevivir; nos guiará un norte próspero en nuevos descubrimientos, emotivos encuentros con otras formas de vida y espacios estelares por los que navegar. La Tierra es ya sumamente pequeña como para parcelar las trincheras de breves intereses sin futuro. Bienvenidos al territorio de todos, bienvenidos a fronteras sin barreras, bienvenidos al futuro desde el presente expuesto; enhorabuena hombres y mujeres de esta Nueva Civilización, bienvenido nueva realidad. Será ella un sueño por vivir los más posibles, único medio posible para avanzar. A través del presente expuesto hemos de encontrar esta lógica llegada desde la inteligencia humana y enlazada con la afectividad más plena de lo que representa el ser humano en una evolución para llegar a comprender ese mismo soporte que nos hace comprender. Nada queda en el vacío de la soledad si nos encerramos en la única realidad percibida como tal en la cultura provinciana del sólo nosotros; es tiempo de abrir el “todos” desde un nosotros relativizado como esperanza. El nuevo pensamiento debe estar compuesto de esta percepción de la realidad, ella es biológicamen-

te más posible para la subsistencia de nuestra especie; en ella la esperanza se convierte en inteligencia, sigámosla.

Desde esta inteligencia descifradora de lo posible, hemos de preguntarnos la lógica de futuro en la dimensión religiosa tal y como la concibieron los jesuitas en su intento de evangelizar desde la razón a la cultura japonesa. ¿Hoy y el futuro generarán una dinámica cercana a la apuesta jesuítica?; debemos manifestar que el cristianismo está cargado de “razón” para el dialogar con los hombres conformados desde la identidad planetaria en esta nueva civilización. El Japón del siglo XXI refuerza lazos con el espíritu jesuítico del XIV, porque el cristianismo conforma voluntades en la interpretación del mundo para las ultimitudes globales del hombre, a la vez que identifica individualidades cargadas de la razón colectiva de los 10.000 millones de seres humanos. Somos, desde la unidad de un creador, máxima expresión de la individualidad y este será uno de los acicates de la conversión al cristianismo en este futuro común de la Humanidad. En ella hoy el 84% de los habitantes considera importante la religión¹³, si bien otras fuentes aportan datos que varían del 66% al 90%. Y dentro de los que se consideran religiosos la distribución aporta los siguientes datos:

a) cristianismo (en todas sus formas) 32,79; b) Islam 19,6; c) hinduismo 13,31; d) budismo 5,88; e) judaísmo 0,24; f) otras religiones 12,85; g) ateísmo 2,44; h) sin religión 12,53¹⁴. Números que al mostrar el hoy referencia, de igual forma, el futuro de la nueva civilización de la que hablamos, de los cuales mil millones de católicos¹⁵ forman parte de esa lógica. En referencia al Japón con un porcentaje por debajo de la media mundial (3% frente al 17,4%) , la razón como guía del esfuerzo jesuítico se verá acrecentado en este espacio tecnificado como pocos, adherido a una joven y consolidada democracia cabe esperar un espacio religioso soportada en el Dios de los cristianos como reconocimiento a la individualidad a la vez que a la lógica del común principio del grupo como creador. La figura del Emperador como soporte simbólico de la socialización del individuo a la que se debe la “vida”, es una referencia creadora al Dios dador de la vida en la cosmovisión cristiana, a la vez que el reconocimiento del “ser persona” como atributo de la inteligencia en el que dialogar es un soporte muy válido para descubrir ese germen de misterio que representan las grandes preguntas humanas.

El orden que encontraron los primeros evangelizadores en el siglo XVI, es el que prevalecerá en el Japón del futuro en la aldea global a la que nos estamos

13 Según la encuesta Gallup 2010, realizada a 114 países, con una muestra de 1000 entrevistados por país. <http://www.mmmperu.org/pe/?p=4369>, el 22/11/2010.

14 <http://www.editoriallapaz.org/estadisticas.htm>, el 22/11/2010.

15 Otras fuentes nos hablan de 1.166 millones, el 17,4% de la población mundial. <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/02/21/internacional/1266773868.html>, el 24/11/2010.

refiriendo, ya libres de aislamientos y temerosos del encuentro con la otredad, queda la inteligencia común fruto de la permanencia de la especie en los atributos básico para seguir existiendo. La fe en el Dios anunciado por la Iglesia durante dos milenios, se convierte en una apuesta inteligente para el futuro de la Humanidad, en esta consciencia de especie común que trata de entender su presencia en la creación y al propio Creador.

La identidad japonesa y el espíritu de la divinidad católica se entroncan en la maravillosa interacción de la razón y la lógica de ese espacio indefinido en el que busca el *homo sapiens sapiens* su inteligencia más profunda. Dos cosmovisiones fundidas en el presente-futuro de esto que hemos venido en llamar Nueva Civilización. Esperamos haber encontrado la visión profética en esto de mostrar el futuro, así lo entendemos desde el texto que prolonga el silencio de otras muchas voces en lo que puede ser la violencia encarnizada entre hermanos; ya lo somos todos y al buscar lo común nos encontramos con lo descrito en la esperanza de que los hombres nos veamos en el porvenir como el lobo y el cordero, pastando en los mismos pastos que nos permitan seguir vivos.

JAPÓN-CRISTIANISMO: DOS LÓGICAS DIFERENCIADAS, UN MISMO SER HUMANO. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA NUEVA CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XXI

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidade do Porto

RESUMEN

El trabajo propone un análisis del encuentro entre cristianismo y Japón a partir de las diferencias de sus lógicas. La diferencia no es divergencia y el japonés ha tenido experiencias concretas de asimilación de diferentes mentalidades, en su propia construcción cultural, como manifiesta el lenguaje. El estudio propone utilizando la asimilación religiosa de un arte marcial como el kárate un paseo por la religión del mundo asiático y un ejemplo de apertura en la vida cotidiana de los hombres. Por último señala la apertura que supone la vivencia del cristianismo en Japón como lugar de confirmación definitivo de la identidad común del hombre (identidad planetaria) en la construcción de la humanidad en un mundo donde todos vivimos en la cotidianidad el surgimiento de una Nueva Civilización, que se hace visible en la búsqueda de la paz y que son la constatación de la fraternidad universal del hombre que proclama el Evangelio.

Palabras clave: filosofía, sabiduría oriental, Nueva Civilización, Identidad planetaria, kárate, religión, misión.

ABSTRACT

The essay proposes an analysis of the encounter between Christianity and Japan based on the differences in their systems of logic. A difference is not a divergence; and the Japanese have had specific experiences concerning the assimilation of other mentalities into their own cultural construction, as can be seen in the Japanese language. The

study offers an outline of religion in the Asian world through the religious assimilation of a martial art such as karate, as well as an example of openness in men's everyday life. Finally, the text highlights the opening-up process involved in the way Christianity is experienced in Japan, which is regarded as the ultimate place where the common identity of man (planetarian identity) is realised. This is a key fact to the construction of mankind in a world where the emergence of a New Civilisation is part of our daily life, which becomes apparent in the search for peace, and which is also the confirmation of universal brotherhood as displayed by those who preach the Gospel.

Key words: philosophy, oriental wisdom, New Civilisation, planetarian identity, karate, religion, mission.

El 23 de febrero de 1981, en la Catedral de Tokyo en Japón, Juan Pablo II manifestaba su alegría por pisar suelo japonés y manifestaba, antes de referir unas palabras a la comunidad cristiana congregada, los valores propios de un pueblo capaz de construir en el devenir de los siglos una “venerable cultura”, mostrando su carácter dialogante en recibir y mostrar los valores religiosos y artísticos que alimentan su espíritu¹. Reeditaba así la lógica del encuentro y en ello la de la diferencia cultural y la unión espiritual y antropológica y una relación que no fue fácil, pero que siempre existió desde que los japoneses y los cristianos se encontraran en el siglo XVI, cuando Francisco Javier llegó al archipiélago nipón y los japoneses visitaron al papa Gregorio XIII en 1585.

La evangelización de Francisco Javier en Japón abrió una etapa no exenta de dificultades tanto en su origen como en su continuidad en el tiempo que, sin embargo, conoció un relativo éxito durante el siglo XVI. Ciento cincuenta mil cristianos se contaban hacia 1582, antes de la persecución realizada cinco años más tarde por Toyotomi Hideyosi, por circunstancias que responde, especialmente, a una etiología de carácter político y que culminó con la “Orden de prohibición del cristianismo” promulgada en 1612². Sobre estos temas contamos en esta obra con trabajos que explican bien tanto el sentimiento como las diversas motivaciones de la difícil situación de convivencia (en estos tiempos duros, incluso, de martirio) entre el cristianismo y la mentalidad japonesa, entendida esta

1 Juan Pablo II, “Saudação do papa João Paulo II no primeiro encontro com a comunidade católica portuguesa, Catedral de Tóquio”, 23 de febrero de 1981. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810223_giappone-tokyo-saluto_po.html. Consultado el 03-08-2010.

2 Cf. O. TAKIZAWA, “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 44 (2008), 79-98.

en su conjunto³. Esto nos lleva a reflexionar en un trabajo sobre el cristianismo en Japón sobre las circunstancias intelectuales, las mentalidades, las distintas lógicas de pensamiento encontradas en aquellos tiempos. En principio tan dispares, pero en la realidad no tan incompatibles. Baste ver la transformación de las costumbres japonesas tras la Segunda Guerra Mundial. Claro está que se trata de una transformación nipona —ja la japonesa!—, esto es, con unas características propias. Pero ello no impide el ver en la nueva cosmovisión de los habitantes nipones elementos de la lógica occidental conviviendo con las formas tradicionales de entender el mundo. Y esto nos hace preguntarnos a su vez sobre las lógicas subyacentes en el diálogo entre la óptica cristiana antropológico-vital, y en ello del mundo occidental, y la lógica japonesa, propia y permeable a la vez.

En fin, proponemos un suave viaje por la cultura japonesa en relación con la religión cristiana y la cultura occidental. Dos mundos aparentemente tan diferenciados, pero atentos a una misma circunstancia, el hombre, como sujeto en su identidad común y planetaria, en la Nueva Civilización que configura el siglo XXI. Quizás un espejo para comprender cómo afrontar los retos del diálogo interreligioso en el mundo actual. Vamos a servirnos ampliamente para ello de un ejemplo “interno” al hecho asiático y en cierta forma japonés como es la religión que subyace al arte marcial del kárate. Lo utilizamos por ser este arte el “menos” japonés de todos y el más, en cierto sentido, ecléctico. Un paradigma de espíritu de encuentro, sin necesidad de chocar, ni aliarse, ni dialogar, sino simplemente vivir y que nos puede ayudar a comprender la posibilidad de unión de las lógicas basadas en el hombre en el paradigma aquí propuesto y la realidad religiosa y el espíritu en el que sustentar el llamado “diálogo interreligioso” del cristianismo en Japón.

La reflexión que proponemos no supone sino un “paseo”, no una profundización en el horizonte de la “sabiduría” oriental. Para ello tenemos obras de gran calado que tenemos en cuenta, pero cuyo análisis exceden los horizontes de este estudio o presentación⁴.

3 M. YAMADA, “Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo”; O. TAKIZAWA, “El conocimiento que sobre el Japón tenían los Europeos en los siglos XVI y XVII”; M. Á. ARAGÓN, “Claves de la misión (*ad gentes*) para nuestro momento actual. En torno a Francisco Javier”.

4 Como obra de referencia en español tenemos la estupenda obra J. GONZÁLEZ VALLES, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2000 (ver la bibliografía 544-554). Respecto de la filosofía china e hindú existe una bibliografía amplia. Nosotros señalamos alguna más cercana y disponible en este trabajo como lectura que hemos tenido en cuenta, así podemos citar las obras de FUNG YU-LAN, *History of Chinese Philosophy*, 2 vols. (1. The period of the philosophers; 2. The period of the classical learning), Princenton, Princenton University Press, 1952-1953; y, *A source book in Chinese philosophy*, trad. y comp. por WING-TSIT CHAN, Princenton, Princenton University Press, 1969. Para el pensamiento hindú puede verse la obra clásica de S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, 5. vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1957, la de H. ZIMMER, *Philosophies of India*, ed. por

I. UNA PREGUNTA ESENCIAL CON LÓGICAS DIFERENCIADAS

El ser humano se ha preguntado y se pregunta cuestiones fundamentales y esenciales para su existencia: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos?... Para responder a estas cuestiones –llamadas existenciales– se impone una pregunta previa ¿cómo se conjuga la realidad que rodea al hombre con el sujeto que contempla y vive con esa realidad? Es decir, “el ser humano sabe que vive en el mundo” y de esta sensación surgen los elementos que le preocupan: ser humano-vida-mundo. Las distintas respuestas que se den a estas tres variables y a la conjunción de ellas dan lugar a las distintas concepciones religiosas y filosóficas.

Podemos enumerar varias cuestiones para mostrar lo que acabamos de decir:

1. Ser humano:
 - Preguntas existenciales.
 - Constitución del ser humano (cuerpo-alma; contemporáneamente mente cerebro).
 - Libertad y determinismo...
2. Vida:
 - Origen y fundamento de la vida.
 - Sentido de la existencia humana.
 - Finalidad de la vida y futuro de la existencia.
3. Realidad:
 - ¿Qué es la realidad?
 - Sentido de la realidad.
 - Conocimiento de la realidad (azar o regularidad)

Las respuestas a estas preguntas no pueden realizarse por separado, sino que tienen que efectuarse al unísono: una concepción del ser humano determinada nos indica el sentido de su existencia y su modo de contextualizarlo en el mundo.

El hombre se dio cuenta, seguramente, de modo intuitivo y/o racional, que estas respuestas esenciales para satisfacer su “curiosidad” humana (pues, nace del hecho de la posesión de la conciencia) necesitan salvar un escollo fundamental que se conoce (en el mundo occidental) como el problema del *ser y el*

devenir: “el ser humano que vive en el mundo” se pregunta si es posible encontrar una regularidad en dicho mundo (una realidad) en constante movimiento.

El ser humano “inventa” varias respuestas que dan lugar a la filosofía occidental y a las distintas concepciones del mundo (¿filosofías?) y religiones. Distintas respuestas que varían en el origen y en el método, pero no en las cuestiones mismas.

Si la respuesta se da desde una concepción de regularidad racional del mundo hablamos de filosofía occidental.

Si la respuesta se da teniendo en cuenta una intervención divina nos encontramos ante las religiones que llamaré teístas (*Théos*=Dios).

Si la respuesta implica una concepción del mundo que trasciende la materia (no la separa), hablamos de concepciones religiosas o espiritualistas del mundo.

Algunas veces se pueden mezclar las distintas respuestas dando lugar al abanico de concepciones filosóficas, religiosas y espiritualistas que habitan el mundo del hombre y que se han manifestado a través del tiempo.

La afirmación esencial reside en “el hombre que vive en el mundo”. La pregunta que se suscita es: ¿cuál es el sentido de este “hombre que vive en el mundo”?; la motivación y finalidad es de origen práctico: El sentido del hombre que vive en el mundo descansa en la felicidad.

Soy consciente de que la historia del pensamiento filosófico occidental ha realizado una desviación intelectual del propio sujeto en aras a comprender mejor la propia pregunta existencial-antropológica. Una derivación crítica y necesaria del propio sujeto cognoscente para poder derivar mejor en el sujeto viviente, en el hombre que se piensa. La apuesta más especulativa de la construcción filosófica del siglo XX ha llevado, de hecho, a un hombre “sin sentido”, en cuanto que se ha buscado la etiología de-constructiva del espacio de encuentro más o menos acertado, entre la unidad de significado del hombre y los hechos contruidos por él, aquellos a los que, a su vez, se enfrenta. La arqueología del sentido que experimenta Heidegger y desarrolla en ámbitos de respuesta efectiva y cultural Foucault nos remiten en su desarrollo a la pregunta por nosotros mismos, por el “¿quiénes somos?”, y por el “somos” que sustenta el “quien”, es decir, por el sustrato metafísico-lógico de la existencia. Aunque la búsqueda quiera eliminar las trazas de una metafísica contruida culturalmente en el devenir de la inteligencia o en el de una cultura contruida en la especulación sobre la realidad y la metafísica, en todo caso el hombre occidental no puede sustraerse a su lógica de la construcción cultural a través de la realidad y de la lógica del ser y el devenir. Una respuesta erigida en el mundo occidental a partir, sobre todo, de una lógica bivalente que no es exactamente lo mismo que dual, ni mucho menos dualista.

La cuestión esencial sobre el hombre en su forma metafísico-lógica a partir de la pregunta por su dinamismo natural (*physis*) –lo que supone lo esencial a la forma de pensar de Occidente y que para muchos implica el criterio de demarcación de lo que es la filosofía frente a otras formas de pensamiento– ha ido edificando su respuesta con la caracterización de una epistemología que refleja un estado dual antropológico: en expresiones que se van desarrollando con el tiempo y la reflexión en criterios talos como “quien observa y lo observado”, en términos de conciencia modernos “sujeto y objeto”, y en la base metafísica: “lo que es contradictorio de lo que no es”. La constatación de esta lógica, prefiero llamar, repito, bivalente a dualista, supone criterios de verdad: “*doxa-aletheia*”. Pero, como acabo de decir, es una lógica bivalente que subyace a la definición de la realidad a partir de los clásicos principios metafísicos que surgen de él: principio de identidad [$A \leftrightarrow A$]; principio de no contradicción [$\neg(A \wedge \neg A)$]; y principio de tercero excluido [$A \vee \neg A$].

Ahora bien, estos principios de construcción básicos en el pensamiento de Occidente derivados de la tradición de la filosofía griega resultan muy diferentes, como señala E. Deutsch, de una tradición oriental, que en sí es muy variada, pero que podemos ejemplificar en la fuente hindú, una forma de pensar –una “filosofía”– basada en un sistema no dualista e inspirada en el Vedānta⁵.

La lógica diferenciada de los modos de pensar derivados del carácter oriental se diferencian en el punto de partida de la caracterización lógica. No se trata de un dualismo o un no dualismo. Se trata, especialmente, de la construcción de la racionalidad a partir de la óptica del dinamismo de la naturaleza y sus caracterización a partir de la lógica bivalente y su desarrollo posterior, incluso llegando en la actualidad a lógicas paraconsistentes que nada tienen que ver con ella; estas lógicas contemporáneas de mundos posibles son construcciones racionales que pertenecen al modo de construcción del lenguaje-formal, que, sin embargo, se asientan en una realidad cultural construida a partir de la bivalencia. Pero esto no significa ni un dualismo metafísico, ni una separación dualista epistemológica y antropológica. Hay muestras de superación de ese dualismo ya en el propio pensamiento griego, pero mucho más en la tradición filosófica que se va constituyendo en Occidente con la entrada de fuentes espurias a la mentalidad griega, que, sin embargo, son las que se fusionan con ella. De esta forma, la realidad y el análisis cognoscitivo de la misma tendrán que vérselas con formas no dualistas a partir de una racionalidad lógica bivalente. Y no sólo esto, el acceso místico del hombre racional, transido de sabiduría, va a convivir con la racionalidad del hombre. Esto supone que en lógicas diferenciadas, la base fundamental está asegurada.

5 E. DEUTSCH, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999, 11.

El *homo sapiens sapiens*, comparte una sabiduría de la lógica de la supervivencia como ser humano, una lógica que le permite preguntarse por su ser, básica a la intelección en la que desarrolla su primera y básica fase de racionalidad. El hombre “que piensa lo que piensa”, que reflexiona y pretende entender su *imput* básico de racionalidad para sobrevivir, es, en su actividad común, en sus resultados, un reducto no homogéneo de personalidad (como libertad y emoción que piensa). Pero en su constitución en su forma básica, esta identidad común –le vamos a llamar “Identidad planetaria”– es la base en la que se sustenta el quehacer humano.

En este sentido las lógicas diferenciadas no se expresan tanto en la realidad del “todo”-“vacío”. No se trata de sentar un dualismo en el que existen diferenciadas “todo” y “vacío” en una disyunción excluyente en lógica occidental, o “todo” y “vacío” en una conjunción o disyunción inclusiva en lógica oriental. No es exactamente una dialéctica del dualismo y no dualismo. En ambas culturas como forma de pensar y pensarse se establece, creo, una misma forma de pensar la realidad como principio, sea esta en su unión y fusión de la metafísica de la realidad del todo y la nada como vacío (oriental), sea en una lógica del todo y el vacío y la nada (como no ser). Siempre se parte de un principio: sea una completud del todo como lleno y el vacío; sea como una opción del principio como la totalidad, el ser. La no-dualidad se impone como un principio.

La diferencia se expresa, pues, en la lógica. La de la contradicción (que imposibilita el ser y su negación en el mismo tiempo y sentido) gobierna el origen (no dualista) del pensar que se instaura en Grecia; la basada en la contrariedad superada (que posibilita una cosa y su contraria como otra) se instaura a la hora de explicar el origen (no dualista) en el Oriente. Pero, como hemos dicho, el resultado no es una dialéctica del dualismo o no dualismo, sino una implicación de la lógica aplicada al principio a partir de lo contradictorio (que no puede unirse) o lo contrario (que puede unirse). De esta forma la vacuidad o nada expresada en los términos de la experiencia oriental no implican tanto un no-ser contradictorio (la imposibilidad) como una realidad diferente al ser que se expresa por su vaciamiento creativo, lo que posibilita la diferencia de principios entre el mundo griego y el oriental y una sabiduría que no se expresa en la *physis*.

La primera, una vez aplicada la metafísica extraída del encuentro con el mundo no Griego en el helenismo y, sobre todo, con el advenimiento del cristianismo, llevará a la trascendencia, y allí a la óptica del Otro (con una lectura antropológica de la individualidad que constituye el ser social). La segunda, en la implicación de la totalidad en su diferencia a la unión de todo en la inmanencia, a la no división del otro en su individualidad. La primera derivará en una mirada hacia la observación de lo que no soy como realidad objetiva en el mundo físico, como realidad dinámica trascendente en el metafísico y místico.

La segunda derivará en una inclusión del sujeto y el objeto, en una conciencia. Pero tanto la tradición occidental como la oriental han sabido buscar elementos comunes de unión, porque parten de sistemas de principios que no tienen porque ser dualistas en su origen metafísico: la unión de conciencia y la lectura más allá del mundo fenoménico se hace presente en el mundo budista y en el mundo cristiano, siendo una constante del pensamiento teológico-místico como la doctrina de las vías (culminando en la unitiva) expresadas en Ricardo de San-Víctor en pura racionalidad occidental.

Es verdad que una parte importante de la filosofía de Occidente a partir de la modernidad ha escindido el sujeto en dos, pero esta escisión se ha llevado sobre todo al campo de la racionalidad científica, que ha terminado siendo omnicomprendiva. Pero no es menos cierto que la reflexión filosófica en su pura racionalidad ha resistido en muchos ámbitos a esa consecuente dualidad epistemológica y antropológica, siendo la racionalidad puesta en funcionamiento en la religión, especialmente en el cristianismo, donde ha sobrevivido a la asunción de un pensamiento no dualista. Y aquí, también, surge la diferencia de la lógica en el propio mundo occidental, pues la ciencia ha terminado por imponerse, a su vez, al dualismo una vez que se ha dividido en sujeto-objeto, espíritu-materia... reduciendo a lo mensurable por el sujeto material, olvidando lo esencial, a lo que nuestra forma lógica nos empujaba: a la trascendencia. Una tragedia que ha hecho que el hombre actual muchas veces no sepa trascenderse, ni tenga capacidad de hacerse inmanente, pues eso es imposible desde la pura materialidad (en una lógica donde la materia no puede tener espíritu, si acaso energía que es otra cosa, pues no olvidemos que construimos en Occidente desde la *physis*). Aquí la lógica diferenciada de Oriente nos puede ayudar a ver que en la diferencia también puede haber confluencia: la búsqueda del principio desde nuestra forma propia para llegar a lo mismo y, a la vez, para enseñarnos cosas nuevas. Por ejemplo, las explicaciones de la tradición oriental en expresión filosófica muestra, desde la fenomenología, la frontera individual de Heidegger, por ejemplo, al respecto de la experiencia de la muerte individual desde un horizonte de ser absoluto, para desde la nada absoluta poder superarlo, una experiencia que aparece en Tanabe y que, como recuerda Yutaka Tanaka, supone una extensión semántica y existencial del concepto traspasando la temporalidad limitada de la muerte⁶. Por lo tanto, se trata de diferencias, pero no de divergencias inconmensurables *sensu stricto*. Y esto se puede observar en el pensamiento japonés de forma paradigmática, en su especificidad no exenta de capacidad de comunicarse.

6 Cf. Y. TANAKA, "Philosophie du néant et théologie du processus", en "Diogenes", 227 (2009), 46. H. TANABE, *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley, University of California Press, 1986.

II. DIFERENCIAS, PERO NO DIVERGENCIAS

Señalar las diferencias entre las lógicas de la construcción de la inteligencia y estrategia de vida del ser humano en la cimentación de su sentido individual y colectivo como lugar de supervivencia no implica, ni mucho menos, la divergencia, o dicho en términos teóricos, la inconmensurabilidad de las existencias.

Es verdad que existen en el plano teórico posiciones contrarias a la posibilidad de establecer una comparación en términos filosóficos entre sistemas de pensamiento occidentales y orientales. Nosotros hemos querido señalar aquí divergencias y presentar de forma muy simple sistemas, no sólo filosóficos, sino su expresión en la religión. Pero aunque fuera cierto que existe una inconmensurabilidad del horizonte teórico entre los sistemas de ambos lados del globo terráqueo, de una forma de hacer pensamiento occidental y oriental, el hombre no es inconmensurable. Lo podría ser la *humanitas* como horizonte especulativo, lo es en el mismo Occidente y en la historia de la filosofía así se muestra en la problemática humana, pero esto es en realidad una “ficción” y un “juego” en la construcción de nuestro ser, una consecuencia de nuestro propio devenir como hombres creadores. Ahora bien, no nos podemos engañar, en la “carne y hueso” del hombre y su supervivencia humana tomada en su más profundo ser (que se da siempre en la cotidianidad y la cercanía del “tú” y nunca en lo extraordinario) se ve la profunda igualdad de la lógica de la identidad común. Eso es lo que llamamos en el paradigma que proponemos aquí, “identidad planetaria” como concepto clave en la comprensión del mundo desde el paradigma interpretativo de la Nueva Civilización que se presenta a los ojos del hombre actual. Y ello se ha realizado de forma activa y aquí se entiende la esterilidad práctica de los distinguos, cuando estos se quieren elevar al plano que no le corresponden. En este sentido es en el que entendemos que las diferencias no constituyen divergencias, pero son importantes para evitar la homogeneización, en el terreno identitario, personal, social, cultural y religioso. Las “dos orillas” del cristianismo y el mundo del Japón se pueden entender de otra forma y el diálogo interreligioso también, no tanto en la palabra confrontada, sino en el encuentro de la Palabra.

El pensamiento japonés se caracteriza por una ambivalencia entre un fortalecimiento de los principios arraigados y vividos en el tiempo histórico y una predisposición a la apertura nacida de la etiología de su sistema de escritura. Efectivamente, el japonés no conocía escritura propia e importó de China su grafía. Así que el sistema de escritura es chino, pero la familia lingüística del japonés pertenece a otra familia. De esta forma, el japonés utilizó los ideogramas chinos, convirtiéndolos en su diferente sistema como fonogramas (la lectura de los ideogramas chinos). Los fonogramas supone un ejemplo de la utilización interiorizada de elementos complejos venidos del “exterior”. Durante tiempo

los japoneses escribieron sus documentos oficiales con escritura china, pero pronunciadas a la japonesa (*kanbun*). Esta primera tentativa fue haciéndose más compleja, de forma que actualmente se utilizan los caracteres chinos –estos son leídos de dos formas, una basada en el antiguo sonido japonés y que recibe el nombre de *on* (sonido), y otro es la forma de leer los caracteres chinos cuando designan palabras japonesas, recibiendo el nombre de *kun* (sentido)– para explicar las palabras con un contenido semántico y los *kana* que son fonogramas japoneses para las funciones gramaticales. Japón se muestra abierta a navegar en el río del encuentro, entre las “dos orillas del río que sea preciso”, primero China, después... Como señala a partir de esta diferenciación Ken-Ichi Sasaki:

“Esta estructura de la escritura tiene una influencia determinante sobre la naturaleza del lenguaje y de la cultura japonesa. Desde que se dotó de una notación propia, el japonés se define como una lengua acogedora de las palabras extranjeras. Esto ha permitido a la cultura japonesa –continúa– a apropiarse de los sistemas políticos y filosóficos de China, y los conceptos del Budismo. O puede ser que fuera el deseo mismo de asimilar otra cultura la que orientara la naturaleza del lenguaje. Aún hoy el japonés es particularmente permeable a las palabras extranjeras, que son transcritas fonéticamente en *kata-kana* para ser fácilmente incorporadas en las frases japonesas. Gracias a esta flexibilidad lingüística, la cultura japonesa siempre ha estado abierta a otras culturas”⁷.

III. UNA METÁFORA DEL ENCUENTRO: LA RELIGIÓN DEL KÁRATE

Hablar de Japón nos lleva desde la actividad más frenética del Tokyo que no duerme y los ingenios punteros de la tecnología, hasta la calma manifestada en la elegancia de la gheisa o el ardor guerrero como modelo viviente del bushido. Y, ¡cómo no! nos recuerda las artes marciales: sumo, kendo, judo, aikido y, especialmente en Occidente, el kárate. Sin embargo, este arte marcial se popularizó muy tardíamente en la Isla. Y es que, efectivamente, el kárate surgió en la isla principal del archipiélago Ryūkyū, (en japonés, *Nansei-Shotō*). El karate nos sirve de ejemplo metafórico de lo que aquí queremos indicar, tanto de la vocación asimiladora de la cultura oriental y, especialmente orillada a la experiencia nipona, como de la lógica diferente –tengamos presente que se trata de un arte marcial. Pero también nos sirve para ver la experiencia común del hombre en su diferente lógica.

7 HEN-ICHI SASAKI, “L’«esprit» en japonais ancien”, en *Diogenes*, 227 (2009), 5.

1. UNA INTRODUCCIÓN GENÉRICA A LA RELIGIÓN: EXPERIENCIA COMÚN

No queremos aquí hacer un estudio pormenorizado sobre las diferentes religiones orientales, tan solo como dijimos al principio del trabajo, realizar un “suave paseo” por los diferentes paisajes religiosos o de sabidurías que se dan en un espacio común dentro del Japón como es el kárate, de forma que podamos apreciar la capacidad de asimilación y mostrar la riqueza de los que llamamos genéricamente como sabiduría o religión oriental. Esto nos ayuda a comprender la “otra orilla”, aún a sabiendas que muchos de los lectores conocen en profundidad todo ello.

Pero la especial forma de realización humana tiene un elemento común de realización antropológica. Creemos que esto se puede ver en el sentimiento que podemos llamar “religioso” o “espiritual”. Y es que el ser humano está abierto al misterio de su existencia (y en ello a Dios⁸). El hombre no se conforma con hacerse una imagen del mundo, sino que intenta comprender el mundo, pero aún más intenta situarse en el mundo, darle sentido. Así, el hombre se toca con el mundo, no sólo lo intenta racionalizar y definir, sino que lo vive, lo nombra. El mundo no es sólo un objeto, sino una experiencia imposible de definir, pero sí de “atrapar” mediante símbolos. Surge aquí lo sagrado, como la forma de entender lo que sabemos que está ahí, pero no sabemos definir (lo inefable, ha ahí lo interesante del lenguaje religioso y místico según Wittgenstein). Y cuando vivimos lo sagrado como acontecimiento nos topamos con la experiencia religiosa

Ser religioso no es tanto una opción como una cuestión ineludible, es decir, tarde o temprano nos hemos que enfrentar a ella. Un día u otro aparece ante nosotros en la experiencia vivida el hecho de que necesitamos certidumbres ante cuestiones que no podemos responder con normas científicas o leyes lógicas.

El hombre, que no puede eludir la pregunta religiosa, no tiene porque tener una única forma de responder, puede no ser religioso o responder de forma concreta de diversas formas. La respuesta al misterio no se origina en la lógica racional, sino en la libertad humana, que le hace que puede encontrar y, de hecho encuentra, diferentes estrategias para responder a tal cuestión. Surgen las diferentes religiones, lo que se conoce como religiones positivas, es decir, las formas concretas de religión.

Siendo cierto que la experiencia religiosa nace de nuestra experiencia humana específica, las respuestas se dan en un hombre real, que vive aquí y ahora, en un lugar determinado y en un tiempo concreto. El ser humano construye unos símbolos que dan respuesta a sus inquietudes. Los símbolos son mediadores de

8 Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988.

la realidad que significan. En la medida que el hombre pone símbolos va dando forma visible al misterio, a lo sagrado.

Y como el hombre vive todos sus procesos en común, se ayuda mutuamente y comparte la vida, también comunica su experiencia, sus símbolos. En la vida concreta de cada uno, en la vivencia de la experiencia religiosa (en el *a posteriori*), el hombre vive religiosamente.

El hombre no crea la religión, sino que la vive. El hombre no crea los encuentros, los revive. La creencia religiosa aparece vivida de forma concreta. La ciencia tiende a ser universal, pero nuestra vida la vivimos de modo particular. Las cosas dicen algo para mí, cuando son cercanas y cuando son un encuentro: El amor es ante todo deseo personal y persona amada; la filosofía es algo en mi vida cuando se hace práctica o cuando es sabiduría; la ciencia vierte su contenido en la tecnología; y la experiencia religiosa se hace religión. Desde esta experiencia podemos comprender las diferentes respuestas en la univocidad del ser del hombre expresado en la analogía de sus productos culturales.

De esta forma, como hemos dicho las distintas respuestas a la premisa primordial que hemos señalado al principio de este trabajo, el sentido del hombre que vive en el mundo descansa en la felicidad, dan lugar a las religiones. Y esta es una cuestión vital, pues la religión es un *a priori* antropológico que se sustantiva a través de la experiencia concreta en el modo en el que la Gracia se revela en su pedagogía salutaria. Desde el transfondo fenomenológico y descriptivo de la religión se suelen distinguir tres concepciones religiosas:

1. Religiones animistas: en general, creen en seres espirituales a los que se les consideran capaces de influir en los acontecimientos humanos, basada en la idea de que animales, plantas e, incluso, objetos inanimados tienen alma como los humanos. El sintoísmo es, una forma de animismo.
2. Religiones monoteístas. Creencia en la existencia de un solo Dios. Se desarrollan en las religiones llamadas del Libro (judaísmo, cristianismo e islamismo).
3. Religiones orientales. Llamamos así a las religiones de oriente porque parten de una distinta concepción que las anteriores (muy influidas por el desarrollo conceptual de la filosofía). A parte de este principio existe mucha variación. Encontramos religiones politeístas (conectadas, a su vez, con el animismo) el caso del hinduismo; y religiones sapienciales y espiritualistas (algunas veces se discute, incluso, su apelación religiosa), es el caso del Budismo, el confucianismo, o el taoísmo⁹.

9 Seguimos en este aspecto una descripción muy general que podemos encontrar en muchas obras de carácter pedagógico sobre las religiones, historia y fenomenología. No podemos citar todas,

1.1. Elementos comunes a las religiones

Muchas veces se discute si estos últimos sistemas de creencias pueden ser religiones o no. Para averiguar esta circunstancia podemos referirnos a los elementos comunes a las religiones:

- *Creencias y doctrinas*. Son verdades en las que creen los fieles de cada religión. Aunque sean diferentes en cada una, generalmente admiten una divinidad o ser supremo: *Dios, Yahvé, Señor, Brahman...*, a través de la cual el creyente experimenta la salvación.
- *Normas*. Son *pautas* de vida que guían el comportamiento de las personas. Unas están orientadas hacia el comportamiento con *el ser supremo*; otras, hacia el comportamiento con *los demás*; y otras, hacia el comportamiento con *uno mismo*. Todas ellas deben ayudar a la persona a obrar rectamente. Por ejemplo, no hacer mal a nadie y colaborar por una vida más humana y más justa es una norma importante para el cristiano.
- *Fiestas*. Son *celebraciones* destinadas a vivir y rememorar un hecho religioso importante.
- *Culto*. Son *costumbres o ceremonias* a través de las cuales se hacen presentes de nuevo las acciones divinas y se producen la unión con la divinidad. La función del culto es *reactualizar* el acontecimiento religioso que se celebra.
- *Libros sagrados*. Es la *recopilación escrita* de las creencias, los cultos y las tradiciones de cada religión.
- *Templos*. Son *lugares* de encuentro donde los creyentes realizan sus experiencias de fe: rezar, reflexionar, hacer cultos. Cada religión da un nombre diferente a estos lugares: *sinagoga, mezquita, iglesia...*

señalar algunas para quien quiera profundizar: R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, Madrid, Gredos, 1965; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad/Herder, 1978 ss. (1996); ID., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978; J. DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca, Sígueme, 1982; P. POUPARD (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987; ID., *Las religiones*, Barcelona, Herder, 1989; A. DOU (ed.), *Experiencia religiosa*, Madrid, UPCM, 1989, pp. 19-74; J. GÓMEZ CAFFARENA – J. M. MARDONES, *Materiales para una filosofía de la religión I-II*, Barcelona, Herder, 1992; ID. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993; M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994; V. MARTÍN PINDADO (Coord.), *El hecho religioso. Datos estructura, valoración*, Madrid, CCS, 1996²; A. SAMUEL, *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*, Estella, Verbo Divino, 1997³. Una corriente que pretendidamente objetiva y científica olvida la esencia común del hombre y la experiencia fundante de todo análisis fenomenológico lo tenemos en F. DÍEZ DE VELASCO – F. GARCÍA BAZÁN, *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002; F. DÍEZ DE VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, y en los estudios de la religión propuestos en la revista *Bandue*, la revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (¿?) que podría subtitularse “cómo abordar la religión con los complejos del siglo XX y olvidando la relación de racionalidad en el fenómeno religioso (subsumido a otros análisis)”.

1.2. Principios diferenciadores de las religiones occidentales y orientales

A. Principios axiomáticos

Todos los sistemas de pensamiento –filosóficos, científicos o religiosos– se basan en unos axiomas. Los axiomas son unos principios indemostrables que se imponen bien por evidencia, bien por convención (acuerdo). A partir de estos principios se construyen los sistemas y se deducen el resto de los principios (el modelo axiomático por excelencia el de las ciencias formales –matemáticas y lógica–). Los axiomas se terminan imponiendo para evitar una regresión al infinito que nos lleva a un rompecabezas de imposible solución.

Los axiomas influyen, pues, de modo decisivo. Como hemos estado refiriendo, existen dos principios fundamentales en el pensamiento occidental y oriental y que derivan de lo que se conoce como “principio de no-contradicción”.

- En el *pensamiento occidental* se parte de este principio: no es posible que una cosa sea y no sea a la vez en un mismo sentido. No es posible una cosa y la negación de la misma (contradicción no es lo mismo que contrario: lo contradictorio es la negación, lo contrario es el extremo opuesto).
- En el *pensamiento oriental*, sin embargo, la contradicción no se discute sino que se refiere desde la idea de “contrario” de forma que esta no es sólo posible, sino que es la esencia de la realidad: ejemplo de este principio es el *yíng* y el *yang*.

B. Las respuestas al origen de la materia:

Otro de los principios fundamentales para responder a la pregunta sobre el ser humano es la cuestión sobre el origen del mundo y la realidad y la materia de la que estamos compuestos. Las distintas respuestas religiosas pueden resumirse en tres:

1. *La respuesta creacionista*: fue formulada originariamente por el pueblo hebreo y esencialmente recogida por el Antiguo Testamento. Según ella, un Dios eterno y todopoderoso creó el universo desde la nada. El ser humano fue concebido a partir de la materia, sobre el cual Dios inspiró el soplo del alma, ente espiritual que nos distingue del resto de las creaturas.
2. *La creencia en un Dios orfebre*: defendida entre otras, por las religiones griega y romana. Para ellas, la materia era eterna. Sin embargo, se encontraba en estado caótico, es decir, sin forma definida. Entonces Dios o los Dioses actuaron sobre ella dándole forma y estructura de la misma

manera que un orfebre trabaja sobre la materia informe para forjar un objeto de arte. Así surgirían el cosmos (materia ordenada) y los seres humanos.

3. *La respuesta panteísta*: mantenida básicamente por determinadas religiones orientales como el budismo y el sintoísmo. Etimológicamente, panteísmo significa “todo es dios”, que podemos traducir por “todo lo que existe es de naturaleza divina”. Es decir, identifica a Dios con el Universo, el cual no es más que una de las posibles apariencias o manifestaciones de ese Principio Absoluto.

C. Ideas sobre la concepción del mundo:

Otro parámetro para entender la diferencia entre ambas concepciones es la concepción del tiempo que marca el origen y el fin de la existencia humana.

- *Las religiones del Libro*¹⁰, nacen de un contexto nómada. El nómada no tiene morada fija, vive peregrino en busca de pastos para sus animales. Su deseo y sueño es encontrar un buen lugar con agua abundante. Todo camino tiene un origen y tiene un final (aunque sea imaginario y deseable). El tiempo se concibe, así, de forma lineal.
- *Las religiones orientales*, viven en un contexto geográfico bien distinto. Se asientan en una sociedad sedentaria y agrícola en el que los tiempos se repiten sin cesar (ejemplo: monzón). El tiempo se observa de modo cíclico.

2. UN “PASEO” POR LAS RELIGIONES DEL KÁRATE

Tras esta introducción general, podemos ya introducirnos en las religiones que están presentes en el trasfondo del kárate, a la sazón, un arte marcial creado en Okinawa de la fusión del espíritu original con la llegada de ideas nuevas espirituales y también marciales y artísticas (pues la lucha es entendida como un arte).

10 Llamamos de forma genérica religiones del libro a Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, pero en su forma genérica, pues de hecho no parece apropiado designar religión del Libro al cristianismo en el que la Revelación no se agota en la Biblia, siendo el Propio Hijo de Dios, Cristo Palabra, acontecimiento real de encuentro y permanente búsqueda de hermenéutica salutaria.

2.1. *Un poco sobre Okinawa*¹¹

Okinawa es un país siempre fronterizo, evidentemente, hoy es muy diferente al Okinawa del tiempo en el que el kárate se fue forjando y se fusionó en el mundo japonés¹². Okinawa era en la Edad Media un espacio dominado por señores feudales. Así en el siglo XIV (período *Sanzan*) dominaban los *Ajis* (señores de dominio) que fueron unificados en tres dominios principales según la geografía (norte-centro-sur) en *Hokuzan*, *Chuzan* y *Nanzan*. Estos señoríos eran apoyados por los chinos según las relaciones comerciales. En la lucha por el poder de estas tres regiones, un líder poderoso, *Sho Hashi*, en el siglo XV, toma el poder de las regiones formando la primera dinastía *Sho* y estableciendo el reinado de *Ryukyu* y usando como modelo político el gobierno chino. En el segundo reinado de la dinastía *Sho*, de *Sho Shin* se establecen once objetivos o tareas, algunas de las cuales nos ayudan a entender la filosofía subyacente en el kárate:

1. Protección del Budismo.
2. Reducción de impuestos.
3. Dominación de islas adyacentes (*Yaeyama* y *Miyako*).
4. Prohibición de llevar armas.
5. Establecimiento de una burocracia política y sistemas de clases sociales
6. Se establecen leyes y órdenes gubernamentales.
7. Se establece la capital en *Shuri* y se restaura su castillo (lugar donde nace Funakoshi, autor al que vamos a hacer referencia y creador del kárate moderno).
8. Introducción de la música y el arte en el palacio real.
9. Fortalecimiento de las relaciones con China.
10. Se introduce un sistema religioso con un sumo sacerdote.

La ocupación del Japón por parte de *Satsuma* de *Kyushu* de la isla y el reino de *Ryukyu* sucede en el año 1609, para intensificar sus dividendos y el comercio exterior. Durante 300 años se mantendrá fuertemente ligado al vicereinado de *Satsuma* y a la China. Finalmente en 1872 el gobierno Meiji declara al reino de *Ryukyu* como vicereinado del Japón aproximándolo más a la isla nipona. En 1879 se disuelve el imperio *Ryukyu* (abdica el rey *Sho Tai*) convirtiéndose en prefectura del gobierno Japonés, cambiando algunos aspectos económicos y sociales de Okinawa: paso de una propiedad comunitaria a la propiedad privada,

11 Sobre la historia de Okinawa cf. G. H. KERR, *Okinawa. The History of an Island People*, Tokyo, Tuttle Publishing, 2000.

12 Sobre la Okinawa contemporáneo cf. G. D. HOOK – R. SIDDLE, (ed.), *Japan And Okinawa. Structure and Subjectivity*, London – New York, Routledge Curzon, 2003.

y el impulso de la enseñanza primaria y secundaria y escuela de profesores (este impulso educativo de los Meiji fue fundamental para el desarrollo del kárate...)¹³.

En cuanto a la economía, la agricultura es fundamental en el sistema económico, así como el comercio (sobretudo con China y también con los europeos destacando los portugueses).

2.2. La religión en Okinawa¹⁴

La religión en Okinawa no tenía las características del cristianismo, el budismo o el islamismo, lo que no significa que no hubiera creencia religiosa. Esta creencia era una amalgama de animismo y chamanismo que tienen influencias del sintoísmo, budismo y taoísmo del Japón y de la China (estados que como hemos visto han estado muy presentes en la vida de Okinawa). En Okinawa se destaca la religión Ryukyuan, basada en el culto a los ancestros, y en el culto familiar del hogar. Los ritos se centran en los ancestros, las divinidades familiares, y en los miembros de la familia que viven en torno al hogar. En la liturgia, la mujer tiene un papel fundamental, siendo la mujer de más edad la responsable del altar de los ancestros (*Buchidan*), del Dios de hogar y su casa sobre el hogar (*Hinukan*) y el baño del Dios (*Furugan*).

A. El animismo

Ya hemos explicado un poco en que consiste. Recordemos que creen en la existencia de Dios o presencia divina en la naturaleza¹⁵. Se fomenta así el respeto a la naturaleza. Destacamos el Dios del bosque (*Uganju*) y el Dios de la colina, protector, (*Utaki*). Se reza a estos dioses animistas para pedir productividad en las cosechas, protección antes de los viajes y todos los días para pedir salud. Podemos señalar, también a *Hinukan*, el Dios del fuego a quien se le dedican tres piedras en la entrada de la casa y al que se le pide protección y peticiones domésticas.

B. El chamanismo

En términos generales el chamanismo tiene su origen real en el pueblo de los Tungús en Siberia, pero se usa para referirse a cualquier hechicero, adivino

13 Cf. H. HARDACRE – A. L. KERN (eds.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, Brill, 1997.

14 Cf. C. OUWEHAND, *Hateruma. Socio-religious aspects of a South-Ryukyuan island culture*, Leiden, Brill, 1985.

15 Cf. G. LE MOAL, “Animisme”, en M. IZARD – P. BONTE (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF Paris, 2007⁴, 72-73.

o mago, o todo el que hace uso de la posesión y el éxtasis, el chamán se pone en contacto con los espíritus de los antepasados. En Okinawa destaca *Yuta*, que es una especie de médium que puede contactar con el otro mundo.

Curiosamente, las festividades de las aldeas es oficiada por una sacerdotisa que recibe el nombre de *Kaminchu*.

2.3. Algunos ritos a tener en cuenta

A. Sosen sūhai

Quisiera resaltar este rito familiar y doméstico muy presente en la liturgia marcial. En cada casa existe un cuarto principal donde se establece el *Butsudan* (especie de altar) en el que se encuentra el *Ihai* construido de madera. Se divide en dos partes, una superior donde aparece el nombre de todos los fallecidos en letra plateada y en la parte inferior el nombre de sus esposas. Este ritual es de origen chino.

B. Otros

Los ritos a los difuntos se conservan con mucho cuidado: el *Sameisai* (reunión familiar frente a la tumba); o el *Guso Shogatsu* (año nuevo del difunto) que se celebra el 16 de enero.

Estas expresiones religiosas invaden la música, la danza, en fin todo tipo de arte (es el caso de la danza *Eisā* el 15 de julio para celebrar el regreso de los espíritus de los muertos, cantos que se inspiran en escritos budistas).

2.4. El sintoísmo¹⁶

A. Introducción

Lo primero que observamos es el carácter sincretista de la religión de Okinawa, sincretismo que se extiende a la cultura japonesa. Es verdad que muchas veces puede parecernos que las tradiciones japonesas se cuidan con esmero. Eso es verdad, pero no es menos cierto que el espíritu japonés parece tener tendencia a asimilar otras culturas cuando tiene ocasión y no está bajo presión política.

¹⁶ Existe abundante literatura. Recomendamos la página web *Encyclopedia of Shinto* de la Kokugakuin University., en varios idiomas incluido el español, . Disponible en <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/>, y en español en <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/category.php?categoryID=61>.

Este carácter se acentúa más en un lugar como Okinawa que ha estado abierto, por su posición geográfica (que favorece el comercio), a otras culturas, en particular a la japonesa y la china.

Del contacto con el Japón se opera una síntesis con el sintoísmo. Esta religión tenía varias coincidencias con las creencias religiosas de Okinawa: el respeto a los antepasados y su tendencia, a su vez, sincretista. El sincretismo es una religión popular (época prehistórica) del Japón. Una mezcla de “naturaleza politeísta y adoración de antepasados”. En un principio esta religión étnica no tenía nombre; pero cuando se introdujo en Japón el budismo, durante el siglo VI integrándose definitivamente en el siglo XII, uno de los nombres que recibió fue *Butsudo*, “la Vía del Buda”. Así que a fin de poder diferenciar el budismo (y el confucionismo) de la religión nativa, esta pronto llegó a ser conocida por el nombre de sintoísmo (camino de *Kami*-de los dioses. *Shintô*, procede de una antigua palabra china que significa “El camino de los Dioses”. Los japoneses por sí mismos escogieron utilizar un nombre chino para su religión porque en ese tiempo, hace más de un milenio, el chino era la única lengua que tenía escritura en Japón, ya que ellos aún no habían desarrollado la escritura en su propio idioma. La frase que significa *Shintô* en japonés es *Kami*).

B. Fundamentos

Los *kami* (las diversas divinidades) son el concepto central del sintoísmo. Este termino llegó a aplicarse a cualquier fuerza sobrenatural o Dios, como los dioses de la naturaleza, hombres sobresalientes, antepasados deificados o hasta “deidades que representan ciertos ideales o simbolizan un poder abstracto. Se utiliza a veces el término *Yaoyorozu-no-kami* que significa literalmente “ocho millones de dioses”, que se utiliza para referirse a “muchos dioses”, pues la cantidad de deidades de la religión sintoísta aumenta constantemente¹⁷. La divinidad más importante es *Amaterasu*, la Diosa del sol, principal *kami*, que gobierna el cielo y la tierra y se cree que le enseñó al pueblo japonés a cultivar el arroz. *Amaterasu* es, también, la diosa a través de cuyo nieto quedó establecida la familia imperial del Japón. Se justificaba así el origen divino del emperador, y esta teoría se mantuvo hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

En este sentido, los seres humanos, como hijos de *kami*, tienen ante todo una naturaleza divina. Por consiguiente, de lo que se trata es de vivir en armonía con los *kami* y, así, uno podrá disfrutar de una protección y aprobación.

17 Las divinidades mas populares son *Jozo*, protector de los niños y *Kwannon* protector de la humanidad contra los males en general. *Inari* – Dios del arroz. Simboliza la fertilidad y la prosperidad. Su estatua generalmente es la de una zorra su principal santuario es el *Fushimi Inari* en Kyoto. *Shichi Furujin* – Los siete dioses de la fortuna, son divinidades populares asociadas con la buena suerte.

Aunque el sintoísmo no se basa en muchos dogmas ni en una teología muy compleja, a los japoneses les ha dado un código de valores, ha moldeado su comportamiento y determinado su forma de pensar. Existen templos donde pueden adorar cuando siente la necesidad de hacerlo. Cada santuario se dedica a un específico *Kami* que tenga una personalidad divina y responda a los rezos sinceros del fiel. Al entrar en un santuario, se pasa a través de un *Torii*, una puerta especial para los dioses. Esto marca la demarcación entre el mundo finito y el mundo infinito de los dioses. Los creyentes respetan a los animales como mensajeros de los dioses por eso un par de estatuas *koma-inu* (perros protectores) se encuentran en el santuario. El más importante y sagrado es el Gran Santuario de Ise. La mayor parte de los japoneses esperan un día llegar a este santuario (una especie de “La Meca” para los japoneses).

C. Culto, ritos y fechas

Puesto que el Sintoísmo carece de escrituras, dogmas, y credos, el culto siempre ha tenido el lugar central en la religión. En lugar de llevarse a cabo sermones o estudios, se realizan rituales y festivales, también tiene un lugar importante los rasgos físicos de los santuarios, el Sintoísmo ha transmitido sus actitudes características y valores. Los más prominente entre éstos es el sentido de gratitud y respeto hacia la vida, una apreciación profunda de la belleza y poder de la naturaleza, un amor de pureza y la limpieza.

En cuanto al culto y las ceremonias su propósito es el de alabar y reverenciar los kamis. Es dirigido por un sacerdote en el templo y consiste en la purificación, ofrendas, cultos, oraciones y una fiesta sagrada. Una parte importante son las ofrendas, se puede ofrendar dinero u objetos a los *kamis* para obtener un favor. Otro tipo de ofrenda es un baile, llamado *Kagura*, cuya finalidad es entretener a los kamis.

Las ceremonias más importantes son:

- *Harae*: son ceremonias de purificación en las que usa agua para lavar las manos y la boca
- *O-Mikuji*: son pequeñas tiras de papel dejadas en los santuarios con pedidos dirigidos a los dioses. En muchos hogares se da un lugar central a los dioses con un altar llamado *Kami-dana*.
- *Ema*: es un tipo de ofrenda que consiste en una pintura de un caballo, debido a la creencia de que los caballos eran los mensajeros de los dioses.
- *Fuda*: amuletos con los nombres de las divinidades del santuario, también son ofrendados.

- *El Hatsumiyamairi*: es la conmemoración de la primera visita de un bebe al santuario, que es cuando el se convierte en un miembro de la comunidad.
- *El Shichi-go-san o 7-5-3*: es una fiesta para niños de 5 años de edad y niñas de 3 y 7 años.

Las fechas más importantes son:

- *Matsuri*: Son fiestas de acción de gracias para homenajear a los *kamis*, eventos en memoria de los seres divinos y de las fuerzas de la naturaleza. Pueden ser varias fiestas al año, pero las principales se realizan en la primavera cuando se inicia el plantío de arroz y en el otoño cuando se siega.
- *Gion*: En el mes de Julio se conmemora la fiesta del *Gion*, para pedirle ayuda a los *kamis* y alejar las posibles enfermedades. Al final de la fiesta son lavados muchos carros de desfile, bellamente decorados que simbolizan la purificación.

El sintoísmo fue la religión oficial del Japón de 1868 a 1946. De ahí en adelante, la practica del sintoísmo pasó a ser supervisada por la *Jinja honcho*, una sociedad representativa de las religiones sintoístas.

D. Escuelas

Tras el paso de muchos años a través de la historia, el *Shînto*, se desarrollo en cuatro formas: el *Kôshitsu Shinto* (El Shinto de la Casa Imperial), *Jinja Shînto* (El Santuario Shînto), *Shûha Shinto* (La Secta Shinto), y el *Minzoku Shînto* (El Shînto Folklórico). Estos guardan cierta relación entre sí, sin tener excesivas diferencias significativas.

2.5. El budismo

A. Pensamiento general budista

El budismo es una doctrina que surgió en la India a mediados del siglo VI antes de nuestra era y fue difundida por Buda¹⁸ (nació en Kapilavastu en el año 560 a.C., en el Nepal, vivió hasta el año 480 a.C.)¹⁹. El budismo no es una reli-

18 Cf. M. CARRITHERS, *Buddha. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

19 Sobre el budismo ya hemos señalado en notas anteriores algunas obras que tratan de su pensamiento. La bibliografía es muy amplia, señalamos algunos libros fundamentales: H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1951; ID., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1954; H. SEDDHATISSA, *Introducción al budismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971; E.

gión, y su representante tampoco es un Mesías o un dios. Buda es una persona que llegó a un elevado nivel en el cual comprendía las cosas tal y como son. En esta doctrina no existe ningún ser sobrenatural que haya creado al universo o que gobierne la vida de los seres humanos. Los cultos, plegarias y oraciones tampoco son necesarios, ya que no hay nadie a quién dirigirlos. La esencia del budismo consiste en una serie de principios y enseñanzas para que las personas sean conscientes de su existencia y aprendan a eliminar el dolor que genera la vida.

B. La verdad fundamental

La enseñanza básica que predijo Buda es la creencia en la Metempsicosis. Este concepto establece que el mundo es una fuente de dolor para los que viven en él. Las ganas de vivir conducen a las personas al dolor y al sufrimiento. Esta idea se resume en las llamadas Cuatro Verdades Nobles que constituyen el fundamento del budismo:

1. Todo lo que existe está sujeto al dolor: nacimiento, enfermedad, vejez y muerte.
2. El origen del dolor reside en el deseo, ansia o sed de vivir.
3. La supresión del dolor se consigue a través de la supresión de esa ansia o sed.
4. El camino que conduce a la supresión del dolor consiste en el llamado *Noble Sendero Octuple*.

C. Supresión del dolor

El camino que conduce a la supresión del dolor se llama Noble Sendero Octuple y consiste en ocho pasos:

1. *Recta opinión* (Opinión pura o correcta): Cada individuo debe tener una idea clara sobre lo que quiere, o hacia donde dirige su vida
2. *Recta intención* (Representación mental pura): Consiste en enfocar toda la atención y el esfuerzo hacia aquello que nos hemos propuesto conseguir y el empeño en mantenerse alejado de los deseos sensuales, de la malicia y el odio.

CONZE, *Breve historia del budismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993; J. SNELLING, *The Buddhist Handbook*, Londres, Rider, 1998; R. E. BUSWELL (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, MacMillan, 2004; C. L. DRAGONETTI – F. TOLA, *Udāna: la palabra de Buda. Traducción directa del pāli*, Madrid, Trotta, 2006; ID., *Diálogos mayores de Buda [Dhīga Nikāya]. Traducción directa del pāli*. Madrid, Trotta, 2010.

3. *Recta palabra* (Lenguaje puro): Quiere decir que hay que evitar la mentira, la calumnia, la plática inútil o el chisme. El lenguaje siempre debe revelar la verdad de nosotros mismos.
4. *Recta acción* (Acción pura): La conducta individual siempre debe ser apropiada, recta y caritativa.
5. *Recta forma de vida* (Medios de existencia puros): Hay que evitar todo tipo de trabajos o actividades destructivas, que perjudiquen a todos o que impidan la elevación espiritual. Por consiguiente, hay que dedicarse a las labores que promuevan la vida.
6. *Recto esfuerzo* (Aplicación pura): Para alcanzar el objetivo de nuestra vida, debemos aplicar el esfuerzo necesario, constante y con firmeza. No caer en el desánimo o la apatía.
7. *Recta conciencia* (Mentalidad pura): Mantener bajo control todos los impulsos, instintos, sentidos, emociones o pasiones. También es observar y analizar continuamente los pensamientos, sentimientos y sensaciones físicas.
8. *Recta concentración* (Meditación pura): Implica el análisis y reflexión de todas las cosas que suceden en la vida. Es el único requisito indispensable para lograr la sabiduría y la iluminación.

Para alcanzar este estado ayuda el yoga, que es una disciplina o método de autocontrol para adquirir un dominio de los sentidos, de la imaginación y de la sensibilidad, hasta llegar a la paz espiritual. Pero es también necesario:

- Un maestro que enseñe el camino de liberación.
- Una ley que ha de ser vivida por los monjes:
 1. No matarás, lo que incluye a los hombres y animales. Es por esta razón que los budistas son vegetarianos.
 2. No robarás.
 3. No mentirás.
 4. No fornicarás. Los solteros y monjes se deben abstener por completo del contacto sexual. Los casados deberán restringirse de acuerdo con sus propios deseos y el nivel de espiritualidad que hayan alcanzando.
 5. No tomarás bebidas intoxicantes.
- Una comunidad donde se han de vivir con los demás monjes las reglas de la pobreza monástica

D. Corrientes del budismo

El budismo se ha ido desarrollando creando tres escuelas fundamentales:

- *El budismo hinayana o pequeño vehículo*: da mucha importancia a la vida monástica y al esfuerzo personal por alcanzar la liberación. La persona ideal es la que llega sola al nirvana, sin que nadie le ayude y sin ayudar a nadie. Se practica en Sri Lanka, Tailandia Camboya y Laos.
- *El budismo mahayana o gran vehículo*: se interesa por la salvación de toda la humanidad. La persona ideal retrasa voluntariamente su propia salvación para ayudar a los demás. La compasión y las buenas obras son fundamentales. Se practica en China, Vietnam, Corea y Japón.
- *El budismo vajrayana o vehículo del diamante*: esta corriente contagiada de muchas creencias provenientes del hinduismo popular. Admite muchas divinidades femeninas y masculinas, y ve en ellas la personificación de las actividades cósmicas en su doble aspecto de terroríficas o benéficas. Se practica en el Tíbet y Mongolia

2.6. El budismo en Japón

Para cuando el Budismo entró en Japón en el S. VI D.C., ya se había convertido en una religión mundial con una historia de miles de años. La forma de Budismo que dominaba en Japón era el *Mahayana* y trajo con él un canon enorme de literatura religiosa, una detallada doctrina, un sacerdocio bien organizado, y una tradición deslumbradora de arte religioso y arquitectura, todos estos elementos faltaron en el Shintoísmo del S. VI. Aunque su punto de vista del mundo y humanidad difirió notablemente del Sintoísmo, es importante entender que dentro de las enseñanzas de Budismo de *Mahayana* se podían encontrar ciertas similitudes. Por un lado, por ejemplo, el Budismo consideró el mundo como transeúnte y lo vio como una fuente de sufrimiento para aquellos que permanecían atados a él, una visión que contrasta grandemente con la aceptación del Sintoísmo del mundo. Sin embargo, por otro lado, existía un optimismo en el Budismo de *Mahayana* al igual que el Sintoísmo sobre la naturaleza humana, porque se comprometió a la creencia de que todos los seres humanos tenían el potencial para lograr la sabiduría que trae un sufriendo, y un último optimismo por el mundo en sí, desde que enseñó que una vez que las ataduras humanas eran desechadas, el mundo toma un nuevo significado.

No es nada raro que al principio los japoneses fueran incapaces de apreciar el Budismo en sus propios términos. Ellos consideraron a Buda simplemente como otro *kami* y fueron atraídos a la religión por la belleza de su arte y por la esperanza de beneficios concretos como riqueza y longevidad. En el S. VII, sin

embargo, empezaron a surgir individuos capaces de hacer emerger el mensaje del Budismo. En general, nosotros podemos entender el desarrollo subsecuente de Budismo en Japón como el resultado de la interacción constante entre la religión extranjera y la tradición religiosa nativa (Shînto). Por su parte, el Budismo buscó desarrollar una conexión positiva con el Sintoísmo conscientemente. Esto finalmente se lograba identificando al *Kami* sintoísta como la manifestación de varios Budas. Gracias a esta concepción, los budistas pudieron introducir muchas de sus propias ideas en el Sintoísmo, y, al final, argumentaron que el Sintoísmo y el Budismo son versiones complementarias basadas en la misma verdad fundamental, esta óptica ganó aceptación de Japón.

El efecto de la tradición religiosa (Shînto) en el Budismo era traer al frente esos aspectos que mejor encajaban con los japoneses. Esto puede ser ilustrado por referencias breves a tres sectas budistas que representan desarrollos japoneses singularmente: Kukai, (774-835) *la Secta de Shingon*; Shinran, (1173-1262) *la Secta de la Verdadera Pureza de la Tierra*; y la secta fundada por Nichiren (1222-1282) y conocido por su nombre. Todas estas sectas todavía están activas hoy.

La secta de *Shingon* forma parte de la corriente principal de Budismo tanto en términos doctrinales –incidiendo en la naturaleza transeúnte de la existencia y llamando a sus seguidores para trascender el mundo ordinario de sufrimiento– como en el contorno de sus prácticas –al enfatizar la importancia de conducta ética, meditación, y estudio–. Sin embargo, el Budismo de *Shingon* defiende un tipo específico de meditación. Más intrincado que la meditación tradicional, involucra el uso de gestos con las manos y discursos, así como una forma de arte budista conocido como un mandala. El mandala representa el universo cuando se ve ilustrado y sirve como el objeto de meditación. La pura complejidad de la meditación de *Shingon*, acoplada con el simbolismo rico y lleno de belleza del mandala, da un aire de misterio que ha demostrado un atractivo particular a millones de japoneses desde la época de *Kukai* hasta el presente.

En la Secta de la Verdadera Pureza de la Tierra, encontramos un tipo muy diferente de Budismo, uno que avoca la salvación a través de la fe en lugar del logro por medio de la práctica de la moralidad y la meditación. Basado en la creencia de que con el paso del tiempo los seres humanos comienzan a encontrar cada vez más difícil seguir el ejemplo de Buda, enseña que en la era presente la salvación puede ser ganada por la gracia salvadora del Buda celestial que reside en una la Tierra Pura del Oeste. Esta creencia había sido abrazada por otros budistas, no sólo en Japón, sino en China y también en India.

2.7. El budismo-zen

La filosofía del zen es propia del budismo *Mahayana* influido por escritos budistas, pero también por el confucionismo y el taoísmo²⁰. Lo introduce en China Bodhidharma en el año 520, que contribuyó de una forma eficiente a la creación de la “escuela de la meditación” o *dhyana*, pronunciada en chino *ch’an* y más tarde *zen* en japonés. El *zen* insiste en que fuera de la mente no existe Buda, ni fuera de Buda existe la mente. De este modo la meditación consiste en tomar conciencia de que nuestra naturaleza es como el espacio vacío, y esta toma de conciencia es iluminación, ya que por ella alcanzamos la naturaleza de Buda (por lo tanto no se exige unas etapas de meditación como en el yoga o la mística cristiana).

Se desarrollaron dos escuelas.

- *Escuela rinzai (lin-chi)*: se apoyaba en el uso del *kung-an* (en japonés *kôan*, que significa público anuncio). Esta era una técnica en el que el maestro proponía al alumno una sentencia propuesta de modo absurdo para provocar la sensación de duda, de esfuerzo ilógico, limpiando la mente de ideas e imágenes, superando las categorías mentales ordinarias, esperando así la iluminación. Por ejemplo, el maestro propone al discípulo buscar su “faz original” o escuchar el “sonido de una mano sola que aplaude” o que “la no-entrada es la puerta de la doctrina”... Se usa también el *keisaku*, una especie de bastón con el cual se golpea de improviso al discípulo en meditación para descargar el sistema nervioso.
- *Escuela sôtô (ts’ao-tung)*: despreciaba el *kôan* e insistían en el *zazen*. Para practicarla se suelen reunir los monjes en una sala; con frecuencia, sobre su puerta de entrada está colgada una tabla con cuatro caracteres que representaba la recta doctrina. En el interior de algún monje célebre. Los monjes se suelen sentar sobre un cojín colocado en una tarima que corre alrededor de la sala, o mirando a la pared, o mirando todos hacia el centro. La meditación se comienza casi siempre con la lectura de algunas canciones compuestas por algún maestro célebre. El *zazen* designa la práctica de la meditación (*zen*) en posición de sentado (*za*). Dura varias horas al día. Se presta especial atención a la postura externa, manteniendo el cuerpo erguido, pero sin rigidez; las piernas cruzadas, con las plantas de los pies ligeramente hacia arriba y descansando sobre

20 Cf. D. T. SUZUKI, *Budismo Zen*, Barcelona, Kairós, 1993. Id., *¿Qué es el zen?*, Madrid, Lo-sada, 2006; T. JYÔJI, *L’art du kôan zen*, Paris, Albin Michel, 2001; A. VEGA, *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2002; A. WATTS, *El camino del zen*, Barcelona, Ediciones Edhasa, 2003²; T. IZUTSU, *Hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid, Trotta, 2009. D. T. SUZUKI, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Tokyo, Cosimo, 2004.

los muslos. La respiración debe ser lenta, regular y profunda. Se busca tener la conciencia en calma, acompañada de una sensación de no diferencia, no distinción dentro del propio interior y entre las cosas y uno. Se rehúye el esfuerzo por obtener algo.

El budismo *zen* huye de las respuestas teóricas que nos someten al dualismo. Aunque no se busca el esfuerzo vano, esta meditación exigía un continuo esfuerzo. Se daba a entender que la llegada a los últimos grados es sólo de pocos, de los pacientes y esforzados. Pero esto no anula la espontaneidad de la iluminación. El nirvana está al alcance de todos, no hay que buscarlo lejos, sino en la vida diaria. El que pasa por la experiencia *zen* es natural sin intentar serlo. El *zen* propone una filosofía y metafísica monista, no-dualista, propia del mahayana.

2.8. El taoísmo

La filosofía taoísta resuena de fondo en la meditación *zen* e influyó de modo decisivo en el *Tai Chi*²¹. La “escuela del tao” (taoísmo) influyen decisivamente en el pensamiento e historia china. Se basa fundamentalmente en el escrito *Tao Te Ching* de Lao-tsé (s. VI a.C.)²² y el *Chuang-Tzu*²³. Enseña fundamentalmente la confianza en sí mismo, sencillez e imparcialidad. El *Tao Te Ching* fue escrito en la época de los estados guerreros de China, para ayudar a los dirigentes a gobernar mejor, de acuerdo con el principio de que la inacción creativa es mejor que la actividad frenética. Aboga por la naturalidad, la espontaneidad y la idea de la razón flexible para avanzar. Esencial para ello es la noción de Tao, que no puede ser nombrado, pero que es la fuente de todo lo que existe y el principio inmutable que subyace al universo. El secreto de la vida es vivir de acuerdo con el Tao, que “jamás actúa y sin embargo nada queda sin hacer”. El Tao es el “Camino” cómodo y espontáneo que deben seguir los gobernantes y toda la gente, de modo que puedan regir a otros, regirse a sí mismos y vivir en armonía unos con otros y con la naturaleza. Esta enseñanza era complementaria del activismo, el esfuerzo moral, la participación ritual, disciplina educativa y las cinco relaciones señaladas por los confucianos (según la tradición confuciana, las cinco relaciones básicas y universales en la sociedad humana son las que se establecen

21 Cf. R. KIRKLAND, *Taoism: The Enduring Tradition*. London – New York, Routledge, 2004; H. MASPERO, *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, Trotta, 2000.

22 LAO TSE, *Tao te king. Libro del curso y de la virtud*. trad. y not. de Anne Hélène Suárez, Madrid, Siruela, 1998. ID., *Tao Te Ching: Los libros del Tao*, trad. Iñaki Preciado Idoeta, Madrid, Trotta, 2006 (2010²).

23 *Los capítulos interiores de Zhuang Zi. Primera versión en castellano de los siete capítulos iniciales y presumiblemente los únicos auténticos*, trad. Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer, Madrid, Trotta. 1998 (2005²).

entre soberano y ministro, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y menor, amigo y amigo). Aunque en oposición aparente, eran capaces de convivir en China según el principio de la armonía de opuestos (*yin* y *yang*).

El *yin* y *yang* son dos fuerzas básicas contrarias en el antiguo pensamiento chino, elaborado en el confucianismo de la dinastía *Han*. *Yang* es asociado a lo masculino, el calor, la luz, el cielo, la creación, el dominio; *yin* a lo femenino, lo frío, lo oscuro, la tierra, el sustento, la pasividad. El *yin* y el *yang* existen en la mayoría de las cosas y actúan cíclicamente para producir el cambio.

3. PRINCIPIOS RECTORES DE LA LÓGICA DEL ENCUENTRO EN EL KÁRATE: EL MAESTRO FUNAKOSHI

La herencia espiritual y filosófica del Kárate es, como hemos visto, compleja y muy rica. En la base se encuentran tradiciones animistas enriquecidas por el culto sintoísta y la profundidad budista, en concreto por el budismo *zen* que tiene en la base el taoísmo. La razón estriba en su lugar geográfico: el hecho de que Okinawa sea una isla hace que refuerce el culto a sus antepasados y elementos propios. Pero ese mismo hecho lo hace punto de encuentro con China y Japón. Y eso le confiere un carácter paradigmático que se explica desde la sencillez (una vez más aparece el laboratorio fundamental de la vida del hombre), pero una reflexión cotidiana hecha arte espiritual que se manifiesta en la totalidad del cuerpo. En este sentido, se puede dejar ver la lógica propia de la no ambivalencia y de la naturaleza de la inmanencia del Yo en el olvido de la separación o el abismo entre sujeto y objeto. De entre los maestros del Kárate, destacó *Shihan* Gichin Funakoshi (Yamakawa-Shuri, Okinawa, 1868 – Tokyo, 1957), creador del karate moderno, fundador del estilo *Shotokan*. Era un hombre culto en una cultura dominada por los oficios propios de la vida rural. Eso le llevó a tener que afrontar el reto de la teorización del mundo espiritual que emanaba en los grandes maestros del kárate.

De entre la literatura que generó el *Shihan*, nos fijamos en un libro publicado bajo el título *Los veinte principios rectores del kárate. El legado espiritual del Gran Maestro*²⁴. Estos principios fueron establecidos con una clara intención pedagógica con el fin de orientar a los discípulos.

No nos atañe ahora, aunque sería muy interesante, realizar un estudio sobre la filosofía del kárate, sino el modelo del kárate, en este caso a partir del espíritu

24 G. FUNAKOSHI – G. NAKASONEK, *Los veinte principios rectores del kárate. El legado espiritual del Gran Maestro*, epílogo de Jotaro Takagi, Madrid, Tudor, 2006 (traducida de la edición inglesa *The Twenty Guiding Principles of Karate. The Spiritual Legacy of the Master*, cuya versión japonesa se tituló *Karate-do nijukkajo to sono kaishaku*, formando parte de la obra *Karate-do taikan* de 1938).

infundido por Funakoshi, para mostrar el espíritu de inclusión como un paradigma de estrategia dentro de la normal asimilación de los seres humanos, especialmente a partir del espíritu religioso (como modelo de interacción religiosa), y en el contexto que estamos estudiando aquí: la lógica próxima al Japón.

En el monumento levantado en su memoria en el Monasterio Zen de *En-gaku-ji* en *Kamakura*, se puede leer la siguiente inscripción: “*Karate ni sente nashi* (En el Kárate no existe primer ataque)”. Aparece un sentido sobre el arte de la lucha, no olvidemos que de eso trata el kárate, que está alejado de los estándares de lo que se supone es guerrear. El kárate, que es una lectura de la lucha traidcional de Okinawa con e *kung-fu* de origen chino, tiene las virtudes de la unión y de la lectura oriental y, especialmente japonesa de la lucha que también había realizado esa asimilación. Efectivamente, el boxeo es una práctica antigua que en la Grecia antigua era brutal, incluso aún más fiera que el pancracio. En el canto 23 de la *Iliada* se narra la fiereza de la lucha²⁵, y en cierta manera en la utilización olímpica, se muestra también la cultura del dominio del cuerpo para cumplir el fin de la victoria frente al adversario. Por su parte, una vez que el boxeo se pasea por Oriente, siglos más tarde, se vincula el boxeo chino a la fuerza (el *chi*), a la voluntad, al entrenamiento, al arte de la lucha como dominio de sí. Es uno mismo el propio adversario que tiene que ser vencido²⁶. En el *bushido*, el arte de la guerra, el libro de estilo por decirlo de alguna manera de los samuráis, representa también un marco de comprensión de todo lo que venimos indicando y de la importancia de la asimilación de lógicas diferentes (espirituales y religiosas) para la constitución de sus recursos, como el kárate. El *bushido* es, pues, un código moral que tiene cinco fuentes principales: el taoísmo, el confucianismo, el budismo, el budismo-sen y el shintoísmo²⁷. Esto llevó

25 “Ceñidos ambos contendientes, comparecieron en medio del circo, levantaron las robustas manos, acometiéronse y los fornidos brazos se entrelazaron. Crujían de un modo horrible las mandíbulas y el sudor brotaba de todos los miembros. El divino Epeo, arremetiendo, dio un golpe en la mejilla de su rival, que le espiaba; y Euríalo no siguió en pie largo tiempo, porque sus hermosos miembros desfallecieron. Como, encrespándose la mar al soplo del Bóreas, salta un pez en la orilla poblada de algas y las negras olas lo cubren en seguida; así Euríalo, al recibir el golpe, dio un salto hacia atrás. Pero el magnánimo Epeo, cogiéndole por las manos, lo levantó; rodeáronle los compañeros y se lo llevaron del circo —arrastraba los pies, escupía negra sangre y la cabeza se le inclinaba a un lado—; le sentaron entre ellos, desvanecido, y fueron a recoger la copa doble”.

26 “Un boxeador que grite y lance su mano con ferocidad, no tiene verdadera fuerza en su golpe. Un verdadero boxeador no es espectacular, pero su puño es pesado como una montaña. Esto es debido a que posee el Chi. Después de una larga práctica, el Chi puede ser enfocado sobre cualquier punto de ataque que se desee. La voluntad manda al Chi, el cual puede ser colocado sobre cualquier punto instantáneamente”.

27 Cf. K. NUKARIYA, *The Religion of the Samurai*, Middlesex, The Echo Library, 2006 (original de 1913); ICON GROUP INTERNATIONAL, INC. STAFF – K. NUKARIYA, *The Religion of the Samurai (A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan)*. Webster’s Korean Thesaurus Edition, San Diego, CA, ICON Group International, 2008.

a aceptar el principio de la coherencia entre palabra (como expresión del pensamiento) y acción: “*Hablar y hacer son lo mismo*” (*Wan Yang Ming*). Siendo una propuesta moral y ética esta se expresaba en siete virtudes principales: Rectitud (decisiones correctas), Coraje, Benevolencia, Respeto, Honestidad-Sinceridad absoluta, Honor, Lealtad.

Teniendo en cuenta lo anterior, no es de extrañar el primer principio, paradigmático, escrito por Funakoshi: “1. No olvides que el kárate-do empieza y termina con *rei* (*respeto*)”. Este principio es entendido por el maestro Funakoshi como el criterio de demarcación entre un “arte marcial” y un acto de violencia: “La potencia física sin *rei* no es nada más que fuerza bruta, y carece de valor para los seres humanos”. El segundo principio es el epitafio de su mausoleo o monumento: “en kárate no existe primer ataque”. Funakoshi reconoce la herencia del *bushido* japonés, sólo cuando no haya más remedio “en el panorama más sombrío” es cuando la victoria no puede olvidarse. Es significativo el cuarto principio que podría ser extensible a un principio universal, y que recuerda significativamente al mismo pensamiento griego, pero con una extensión comunitaria: “4. Conócete primero a ti mismo, y luego a los demás”. Lógicamente este principio, como el resto, son aplicables para el arte de la lucha (algunos se refieren solo a aspectos más centrados en la formación para el combate), pero se basan en una lógica de la interacción de los principios religiosos de los que se alimentan, de la asimilación de los valores, en la expresión de la identidad común del ser humano. Una lógica del cuidado del espíritu (“5. El espíritu ha de estar por encima de la técnica”) y de la supervivencia del ser humano (“12. No pienses en vencer, Piensa, más bien, en no perder”), una forma común del *homo sapiens sapiens*, del hombre “de carne y hueso”, de la construcción, del hombre en su completud no analítica, en la construcción en sus lógicas.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

Algunos puntos nos sirven en este ejemplo de asimilación de lógicas en el pensamiento asiático, en un arte marcial, que puede servir como ejemplo de diálogo entre diferentes formas de pensar y de creer, desde la lógica de la Nueva civilización como lugar de análisis antropológico y sociológico.

1. La doctrina del budismo *zen* y el taoísmo nos presentan una solución al primer enunciado: “El sentido del hombre que vive en el mundo descansa en la felicidad”, desde parámetros totalmente ajenos a nuestro pensamiento occidental que influyen de modo esencial en el kárate. El hecho de la existencia de una totalidad contradictoria, implica que no existe un dualismo en el hombre. No existe el cuerpo por un lado y la mente por otro. Todo es uno y todo está en todo. La meditación no se puede hacer

sino es con una postura corporal adecuada. El hombre es un todo. Esto motivó el cultivo del cuerpo humano, no desde el punto de vista estético, sino como complemento del espíritu. Esto ha diferenciado occidente de oriente. El arte marcial no está concebido para luchar contra nadie, sino para buscar la felicidad de encontrar la iluminación.

2. Este carácter de perfección, no se concibe como una lucha contra el cuerpo humano, de superación y trabajo. El arte marcial surge con trabajo, sí, pero natural y espontáneamente. Se busca la fluidez de las formas que llevamos de modo natural en el cuerpo. No impide el trabajo, pues justo en esta contradicción se encuentra el camino equilibrado.
3. El arte marcial es arte, porque todo sentimiento se exterioriza culturalmente. Recordemos como en el sintoísmo no existen doctrinas escritas, sino que se expresan bajo formas artísticas. La doctrina se desarrolla en el propio arte y en su investigación. El fin del arte marcial, de nuevo no está en la competición.
4. El *dojo* no es sólo un sitio de entrenamiento, es un sitio de culto a la filosofía y a la figura del maestro, subrayada en el budismo (maestro-alumno); como en el sintoísmo y las religiones animistas primitivas (culto a los personajes principales, *kami*, y a los espíritus de la familia).
5. El espíritu didáctico se ve reforzado por la era Meiji. En este sentido, la competición muestra un espíritu de superación.
6. Todo lo anterior refuerza más allá del kárate la forma de entenderse y edificar identidad desde lo común que se va construyendo en una normalidad constitutiva. Es desde aquí que pueden entenderse la extensión a Occidente más allá del aspecto deportivo (que también puede entenderse desde nuestro punto de vista como el lugar de asimilación, ahora desde Occidente que presionó la propia idiosincrasia del arte marcial).

IV. CRISTIANISMO EN JAPÓN, JAPÓN EN EL CRISTIANISMO: DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA NUEVA CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XXI

El anterior ejemplo nos ha servido para “pasear” por la cultura religiosa y su nivel de apertura, para desbrozar el paisaje lógico de Japón, de su orilla, y también de su carácter abierto, de la lógica común subyacente al encuentro de las culturas como un “*humus*” que da lugar a una cosa nueva. Un ejemplo que nos ayude también a entender que ante una nueva óptica cómo el llamado diálogo interreligioso tiene que ser entendido y realizado ante la “Nueva Civilización” del siglo XXI. La idea de “civilización” dentro del escenario de un mundo

que se ha hecho “pequeño” en distancia, pero en el que se está empeñado en que parezca ser “tan grande” en sus interrelaciones, se ha hecho célebre. Utilizar la denominación “Nueva Civilización” para expresar una nueva situación se hace necesaria, pero, a su vez, tiene que ser delimitada para no sea asimilada a otras que están en boga actualmente.

El Grupo de Alto Nivel encargado en Naciones Unidas de reflexionar en torno a lo que se ha llamado “Alianza de civilizaciones” afirmaba en el Informe de 2006 que:

“La diversidad de civilizaciones y culturas es un rasgo básico de sociedad humana y una fuerza motriz de progreso humano. Las civilizaciones y culturas reflejan la gran riqueza y la herencia de género humano; su naturaleza debe superponerse, actuar recíprocamente y desarrollar el uno en relación con el otro. No hay ninguna jerarquía entre culturas, como cada uno ha contribuido a la evolución de humanidad. La historia de civilizaciones es de hecho una historia de préstamo mutuo y un constante encuentro fértil”²⁸.

La tematización y explicación social e histórica que se propone es, en lo positivo, una constatación de que los modelos actuales de interculturalidad han quedado teóricamente obsoletos y se han revelado irrelevantes, cuando no contraproducentes en la práctica. Lo que pasa es que el modelo propuesto no soluciona nada porque es un modelo basado en la lógica de la identidad, ahora no cultural, sino de civilización, lo que supone aún y por definición más complicado. Aún peor, este modelo está pensado a partir de la construcción ideológica de la dialéctica reductiva entre una civilización occidental y una civilización islámica, no existen más civilizaciones. Se tiende a atomizar el fenómeno civilizatorio o a simplificarlo. De hecho, la propia designación de “civilización” es más un concepto a realizar que una realidad. Por ejemplo, la “Lucha de Civilizaciones” (Samuel Phillips Huntington²⁹) o su antagonismo la “Alianza de Civilizaciones” suponen una forma de ver la “Civilización” en la que esta se entiende como un conjunto de culturas determinado en base a criterios de demarcación temporales (históricos) y espaciales (geográficos). Pero la indeterminación de los términos, sobre todo en relación a la cultura, se observan en otros

28 “Diversity of civilizations and cultures is a basic feature of human society and a driving force of human progress. Civilizations and cultures reflect the great wealth and heritage of humankind; their nature is to overlap, interact and evolve in relation to one another. There is no hierarchy among cultures, as each has contributed to the evolution of humanity. The history of civilizations is in fact a history of mutual borrowing and constant crossfertilization”. HIGH-LEVEL GROUP, *Alliance of Civilizations: Report of the High-level Group*. 13 November 2006, New York, United Nations, 2006, 5. Se puede descargar el pdf en la página web de Naciones Unidas dedicada a la Alianza de Civilizaciones: <http://www.unaoc.org/content/view/64/94/lang.es/>

29 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

ámbitos intelectuales que hacen que veamos diferencias notables entre Edward Burnett Tylor, quien tienen a igualar “civilización” y “cultura” con otros sociólogos como Max Weber que los diferencia, restringiendo el primero respecto del segundo (quizás el horizonte con el que el paradigma de Nueva civilización se identifique más). Qué decir de Oswald Spengler y su óptica pesimista de la civilización como realidad que cuando surge ya implica deterioro y caducidad de la cultura en la que se sustenta³⁰. En fin “choque”, “alianza”, diálogo... determinaciones clasificatorias de la diferencia de segundo orden.

Es verdad que muchas veces la acentuación de las diferencias se imponen de forma tan violenta que eclipsan la realidad cotidiana (la base de la experiencia empírica social y humana y el lugar del desvelamiento de lo humano), pero esto no significa que el segundo orden de identidad humana sea fundamental y prioritaria frente a la base fundamental. Siguiendo con el tema que nos ocupa, el cristianismo en Japón, la realidad nos muestra que aún en dificultad existe una lógica de supervivencia humana, básica y en ello espiritual y religiosa, que hace que aún con dificultades todos los seres humanos en su vivir con los otros en unas u otras organizaciones, en diversidad de civilizaciones o en número menos restringido (esto siempre acaece cuando el tráfico de ideas se acentúa), operamos estrategias reales de apertura, por muy cerrada que parezca la cultura. Y que cuando esto se señala la gente se ilumina en un *insight* que enciende la inteligencia de lo que su corazón le dicta siempre que la problemática no inunde sus vidas. Esta experiencia básica fundamenta lo que podríamos llamar “identidad planetaria” como fenómeno de realidad humana básica y que ha hecho en la democratización de la información (aún con sus sombras) que los hombres se sientan pertenecientes a algo que es lo mismo, aunque vayan configurando sus identidades múltiples y en muchas ocasiones se vean forzados por los imperialismos de los conceptos en moda (lucha, alianza, diálogo) a tener que elegir frente a una diatriba que no les pertenece en su más básica estructura vital. Hablar de una Nueva Civilización que surge basada en la universalidad de humanidad ni significa la homogeneización, porque el fenómeno identitario básico (la identidad planetaria) está en la base del ser humano (*homo sapiens sapiens*) y no incluye la construcción de las identidades en el vivir cotidiano y las culturas que se desarrollan. La homogeneidad se crea en la ficción de las diferentes civilizaciones que hacen que los sujetos humanos no sean creadores de identidades sino meros seres que se conforman una identidad (civilizatoria) heredada. Pero eso, hoy no es así.

30 O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* Band 1, Wien, Braumüller, 1918; Band 2, München, C. H. Beck, 1922.

Esto es lo que hemos visto en la divergencia de las lógicas que, por medios y vericuetos casi ilógicos, terminan por ir aunándose en lo común, porque se sustentan en una lógica mucho más poderosa que es la de la humanidad básica.

Esta circunstancia nos puede ayudar a comprender cómo la sociedad actual necesita de la convivencia cultural para afrontar el hecho de la diversidad y pluralidad religiosa. Esta es la exigencia actual del diálogo en la forma que se nos presenta. En cierta manera Raimon Panikkar en su visión sincretista del cristianismo lo expresaba cuando decía “marché cristiano, me descubrí a mi mismo hindú y vuelvo budhista, sin dejar de ser cristiano”³¹.

Para atender de forma adecuada una convivencia humana que expresa sus sentimientos religiosos en formas concretas de religión, es necesario partir del mismo fenómeno que lo fundamenta: la presencia religiosa en el hombre. La religión tiene varias facetas: social, institucional, cultural, filosófica..., y, evidentemente, religiosa. Es necesario que entendamos la necesidad de atender a este análisis.

Es necesario que nos liberemos de ciertos “prejuicios” y “eslóganes” que circulan en el imaginario colectivo. Frases repetidas que terminan convirtiéndose en verdades acriticas. Imaginemos, por ejemplo, el hecho de la guerra de religiones. Acaso el siglo XX, que es el más violento que ha existido no sólo por la destrucción de las armas, sino, sobre todo, por la planificación de la violencia y el desprecio al ser humano, ¿nace de las guerras de religión o más bien de la batalla ideológica? ¿O quizás no habría que tener en cuenta que el siglo XX es el heredero del siglo ilustrado, revolucionario, de la expansión del cientificismo, y los hijos del siglo XX los supervivientes del nihilismo y del hombre deshumanizado? Nos enseña la historia que es el olvido del hombre lo que acarrea el olvido de la paz. El criterio de la humanización es más importante que el de la pluralidad de ideas y religiones en la consecución de un mundo humano y en paz.

En este apasionante escenario de Nueva Civilización, de la búsqueda de la esencia perdida (ideológicamente) del hombre, la Iglesia ha de entender la misión “ad gentes” como la propuesta de salvación de Jesucristo en el mundo en la base de construcción del ser humano entendido como hermanos que viven su vida como Hijos de Dios. En esta nueva circunstancia de humanidad, la Iglesia se entiende en su misión, y su mensaje puede ser fundamental para poder dar sentido en la unión de lógicas, como el lugar privilegiado en el que el hombre puede ser convocado en su más esencial humanidad, una experiencia de que esa Nueva Civilización que surge tiene un reflejo de Gracia, Amor y Caridad en la expresión cristiana de la realización del Reino de Dios.

31 R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978, 2.

El cristianismo en Japón ha tenido dificultades muy posiblemente por un análisis no apropiado de la misión, además de circunstancias políticas subyacentes. Pero en lo que venimos diciendo en un “otro” análisis de la construcción social en general y de lo común de la construcción que en el Japón se ha vivido, y que se ha reforzado en el Japón moderno, podría dar frutos de evangelización. El Evangelio puede ser lugar de encuentro del hombre japonés ante sus nuevos retos, que nacen de la propia modernización de su economía, más que de la dificultad histórica de mentalidad, en una sociedad adaptada a los cambios y las lecturas. La pequeña población cristiana japonesa se hará más fecunda cuando sepa profundizar en la riqueza de la vida propuesta a partir del mensaje de Cristo. El papa Benedicto XVI recordaba un hecho fundamental, y es que los problemas de los jóvenes en el Japón son los mismos que los que les puede ocurrir a los europeos:

“Los jóvenes, en especial, corren el riesgo de ser engañados por la fascinación de la cultura laica moderna. Pero, como todas las grandes y pequeñas esperanzas que a primera vista parecen prometer mucho (cf. *Spe salvi*, 30), resulta ser una falsa esperanza, y trágicamente la desilusión a menudo conduce a la depresión y a la desesperación, incluso al suicidio”³².

La “diversidad civilizatoria” se diluye cada vez más en la práctica, también la misional. Y la diversidad de las lógicas constructoras de cultura no impiden al contrario la constatación de esta Nueva Civilización que en términos de evangelización se puede traducir en la construcción y vivencia del “Reino de Dios”: Tienen sentido, y mucho, las palabras de Benedicto XVI:

“El Japón moderno ha elegido comprometerse sin reservas con el resto del mundo, y la Iglesia católica, con su dimensión universal, puede dar una valiosa contribución a este proceso de apertura cada vez mayor a la comunidad internacional”³³.

El cristianismo en Japón, la comunidad cristiana, en el nuevo contexto de construcción de una única civilización puede ayudar a la edificación de la humanidad, ante los retos de la vivencia de diferentes experiencias que nos llevan a la apertura y a ser ejemplo de humanidad. Las indicaciones que realiza el padre jesuita A. Nicolás en la revista del *Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People* se entienden mejor en nuestro paradigma y resulta apropiado el hacer frente a los retos que se plantean cuando afirma que:

32 BENEDICTO XVI, “Discurso de su Santidad Benedicto XVI a la Conferencia Episcopal de Japón en visita «ad limina»”, Sábado 15 de diciembre de 2007. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071215_japan_sp.html

33 *Ibid.*

“Puede ser que la transición más grande será la de una Iglesia japonesa al servicio de los cristianos japoneses, poco abierta a algunas excepciones, que trabajará en convertirse en una Iglesia japonesa al servicio de la humanidad, abierta y compartiendo una más amplia visión cristiana, como la que nos es propuesta a través de las personas y vidas de los extranjeros que vienen al Japón”³⁴.

La necesidad de la apertura a la humanidad en el mundo que busca la lógica de la supervivencia de la especie humana se traduce en términos de evangelización y misión en el anuncio inculturado de un Jesús vivo, pues la vida es la forma universal de transmisión y creación de la identidad particular en base a la identidad común (planetaria) que todos sentimos como propia. Las palabras del Mons. Takami son proféticas de esta forma de entender la presentación del Evangelio en el mundo asiático y, especialmente japonés, como se recordaba en la crónica sobre el encuentro que tubo lugar del 15 al 17 de octubre de 2002 en Nagasaki (Japón) organizado por el Pontificio Consejo de la Cultura, bajo el lema “Proclamar a Cristo en el corazón de las culturas de Asia” y al que acudieron los obispos presidentes de las Comisiones episcopales de la cultura de varios países asiáticos, entre ellos el de Japón:

“Mons. Takami —dice el documento—, subrayando la responsabilidad propia de los obispos, afirmó cómo la inculturación de la fe debe ser el asunto de toda la Iglesia encargada de presentar el «rostro asiático» de Jesús, único Salvador. Una circunstancia debe ser particularmente señalada: los no-cristianos piden a los bautizados no solo *hablar* de Jesús, sino, sobre todo, *mostrarlo* vivo entre ellos”³⁵.

La misión en Japón es, en este sentido, la misión de la Iglesia. No se trata de una misión por la escasez de cristianos, se trata de que la Iglesia tiene en su centro de vida la propia misión porque la forma de ser Iglesia es el anuncio del Evangelio en la vida, siendo nosotros iconos de la gracia de Dios, de la Palabra que es Cristo. La evangelización como tarea propia de la Iglesia que se hace específicamente misión “ad gentes” en la medida en que el encuentro en contextos diferentes al conocimiento de Jesucristo y el Evangelio en comunidades

34 A. NICOLAS, “Les étrangers au Japon frappent à la porte (et au CŒUR) de l’EGLISE catholique”, en *People on the Move* 94 (April 2004), 193-199: “Peut-être que la plus grande transition serait celle d’une Eglise japonaise au service des chrétiens japonais, quelque peu ouverte à quelques exceptions, qui travaillerait à devenir une Eglise japonaise au service de l’humanité, ouverte et partageant une plus large vision chrétienne, comme celle qui nous est proposée à travers les personnes et les vies des étrangers qui viennent au Japon”. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2004_94/rc_pc_migrants_pom94_giappone.html.

35 B. ARDURA, “Simposio «Proclamar a Cristo en el corazón de las culturas de Asia», 15-17 de octubre de 2010. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_20021612_doc_iv-2002-sym_en.html.

maduras son la circunstancia normal (RMi, 33). En este sentido el encuentro con la orilla de Japón, en la lógica diversa en el contexto de la identidad humana común de todos los pertenecientes al mismo Planeta; de todos los Hijos de Dios (dicho evangélicamente) en una Nueva Civilización que se construye, es una actividad nunca acabada (RMi 31). Y en esta circunstancia Japón nos ayuda a pensarnos, desde su lógica diversa, pero en una larga experiencia de asimilación y apertura. Especialmente en la práctica común de sus habitantes, nos muestra que el fracaso de la misión muchas veces vivida no deriva de la falta del que escucha (de una cultura tan diversa), no deriva del Mensaje (pues el Evangelio es lugar de encuentro en la Gracia de Cristo que no puede fallar), sino del inadecuado análisis y encarnación de nuestra propia misión y de un error básico en el análisis de eficacia. La misión siempre estará en el seno de la Iglesia, pues es el lugar de la comunión (ChL 32).

Mons. Paul Yoshinao Otsuka, obispo de Kyoto, muestra –y con esto terminamos nuestra reflexión– la riqueza de la misión y la proclamación del Evangelio en el contexto del encuentro de lo común en la lógica diversa, en esta Nueva Civilización que se construye de personas ansiosas de compartir su humanidad común en su construcción de identidad. En la que las formas comunes sirven a la proclamación en la gracia, es decir, en la gratuidad y el encuentro que supone siempre estar con Cristo. Nos muestra también que la experiencia diferente es muy común, a la vez, y que no tiene porque ser divergente. Aprovechar el caudal cultural no supone homogeneizar, ni reducir, sino construir. Termino con esta larga cita y una conclusión que nos brindó el propio papa Benedicto XVI, como resumen del reto del cristianismo en Japón, del enriquecimiento de la Iglesia en el encuentro de las lógicas, de los modos:

“Mi intervención hace referencia a la sección nº 132 del *Instrumentum laboris*, «Proclamación del Evangelio», que en consideración a la situación de la sociedad y de la cultura del mundo moderno, alude a la necesidad de que la proclamación del Evangelio adquiera un nuevo lenguaje, un nuevo entusiasmo y nuevos métodos de divulgación.

En este siglo, la Iglesia estará mucho más en contacto con las otras religiones. En mi opinión, por las razones que expondré a continuación, puesto que la Iglesia tiene que tratar con distintas culturas y tradiciones, tendrá que proclamar la verdad del Evangelio utilizando nuevos métodos con respecto a las gentes modernas que viven según una visión secular del mundo.

Ya que necesitamos un nuevo lenguaje y una nueva forma de hablar, yo propondría que los Obispos japoneses utilizaran su mandato magisterial a fin de impulsar nuevos intentos.

En febrero de 2001 los Obispos japoneses publicaron un documento titulado «Respeto por la vida».

Sabemos que la población japonesa tiene una visión secular del mundo, y por tanto hemos decidido apelar a la sacralidad de la vida y presentarles los valores del Evangelio, enseñándoles los distintos problemas con los que la vida misma tiene que enfrentarse en el mundo moderno.

Este documento, titulado «Respeto por la vida», puede considerarse un reto para los católicos del Japón, y también para la misma sociedad japonesa.

Sin embargo, los varios temas presentados han sido redactados de una forma que no quiere insistir sobre el hecho de que la única respuesta correcta y la única resolución de los problemas proceden de una perspectiva católica.

La Iglesia le presenta al lector un mensaje en el que Ella misma se pone a reflexionar junto con él/ella sobre cuál es la mejor forma de vida, la mejor sociedad posible.

Además, los Obispos proclaman que su mensaje se arraiga en la fe de la Iglesia Católica y que «queremos, en primer lugar, indicar la forma de vida enseñada por Cristo, e inspirar a los demás con la vida de Cristo».

Según las enseñanzas del Evangelio, la Verdad de Dios no se impone a la gente; es por eso que el Vaticano II [dos], en su declaración sobre la Libertad Religiosa, declara: «La verdad sólo se impone en virtud de su propia verdad, que penetra las mentes con dulzura y vigor».

Durante el año jubilar, el Santo Padre nos recordó este principio, pidiendo perdón a Dios por los pecados de la Iglesia, en cuyo seno hay pecados cometidos al Servicio de la Verdad.

Igualmente, la Comisión Teológica Internacional comenta, en «Memoria y Reconciliación»: «Eso se refiere a las formas de evangelización que emplearon medios incorrectos para anunciar la verdad revelada, o no abarcaron un discernimiento evangélico apto para los valores culturales de las gentes, o incluso no respetaron la conciencia de las personas a las que la fe había sido presentada».

Y en nuestro servicio de la verdad, los Obispos japoneses reconocemos los principios arriba mencionados.

Al ejercer nuestro mandato magisterial, daremos gran trascendencia a este diálogo con las personas de hoy, y respetaremos la conciencia de los que han contestado a la llamada del Evangelio.

La Encíclica del Papa Juan Pablo II (segundo), *Redemptoris Missio*, afirma en el n° 20: «La Iglesia sirve el Reino difundiendo por el mundo los ‘valores del Evangelio’, que del Reino son expresión y ayudan a la gente para que acepte el plan de Dios»³⁶.

36 *Synodus episcoporum*. Boletín del a Comisión para la información de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos, 30 de septiembre-27 de octubre de 2001. Disponible en http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_20_x-ordinaria-2001/04_spagnolo/b05_04.html#-%20S.E.R.%20Mons.%20Paul%20Yoshinao%20OTSUKA,%20Obispo%20de%20Kioto%20%28Jap%C3%B3n%29.

Es en el hacer juntos que la realidad nos indica que lo sobrenatural aparece como lugar de nuestra común naturaleza, el camino de la paz, de la “familia humana”:

“Desde una perspectiva sobrenatural comprendemos que la paz es un don de Dios y un deber de toda persona. En efecto, el clamor del mundo por la paz, repetido por familias y comunidades en todo el mundo, es a la vez una súplica a Dios y un llamamiento a todos los hermanos y hermanas de nuestra familia humana. Aseguro mi cercanía espiritual a los que os vais a reunir en el monte sagrado Hiei, representando a las diferentes religiones. Que vuestras oraciones y vuestra cooperación os colmen de la paz de Dios y fortalezcan vuestra decisión de testimoniar la racionalidad de la paz, que supera la irracionalidad de la violencia”³⁷.

37 BENEDICTO XVI, “Carta al venerable Kahjun Handa con ocasión del XX aniversario del primer Encuentro de oración de líderes religiosos celebrado en el monte Hiei, Japón”, 23 de junio de 2007. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070623_mount-hiei_sp.html

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

DA PERTURBAÇÃO À INTEGRIDADE: AS PAIXÕES DO HOMEM SEGUNDO JOÃO DE APAMEIA

PATRÍCIA CALVÁRIO
Universidade do Porto

RESUMEN

Pretendemos aqui averiguar o que nos propõe João de Apameia sobre a questão das paixões do homem. No seu entender qual a origem das paixões? São do corpo ou da alma ou, ainda, de ambas? Fazem parte da natureza humana? São boas ou más? Devem ser erradicadas ou espiritualizadas? Como fazê-lo? Estas são algumas das questões que poderíamos colocar a João Solitário, ao pôr-do-sol, na soleira da sua cela, num ameno diálogo, juntamente com outros discípulos, rodeados pelo silêncio das montanhas da Síria.

Palabras clave: paixões, alma, ascese, união com Deus.

ABSTRACT

We intend here to inquire what is proposed by João de Apameia about the question of men's passions. In his point of view what is the origin of the passions? Are they from the body, the soul or from both? Are they part of human nature? Are they good or evil? They must be eradicated or spiritualized? How can we do it? These are some of the questions we could ask to João Solitário, at the sunset, in the doorstep of his cell, in a peaceful dialogue, together with other disciples, surrounded by the silence of Syria Mountains.

Key words: passions, soul, asceticism, union with God.

Por quanto mais tempo serei eu voz e não silêncio?
Quando irei eu deixar a voz, não permanecendo mais nas
coisas que a voz proclama? Quando serei eu conduzido
ao silêncio, para o que nem a voz nem a palavra podem
aflorar?¹

I. INTRODUÇÃO

João de Apameia ou João Solitário, depois de mais de mil anos oculto, reaparece no cenário do mundo contemporâneo através de Sven Dederling em 1936, que edita e traduz do siríaco uma obra acerca da alma e das paixões dos homens².

Mais tarde o jesuíta Irénée Hausherr traduz para francês esta obra onde mostra a sua nascente admiração por João de Apameia. Da vida deste eremita pouco se sabe³. Escreveu em siríaco vários tratados ascéticos que se conservam em manuscritos. Os mais antigos são datados de 581. A partir da análise da linguagem dos seus textos, Strothmann refere que estamos a falar de um monge

1 JOÃO SOLITÁRIO, *Acerca da Oração* na tradução e estudo de S. BROCK, “John the Solitary, On Prayer”, em *The Journal of Theological Studies*, 30 (1979), 87.

2 JOHANNES VON LYCOPOLIS, S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Uppsala, 1936. Usámos aqui a tradução para o francês desta obra por I. HAUSHERR, de 1939. Em 1941 são editadas algumas cartas por L. G. RIGNELL (ed., trad.), *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund. E em 1972 Werner Strothmann traduz e edita alguns diálogos e cartas sob o título de *Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei na Thomasios gerichtete Abhandlungen* em *Patristische Texte und Studien*, Band 11, Berlin, Walter Gruyter, (usámos a tradução francesa desta obra: JEAN D’APAMÉE, *Dialogues et Traités*, R. LAVENANT (trad., introd.), Paris, CERF, 1984 (= *Dt.*). Estão ainda por editar as seguintes obras: *Primeiro Tratado sobre o novo mundo, Segundo Tratado sobre o novo mundo, O cumprimento das Promessas no futuro e na vida nova, Porque é que neste mundo os bons são infelizes e os maus felizes?, Acerca do fim do mundo, Segundo Tratado acerca do fim do mundo. Doxologia, Carta a Eusébio* (Cfr. *Ib.*, 47).

3 Inicialmente pensava-se que João de Apameia era João de Lycopolis, célebre asceta que morre em 394. Dederling publica a primeira edição de uma das obras de João de Apameia sob a autoria de João de Lycopolis. Mais tarde, o Padre I. Hausherr restitui o texto ao seu verdadeiro autor. Cfr. JEAN D’APAMÉE, *Dt.*, 15. Não queremos aqui alongar-nos demasiado na exposição acerca dos vários estudos que demonstram que João de Lycopolis e João de Apameia são pessoas distintas. Para esta questão veja-se a introdução de *Dialogue et traités*. Além das introduções à edição e tradução de obras de João de Apameia, existem os seguintes estudos: P. HARB, “Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d’Apamée)”, em *Parole de l’Orient*, 2 (1971), 225-260; ID., “Aux sources de la mystique nestorienne du VIIIe-VIIIe siècle: Jean le Solitaire (Jean d’Apamée)”, em *Proceedings of the 28th International congress of Orientalists*. Canberra, 6-12 January 1971, Wiesbaden, Harrassowitz, 1976, 36; B. BRADLEY, “Jean le Solitaire (d’Apamée), moine Syrien (Ve s.)”, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VIII, Paris, Beauchesne, 1973, cols. 764-772; S. BROCK, “John the Solitary”, *o. c.*, 84-101; A. DE HALLEUX, “La Christologie de Jean le Solitaire”, em *Le Muséon*, 94 (1981), 5-36; R. LAVENANT, “Le problem de Jean d’Apamée”, *Orientalia Christiana Periodica*, 46 (1980), 367-390.

que viveu antes da disputa monofisita. R. P. de Halleux, centrando-se no vocabulário cristológico usado por João, situa a sua actividade literária entre os anos de 430 e 450. O seu nome indica que viveu em Apameia, na Síria. Certamente era uma pessoa de renome, pois era visitado por monges que vinham da Palestina. Fundamentando-nos na semelhança das suas ideias com as do meio helenístico da época, supõe-se que João estudou em Alexandria (Cfr. *Dialogues et Traités*, 21). É conhecedor da filosofia grega, à qual alude sobretudo para rebater (Cfr. *Dialogues et Traités*, 53). Fiel à sua doutrina, que defende a demarcação da exterioridade da vida, designando o homem que a ela se entrega de escravo, a vida de João de Apameia permanece oculta e a sua fisionomia filosófico-espiritual apenas pode ser visionada a partir do estudo da sua obra.

O tema das paixões é recorrente nos escritos dos Padres do Oriente e nos apotegmas dos eremitas do deserto e percorre toda a reflexão filosófico-espiritual da Época Medieval⁴.

A grande maioria dos Padres Orientais avaliava as paixões negativamente, considerando-as como uma doença da alma. O motivo desta ponderação prende-se com o modo como se posicionam perante a origem das paixões. Assim, por exemplo, João Climaco afirma que não foi Deus que criou as paixões e que estas não fazem parte da verdadeira natureza do homem. Inversamente, outros Padres defendiam que as paixões foram colocadas por Deus no homem. Impulsos geralmente bons, eles encontram-se desordenados devido à tendência do homem para o pecado⁵. Os defensores desta posição consideram que as paixões devem ser transfiguradas, educadas, convertidas, e não erradicadas ou suprimidas⁶. João Cassiano refere que foi Deus que colocou as paixões no homem: “Não se injuria o Criador quando se afirma que em nós há certas paixões naturais. Ao

4 Veja-se por exemplo NIKITAS STITHATOS, “Acerca da prática das virtudes”, em *The Philokalia, The Complete Text*, vol. IV, G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard and K. Ware (trad.), London, Faber and Faber, 1999 (4 vols. 1979, 1982, 1986, 1999 = *The Philokalia* y num. do vol.); GREGÓRIO DO SINAI, “Acerca dos mandamentos e das doutrinas, avisos e promessas; acerca dos pensamentos, das paixões e das virtudes e também da quietude e oração”, em *Ib.*; JOÃO DAMASCENO, “Acerca das virtudes e dos vícios”, em *The Philokalia II*; THEODOROS, “Um século de textos espirituais”, em *ib.*; THEOGNOSTOS, “Acerca da Prática das virtudes, contemplação e sacerdócio”, em *ib.*; JOÃO CLIMACO, *L’echelle sainte*, PL. DESEILLE (trad.), Bégrolles-en-Mauge, Éditions Bellefontaine, 1993². EVAGRIUS PONTICUS, *Tratado acerca de vários pensamentos impuros*, PG 79, 1145-1164; GREGÓRIO DE NISSA, *Acerca da Criação do Homem*, PG 44, 128-256, *Acerca da Alma e da Ressurreição*, PG 46, 12-160; NEMESIUS DE EMESA, *Acerca da Natureza do Homem*, PG 40, 504-818.

5 Outra questão a averiguar seria a da relação entre as paixões e o mal.

6 Veja-se ISAÍAS SOLITÁRIO, “Acerca da Guarda do Intelecto: vinte e sete textos”, em *The Philokalia I. Acerca da discussão acerca da moderação ou erradicação das paixões* veja-se o capítulo 14 de R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, onde é tratada sobretudo a questão da *apatheia* e da *metriopatheia* na tradição grega.

dizer que a Providência colocou estes movimentos na nossa natureza, não é por isto que é legítimo afirmar que Deus é culpado. O abuso procede somente da nossa malícia, quando preferimos desviar-nos do seu recto fim, imprimindo-lhes uma direcção distorcida, para usos prejudiciais”⁷.

O *Diálogo acerca da alma e das paixões do homem*, de João de Apameia insere-se no âmbito desta problematização das paixões da alma. O *Diálogo* vai dirigido a jovens discípulos, que tendo já entrado nos caminhos da vida espiritual, procuram a perfeição.

O estado psíquico, idade espiritual em que se encontram, é o lugar da luta contra as paixões e contra todo o tipo de pensamentos que os impede de atingir a paz interior. Neste diálogo, João tenta elucidá-los e ensina-lhes como hão-de discernir as paixões. Fornece também alguns dados acerca da origem das paixões e o modo como podem elas ser transfiguradas, a fim de alcançar a paz interior⁸. É portanto uma reflexão que não pretende ser um discurso de erudição, mas antes provocar no leitor o desalojamento da sua condição de passividade filosófico-espiritual. O que move o Solitário a escrever o *Diálogo Acerca da alma e das paixões do homem* é o seu sentido profundo de caridade cristã que se concretiza não somente em obras de serviço às necessidades corporais mas também, e sobretudo, àquelas espirituais.

No decurso desta investigação, deparámo-nos com algumas dificuldades que se prendem sobretudo com os escassos estudos deste tema na tradição siríaca onde se integra João de Apameia e com a revelação de uma nova forma de pensar. Toda a argumentação de João rejeita o recurso ao silogismo e à discursividade, para se desenvolver na metáfora. Assim, a cada afirmação segue-se a sua defesa em linguagem simbólica. Este seria um outro aspecto a estudar na obra deste pensador.

II. FACULDADES DA ALMA

João de Apameia, contrariamente a concepções espiritualistas que recusam a dignidade do corpo, afirma que o homem é um composto indissociável de corpo e alma. A alma está unida ao corpo não por causa de uma suposta queda, mas porque foi Deus que a criou unida ao corpo. No entanto é a alma que distingue o homem de todos os outros animais (*Diálogo sobre a alma*, 29). E há também uma especificidade no corpo humano que faz com que se torne capaz de receber a alma. O corpo é composto por todos os elementos que constituem o mundo:

7 J. CASSIANO, *Institutiones*, Madrid, Rialp, 1957, 4.

8 Cft. JEAN D'APAMÉE, *Dt.*, 30-31.

“Mas sendo composto de todos os elementos que constituem o mundo, ele [o corpo] pode viver no mundo”. (*Dt.*, 50)

Enquanto natureza una composta por corpo e alma, o homem tem possibilidade de desenvolver a ciência, pois é o corpo que estimula a alma para que procure aprender todas as coisas. Se o homem fosse apenas corpo seria somente mais um entre outros seres, sem deles se distinguir. Mas seria igualmente um absurdo considerar o homem apenas uma alma desprovida de corpo, pois não tendo necessidade dos seres sensíveis, pela sua natureza, a alma estaria sujeita somente a movimentos reflexivos acerca da sua estrutura, isto é, em termos epistemológicos a alma apenas exerceria reflexão sobre si mesma, não tendo conhecimento do mundo exterior. Mas, uma vez que são revestidas de um corpo, este é para a alma um meio para reflectir acerca de tudo o que pertence ao corpo e à sensibilidade. Não haveria ciência se a alma não estivesse unida ao corpo:

“Sem dúvida, meus irmãos, se as almas tivessem sido criadas nesta condição, de neste mundo não terem um corpo, elas seriam capazes, pela sua própria ciência, de apreender a sabedoria latente nos seres; mas elas não seriam levadas a estudá-las, porque a sua natureza é superior a eles e deles não têm necessidade» (*Diálogo sobre a alma.*, 29); “Não tendo necessidade [de coisas exteriores a si], as almas não se ocupariam a não ser da sabedoria que há em si, tal como os Serafins não se ocupam em procurar a sabedoria deste mundo” (*Ibidem*).

A alma é de natureza subtil e penetrante, capaz de perscrutar a sabedoria⁹ oculta em todas as criaturas. João de Apameia designa esta sabedoria de “interioridade do mistério dos seres” (*Diálogo sobre a alma*, 28). E usa diferente terminologia para se referir a esta realidade mais interior que existe nos seres e também no homem, assim podemos encontrar termos e expressões como “essência (*ousia*) oculta”, “mistério oculto”, “interioridade do mistério dos seres”, “sabedoria latente das criaturas”.

Mas não será a natureza sensível por si só capaz de compreender a estrutura das criaturas? Segundo João de Apameia a natureza corpórea não consegue ver aquilo que somente é visível à inteligência. Portanto, afirma que a sabedoria

9 Esta sabedoria a que se refere o Solitário poderia ser identificada com o *Logos* dos estóicos. No entanto esta hipótese não nos parece viável, pois, como refere Sebastian Brock, apesar de o Solitário conhecer a terminologia e doutrinas da filosofia grega, não se nota a sua influência no seu pensamento, chegando algumas vezes a criticá-las. Assim, em *Dt.* (53) critica os epicuristas e os platónicos. Ainda Sebastian Brock que assevera que o estilo e pensamento do Solitário são de matriz semítica. Parece-nos que a sabedoria que o Solitário encontra oculta em todas as criaturas se pode identificar como princípio de inteligibilidade conferido por Deus mediante a criação pela Palavra. Criar pela palavra (*dabar*) dota os seres interiormente de palavras (*debarim*) ou núcleos de inteligibilidade. No cristianismo é Cristo o *Logos*, a Palavra de Deus encarnada e portanto princípio de inteligibilidade à luz do qual se lê o mundo. Cfr. S. BROCK, “John the Solitary”, *o. c.*, 84.

oculta nos seres só a inteligência a pode penetrar. O domínio próprio da alma é o conhecimento e o do corpo é a materialidade. Mas João parece querer apontar para uma outra forma de inteligência, não só a do intelecto, mas também a do coração:

“O interior de uma casa não é o olhar das pupilas que o alcança, mas sim o do coração” (*Diálogo sobre a alma*, 28).

Faria falta determinar com mais profundidade a que espécie de conhecimento se refere o Solitário, se a um conhecimento intelectual discursivo ou se a um conhecimento espiritual que atinge directamente o cerne das criaturas.

Enquanto a alma está no corpo os seus sentidos permanecem inoperantes, mas, quando se distancia dele, ela move-se por si mesma. Assim, a alma no corpo é comparável a um embrião¹⁰:

“O embrião no seio materno está completamente formado: tem olhos para ver, ouvidos para ouvir, mãos para tocar, pés para andar, narinas para respirar e portanto os seus membros podem executar a sua função assim que saia do ventre materno e entre no mundo. Nesse momento, os membros que no “mundo” do seio materno estavam inoperantes começam a funcionar: os olhos começam a ver, os ouvidos a ouvir, as mãos a tocar, os pés a andar. Do mesmo modo, o nosso homem interior que é a alma, ainda que desde a sua criação esteja na posse de todos os seus sentidos, isto é, da inteligência, do conhecimento, etc., todavia, enquanto permanecer no corpo e não se separar dele pelo conhecimento, não se pode servir dos seus sentidos antes de sair do “seio” do corpo rumo ao mundo espiritual” (*Dt.*, 54-55).

Os sentidos espirituais da alma que são o conhecimento, o entendimento, o discernimento, a inteligência e a ciência estão inibidos na sua actividade pelos pensamentos perversos e por diversos hábitos malévolos, que fazem com que estes sentidos da alma adoeçam. Para que a alma penetre nos mistérios de Deus é necessário que se afaste das coisas terrestres (*Dt.*, 60-61).

10 São várias as vezes em que nos deparamos com uma imagética médica nos escritos do solitário, o que leva S. Brock a supor que tenha feito alguns estudos médicos antes de se tornar monge, tal como Gregório Nazianzeno e Basílio de Cesareia. Cfr. S. BROCK, “John the Solitary”, *o. c.*, 84. J.-C. LARCHET, *Mental Disorders and Spiritual Healing. Teachings from the Early Christian East*, New York, Sophia Perennis, 2005, 47.

III. ANTROPOLOGIA TERNÁRIA

João de Apameia propõe uma reflexão filosófico-espiritual fundamentada numa antropologia em compasso ternário, à luz de São Paulo, que divide o homem em carnal, psíquico e espiritual (1 Tes 5, 23; 1 cor 2, 6-3, 3). Cada um destes tipos corresponde a uma etapa da vida espiritual: a somática ou corporal, a psíquica e a pneumática. Não se trata de três naturezas humanas diferentes, mas de orientações ou paixões da alma diferentes. O mais alto estado da vida espiritual não pertence propriamente a este mundo, mas tem a sua plenitude no mundo que se seguirá à ressurreição. O objectivo do homem neste mundo é alcançar a integridade da alma, que é um estado intermediário entre a conduta virtuosa na vida presente e a inteligência espiritual na vida futura. A esperança é determinante para vencer todos os obstáculos com os quais o homem se depara durante o seu percurso espiritual. Esta esperança é dada por Cristo morto e ressuscitado.

3.1. ESTADO SOMÁTICO

O homem que se encontra no estado somático é definido pela corporalidade. A sua visão é limitada ao mundo visível. O homem corporal é aquele que se compraz somente com os seres, pela visão exterior, sem ter no coração a esperança e desejo da sabedoria de Deus. Nesta etapa o corpo é agitado e governado pelas suas paixões, estando a alma como que desfigurada pelos maus pensamentos (*Diálogo sobre a alma.*, 30). As acções do homem corporal são pautadas pelo desejo e pela cobiça, seja por bens materiais, seja pelo poder ou vanglória (*Diálogo sobre a alma.*, 42). É ocupado por pensamentos e preocupações mundanas mesmo durante a oração. O homem corporal é, por isto, incapaz de conhecer o mistério de Deus. Devido aos pensamentos perversos e à má conduta, as faculdades da alma do homem somático estão entorpecidas (*Dt.*, 60). O homem corporal, que está aquém da integridade da alma, é desprovido de caridade e da alegria, que João de Apameia indica não residir no corpo, mas no entendimento da inteligência:

“Todo o homem que está aquém da integridade da alma, não tem nem a caridade que não se escandaliza, nem a alegria rejubilante no espírito, esta alegria que não conhece o corpo, mas que está no entendimento da inteligência” (*Diálogo sobre a alma*, 73).

Este tipo de homem só com muito trabalho e perseverança conseguirá purificar-se das suas paixões. E é necessário que o faça, porque as paixões cegam a inteligência, e a integridade da alma é, pelo contrário, a luz da sua ciência:

“Porque estas paixões, meus caros, são a cegueira da inteligência; a integridade da alma, pelo contrário, é a luz da sua ciência” (*Diálogo sobre a alma*, 73).

Quando o homem corporal começa a evitar as más acções conseguirá obter uma modificação dos seus estados interiores e assim começa a enveredar na etapa psíquica (*Diálogo sobre a alma*, 46). Esta é uma etapa intermédia, situa-se entre a submissão ao corpo e a espiritualidade perfeita dos anjos (*Diálogo sobre a alma*, 36), lugar de purgação e penitência, caracterizada pela exterioridade da acção e a obediência aos mandamentos de Deus, portanto uma conduta visível. O primeiro movimento para o homem se voltar para o interior é a renúncia aos bens materiais, de seguida é a renúncia ao amor de ser louvado.

3.2. ESTADO PSÍQUICO

A ordem psíquica é uma etapa de transição entre a submissão quase animal ao corpo que caracteriza a ordem somática e a espiritualidade perfeita dos anjos, que é própria do mundo futuro.

O homem que procura a sabedoria encerrada em todas as criaturas contemplando-as com os olhos da alma é o homem psíquico:

“Aquele que perscruta a sabedoria oculta nas criaturas é um homem psíquico, contemplando com os olhos da alma as obras do Todo-Poderoso” (*Diálogo sobre a alma*, 30).

O estado psíquico define-se pela dependência das boas acções, uma vez que este tipo de homem ainda não compreendeu que existe uma ordem diferente que não obedece à lógica das acções visíveis (recompensa). Apesar de amar já os mandamentos de Deus, não consegue, no entanto, recolher o seu entendimento durante a oração, pois a sua alma vagabundeia de imagem mental em imagem mental (fantasmas). O homem psíquico está envolto no temor e no orgulho do entendimento, preocupado em se libertar dos maus hábitos aos quais está preso e com a presunção de que já atingiu a perfeição (*Diálogo sobre a alma*, 83). A ordem psíquica consiste, portanto, numa vida de penitência e na prática da virtude pela obediência aos mandamentos de Deus. O maior perigo desta etapa é, como já foi referido, a ilusão constante de se julgar na ordem da sabedoria perfeita, neste orgulho o homem psíquico enaltecer-se-á e condenará os outros. O combate é longo e penoso e exige numerosas transformações no homem interior. A esperança é a força que o guia.

3.3. ESTADO PNEUMÁTICO

Depois das paixões já purificadas e tendo já deixado as preocupações pelo exercício da virtude e da sabedoria humana, o homem encontra-se num estado de ordem espiritual. Este está para além da integridade da alma e sobre ele ninguém pode falar, pois é um mistério. Neste estado o entendimento do homem encontra-se completamente submerso na sabedoria de Deus. Na verdade, este estado só é alcançável na ressurreição.

João distingue ainda dentro da categoria dos somáticos aqueles que o são quanto à conduta e os que o são quanto à inteligência; e os psíquicos também o podem ser quanto à conduta e quanto à inteligência. À semelhança das transformações que ocorrem durante o crescimento do corpo, também o crescimento interior passa por diversas etapas. Quando o homem tem dez anos pensa de determinada forma, quando tem vinte terá novas preocupações e quando tem trinta as preocupações anteriores são substituídas por outras. O mesmo acontece com o crescimento interior. Porém, as transformações corporais podem ser percebidas pela visão, enquanto o crescimento interior é invisível. As transformações interiores só podem ser percebidas por aquele que se abstraiu do corpo, pela inteligência.

Haveria ainda que analisar, refere o Solitário, mais dois estados que funcionam como ponte de um estado para outro, e são eles os seguintes: aquele do homem que começa a abandonar a corporalidade, mas que ainda não atingiu o estado psíquico e aquele que começa a destacar-se do estado psíquico, mas ainda não alcançou a inteligência espiritual (*Diálogo sobre a alma*, 47). Estes dois tipos de homem são afectados de uma forma particular pelas paixões. Nesta categoria intermediária, que noutro local da obra *Diálogo sobre a alma e as paixões do homem* é tratada usando os conceitos de ignorância e sabedoria interior, estão a maior parte dos homens. Isto é, afastados da total ignorância, mas sem alcançar a sabedoria superior (*Diálogo sobre a alma*, 60). Os homens neste estado intermédio são “ardilosos nas suas empresas, perversos nas suas acções, astutos nos seus pensamentos e outras coisas odiosas” (*Diálogo sobre o homem*, 60). O Solitário assegura que é mais vantajoso para o homem ficar na simplicidade inicial e não alcançar a sabedoria suprema (que designa também de sabedoria excelente, ciência gloriosa, ciência superior, sabedoria espiritual) do que ficar detido na categoria intermédia, toda ela dedicada à conduta e pensamentos ardilosos (“Tal como um homem que sai de sua casa para ir à cidade, se não entra na cidade, mais lhe valera não ter saído de casa do que ficar no caminho, assim é mais útil ao homem ser simples na ignorância do que deixar a simplicidade sem alcançar a sabedoria que o fará alcançar a ciência com toda

a simplicidade. A verdadeira inocência vem juntamente com a ciência. Não há inocência desprovida de ciência” (*Diálogo sobre a alma*, 61).

Não está no âmbito do poder da natureza alcançar a conduta espiritual. Esta é dada por Deus durante esta vida somente a quem ele sabe que convém. Assim, nenhum homem será julgado por não ter acedido à conduta espiritual neste mundo.

Como se passa de um estado a outro? Depois que o homem começa a evitar as más acções, irá passar por numerosas transformações interiores. Então acede ao estado psíquico. E quando novamente começa a purificar desta vez os pensamentos interiores, receberá vários dons, no final atinge a integridade. Pelo exercício de restrições e através da paciência o homem interior vai-se despojando da conduta do homem velho e o homem novo vai tomando conta de todo o ser (*Diálogo sobre a alma*, 61).

IV. AS PAIXÕES DO HOMEM

Em siríaco existem duas palavras para expressar o conceito de paixão: *ha-cho*, que significa sofrer, e *zawo*, que significa movimento, impulsão ou até mesmo operação intelectual (Cfr. *Dt*, introd., 40).

Os ensinamentos do Solitário sobre as paixões relacionam-se directamente com a sua distinção das três ordens da vida espiritual, que não representam três naturezas diferentes, mas três orientações ou “paixões diferentes da alma”¹¹. É no estado psíquico que o homem combate as paixões e começa a iniciar-se nos mistérios de Deus, que estão, precisamente, ofuscados por elas.

Ainda sem referir se as paixões são próprias do corpo ou da alma ou ainda do homem todo, João de Apameia expõe aos seus discípulos em que consistem as paixões e de que modo afectam os vários tipos de homem.

João Damasceno, no seu tratado *Acerca dos Vícios e das Virtudes*, sob a influência do Solitário¹², distingue as virtudes da alma e as do corpo, assim como as paixões da alma e as do corpo, numa extensa lista. Nas virtudes do corpo inclui o jejum, a fome, a sede, a vigília, a prostração, o uso de uma só roupa, comer comida seca, comer devagar e pouco, não beber nada mais para além de água, dormir no chão, austeridade, descuido com a aparência, solidão, permanecer quieto, o silêncio, etc. As paixões da alma são o esquecimento, a preguiça e a ignorância, que são a raiz de outras paixões. João Damasceno menciona 48

11 Cfr. B. BRADLEY, “Jean de Solitaire”, *o. c.*, col. 768.

12 Cfr. JOÃO DAMASCENO, “Acerca das Virtudes e dos Vícios”, introd., em *The Philokalia II*, 333.

paixões onde a avareza é considerada a causa de todos os vícios. Do corpo são enumeradas 32 paixões¹³.

João de Apameia vai abordar a paixão da “penitência da alma”, que é uma paixão que se encontra no estado psíquico. Não está nos somáticos porque a sua consciência é má e não está nos pneumáticos porque estes, pela alegria em que vivem, estão já para além desta afecção. O psíquico é afectado pelo temor a Deus, por isso vive angustiado com a imperfeição das suas acções. O sofrimento provocado pelo reconhecimento do seu pecado impele-o à penitência da alma. É, portanto, durante a etapa psíquica que o homem é assaltado pelas suas paixões e dispõe-se a manter um combate pela integridade da sua alma.

O amor também é uma afecção do homem e há várias espécies segundo o estado em que se encontra. Assim, o homem corporal ou somático ama por desejo e cobiça. Deseja bens para o corpo, honra e louvores dos outros homens (riqueza). O amor no homem somático é instável pois também são instáveis e perenes os objectos que deseja. “O seu amor é determinado por uma beleza que fenece, uma riqueza que decresce, um poder que se desvanece” (*Diálogo sobre a alma*, 43).

Diferentes consequências tem o amor quando o homem que afecta é psíquico. Neste a paixão do amor é quase inexistente. E quando existe é dirigida somente a alguns, àqueles que aquiescem aos seus desejos e ensinamentos.

O homem espiritual tem a caridade perfeita, ama perfeitamente Deus e os homens. Esta caridade perfeita é para João causada pela ciência. A que tipo de ciência se refere João de Apameia? É a ciência que decorre da integridade da alma, só esta pode ser designada propriamente de ciência. Poder-se-á alcançar a caridade perfeita neste mundo? O Solitário indica que este dom será concedido a toda a natureza humana mas somente depois da ressurreição.

Uma outra paixão que o Solitário desenvolve a pedido dos seus discípulos é a do zelo. O zelo do homem corporal é dominar os outros homens. Todo o seu zelo é determinado pela inveja, porque o que o move é, como vimos anteriormente, o amor às coisas visíveis.

No desenvolvimento da explicação acerca da paixão do zelo, o Solitário introduz um matiz no estado psíquico. Assim, distingue o homem psíquico quanto à conduta e homem psíquico quanto à ciência (*Diálogo sobre a alma*, 45). O homem psíquico (quanto à conduta) é afectado pelo zelo na erradicação das más acções. Como de certa forma já de libertou das más acções julga que o estado em que se encontra é já o ulterior, onde é plena a perfeição. Como, olhando à sua volta, vê que os outros são inferiores a ele nas acções, desenvolve

13 *Ib.*, 335.

a convicção de que tem autoridade para reprová-los e começa a acumular ódio. O seu zelo não provém, como no homem somático, da inveja, pois o psíquico já se demarcou do desejo das honras do mundo, mas decorre de uma pretensão à justiça. Esquece-se que da mesma forma que ele julga os corporais é julgado pelos espirituais.

O homem psíquico quanto à ciência, uma vez que o exercício da sua espiritualidade não se centra tanto na virtude da acção como no desenvolvimento da sabedoria, julga que todo o homem está abaixo dele e como não suspeita que existem mistérios que estão acima dele, imagina que conhece a verdade. Portanto, julga que todos aqueles que não aderem às suas posições estão perdidos no erro (*Diálogo sobre a alma*, 45)

Quanto ao homem espiritual, não há nele qualquer zelo pela suposta perda dos homens, pois também Cristo culpa os seus discípulos por se inflamarem de zelo contra os samaritanos (Lc 9, 52-56). O zelo do homem espiritual, se é que se pode dizer que no espiritual há zelo, refere o Solitário, é arder de amor por Deus e pelos homens e conduzir os errantes à ciência da verdade.

Segue-se a paixão da cólera, que é apenas brevemente aflorada pelo Solitário. Posteriormente, temos a malevolência, que de uma forma geral está presente em todos os homens, mas de uma forma mais intensa naqueles que se dedicam a criticar as acções dos outros (*Diálogo sobre a alma*, 48). Enquanto o homem for afectado por esta paixão não poderá amar.

A paixão mais difícil de combater é, segundo o Solitário, a vanglória ou o orgulho, que acompanha o homem durante todo o percurso do estado psíquico e o pode fazer regressar ao estado somático (Cfr. *Dt.*, introd., 41). É a exterioridade das suas acções que fazem do homem psíquico padecer da paixão do orgulho, pois desconhece que existe uma conduta oculta através da qual apreende a sua pequenez, e, por isso tem a pretensão de se julgar perfeito (*Diálogo sobre a alma*, 83). É a esta paixão que o Solitário dedica um estudo mais exaustivo. Juntamente com a paixão da vanglória trata da jactância, da vaidade, do amor a ser louvado. Todas estas paixões estão relacionadas com o orgulho ou o excessivo amor de si.

Depois de analisar estas paixões (penitência da alma, o amor, o zelo, a cólera e a malevolência, a vanglória), João de Apameia introduz a questão da origem das paixões, quais são as que pertencem à natureza da alma e aquelas que são alheias à sua natureza.

Ao corpo atribui cinco paixões: o sono, a fome, a sede, o desejo e a intemperança. As oito paixões que João afirma que alguns dos seus contemporâneos atribuem à alma: a cólera, o zelo, o discernimento, a inveja, o amor ao poder, o

orgulho, a presunção e a compaixão (*Diálogo sobre a alma*, 63), na verdade não fazem parte da sua natureza:

“Mas quanto à alma, essas paixões não lhe pertencem naturalmente, mas apenas no momento em que as coisas pelas quais o corpo é atraído pela necessidade que tem delas, faz com que se forme então um lugar para essas paixões na consciência” (*Diálogo sobre a alma*, 63).

A alma não tem necessidade das coisas, seja da riqueza, da beleza ou do poder. Mas daqui decorre um problema: Se é o amor que o corpo tem das coisas a causa das paixões, como podem elas dominar sobre a alma? Como é que algo que não tem afinidade com a alma a pode dominar? A resposta é dada numa metáfora: Da mesma forma que estão no corpo feridas e nódoas por uma causa que lhe é exterior.

O problema persiste, pois só naturezas que se assemelhem é que se poderão afectar mutuamente. Daqui teríamos de concluir que as paixões são de uma natureza semelhante à alma, só desta forma ela poderia ser afectada. João de Apameia refere precisamente que o corpo apresenta nódoas porque é passível de ser afectado por algo que lhe é semelhante. Porém, refere o Solitário, mesmo que tenha sido afectado por algo que lhe é semelhante, os ferimentos não são próprios da sua saúde. Ainda outra metáfora: tal como um homem que dorme começa a ver fantasmas diante dele, se bem que eles não estejam nele, contudo, porque ele se volta para eles, o seu medo o domina; assim que o homem desperta, os fantasmas desaparecem e ele regressa ao seu estado original, da mesma forma a natureza da alma vira-se para o corpo, ainda que as paixões e os movimentos do corpo não pertençam à sua natureza, a sua nocividade domina a alma. Por outro lado, quando o homem se desapega dos desejos do corpo e volta a sua alma para si própria e para a virtude, as paixões, pouco a pouco, vão-se desvanecendo e fica com a sua natureza integral ordenada (*Diálogo sobre a alma*, 65).

Se as más paixões são da natureza da alma, elas continuarão a manifestar-se mesmo depois de sair do corpo.

“Tal como o corpo dorme porque o sono pertence à sua natureza, e come porque tem fome, e bebe porque tem sede por natureza e estas coisas fazem parte dele perpetuamente, assim a alma, também ela, se inclinará durante todo o tempo para estas paixões, se elas fazem parte da sua natureza. Tal como o homem não pode ser culpado por ter dormido, porque o sono faz parte da sua natureza; nem por ter comido, porque a fome é da sua natureza, nem por se unir em matrimónio porque o desejo pertence à sua natureza; da mesma forma, se ele inveja ou é pretensioso, não será condenado porque estas coisas estão nele, são da sua natureza” (*Diálogo sobre a alma*, 66).

Podemos afirmar que a afectação da alma pelas más paixões dá-se não ao nível ontológico, mas num âmbito moral e psicológico. Pois, Deus deu ao homem a possibilidade de com ele se configurar. O ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, no entanto, enquanto “a imagem é actual, a semelhança é virtual”¹⁴. “Possuímos uma imagem de Deus pela criação, adquirimos a semelhança pela vontade”¹⁵.

Assim, João de Apameia distingue três tipos de paixões: as da natureza da alma, as da actividade que a alma exerce através do corpo e as do corpo em si.

A única paixão que faz parte da natureza da alma é a “ciência-amor” de Deus. As paixões da actividade que a alma exerce através do corpo são as boas acções. Este tipo de paixões não são próprias da natureza da alma porque, afirma João de Apameia, se fossem elas não cessariam na vida depois da ressurreição. A vida nova é superior à castidade, à esmola, ao despojamento e a outras acções semelhantes. Estas acções são um requisito desta vida, mas quando o corpo se transformar na ressurreição, indica o Solitário, passar-se-á da “conduta dos actos para a conduta da ciência” (*Diálogo sobre a alma*, 68).

O mais íntimo da alma¹⁶, a sua verdadeira natureza, permanece sempre um reduto inviolável, pois, afirma João Solitário, a natureza da alma está de alguma forma separada do corpo, isto é, esta instância profunda do intelecto (*nous*) é o que mais se encontra distanciado da natureza corporal e por isso permanece intangível. O que varia na alma são as actividades que ela exerce através do corpo.

Num modelo tricotómico de ser humano, em que este é um composto de corpo, alma e espírito (*pneuma* ou *nous*), é pelo *nous* que o homem consegue entender a verdade, de forma imediata ou intuitiva. É o princípio de toda a actividade intelectual, mas também a capacidade humana para se auto-determinar, relacionando-se, portanto, com a vontade. É também caracterizada

14 F. RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, San Pablo, 2008, 38

15 BASILIO DE CESAREIA, *Homélies sur l'origine de l'homme* I, 16, Paris, Cerf, 1970 citado por F. RIVAS, “Terapia de las enfermedades espirituales”, *o. c.*, 38.

16 Esta é uma noção recorrente, na psicologia racional, sobretudo de cariz cristão: *acies mentis*, percorre uma tradição de Agostinho a São Boaventura, no Ocidente [podendo encontrar-se ainda em autores tão inesperados como Suárez: *Disputationes Metaphysicae* 8]. O Seráfico falará desta instância da alma em termos de *apex mentis* ou *synderesis scintilla*, que é o mais elevado dos seis degraus das potências da alma: “Em correspondência com os seis degraus da subida para Deus, seis são os degraus das potências da alma, pelos quais subimos das coisas ínfimas às supremas, das exteriores às interiores, e nos elevamos das temporâneas às eternas; a saber, a sensação, a imaginação, a razão, o intelecto, a inteligência e o ápice da mente ou centelha da sindérese”. SÃO BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, A. S. Pinheiro (trad.), Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998, 67. Acerca da questão da *scintilla animae* e da sua génese veja-se M. TARDIEU, “Scintilla Animae. Histoire d’une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu’à Eckhart”, in *I-Revues*, INIST in <http://irevues.inist.fr/>

como “a inteligência intuitiva, a faculdade da contemplação e a fonte de todo o conhecimento”¹⁷. O *nous* pode ainda ser entendido como razão e também como pensamento discursivo. O *nous* é a parte mais íntima da alma, o órgão da contemplação, o aspecto mais “profundo do coração”¹⁸, que corresponde à parte mais elevada da alma, aquela em que Deus se revela, pela qual se consegue transcender, unir e tornar imagem de Deus¹⁹. Esta imagem, apesar de poder estar distorcida pelo pecado, não poderá ser destruída. A mansidão, o amor, a misericórdia, a humildade estão em todos os homens, não há quem não ame estas virtudes. O que acontece é que tal como o sol se oculta da nossa vista quando há nuvens, assim os maus hábitos e as más inclinações são obstáculos para a virtude da alma (*Diálogo sobre a alma*, 69).

O Solitário indica que os órgãos corporais onde a alma exerce a sua actividade são sobretudo o coração e o cérebro. Se algum destes órgãos sofrer uma lesão, a natureza da alma permanece intangível, sendo afectada somente a actividade que a alma exercia através deles:

“Quando uma corda de uma cítara ou um tubo num órgão estão danificados, não é o dedo que os toca que está lesionado, mas a actividade artística do dedo fica impedida de se manifestar através das cordas da cítara ou do tubo; e porque estas partes através das quais a arte se torna perceptível ficaram lesadas, a actividade da mão sobre elas fica reduzida ao silêncio, sem que a arte desapareça da mão, nem que a mão tenha ficado afectada. Da mesma forma a ciência da alma é preservada na sua natureza e a sua actividade serve-se dos membros” (*Diálogo sobre a alma*, 68).

Para que a luz da ciência divina penetre a alma de modo a fazê-la perceber as virtudes que lhe faltam é necessário pedi-lo sem cessar a Deus e também não negligenciar o estudo, pois “não tendo ciência, obscuro é o nosso interior” (*Diálogo sobre a alma*, 69).

17 J.-C. LARCHET, “Mental Disorders and Spiritual Healing”, *o. c.*, 28.

18 DIADOCHOS, “Acerca do conhecimento espiritual e do discernimento”, en *The Philokalia I*, 280, 287.

19 Como refere V. Lossky, a imagem de Deus no homem é vista pelos autores da Patrística na sua natureza espiritual, na parte de domina todo o seu ser, isto é, o *nous*: “Por vezes a imagem de Deus é vista na natureza espiritual do homem, na alma, ou no princípio que governa parte do seu ser, na mente (*nous*), nas faculdades superiores como o intelecto, a razão (*logos*) ou na liberdade própria do homem, a faculdade da auto-determinação (*autexousia*)”. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York, St. Vladimir Seminary Press, 1975, 115.

V. UNIÃO COM DEUS E INTEGRIDADE DA ALMA

“Se um homem é circuncidado em dia de Sábado para que não se transgrida a Lei de Moisés, por que vos irais contra mim, por eu ter curado um homem *todo* no sábado?” (Jo 7, 23)

O escopo principal das obras de João de Apameia é esclarecer quem o procura sobre questões relacionadas com a vida espiritual, como podem desenvolver-se nesta vida e desse modo atingir a “integridade” (*chafyûto*) das suas almas. R. Lavenant, na introdução à obra *Dialogues et Traités*, dá alguns elementos importantes para a compreensão da concepção de *integridade* ou *pureza da alma*. Embora admita que não é usado com um sentido preciso por João, pode afirmar-se que é uma “purificação total” (*Dt.*, 42), do homem todo, portanto não só na acção, como também do pensamento, o que implica uma subjugação das más paixões ao domínio da vontade, através da sua compreensão, conhecimento e mestria (Cfr. *Diálogo sobre a alma*, 89) que, em última instância, é um dom de Deus:

“Verdadeiramente, a menos que seja dado manifestamente ao homem um auxílio divino, ele não pode alcançar a integridade da alma” (*Diálogo sobre a alma*, 92).

Não se trata, por conseguinte, de uma *apatheia* enquanto extinção das paixões, como almejava Evagrio Pôntico²⁰ ou João Clímaco, pois permanecerá sempre a paixão que é da natureza da alma, isto é, a ciência-amor de Deus e também o gozo da alegria e caridade divinas. O mais correcto seria falar de *hesychia* (tranquilidade, repouso, descanso, silêncio). Além disso, esta tranquilidade não significa, para o Solitário, a ausência de paixões más ou tentações, que continuarão a assolar o homem enquanto viva neste mundo, no entanto, é-lhe dada por Deus a força necessária para lhes resistir.

O ser que potencialmente se pode unir a Deus ou ser conduzido à contemplação da sua sabedoria deverá ser constituído por duas actividades: a da natureza sensível do corpo que pode gozar da vista sensível da beleza que refulge em todos os seres; e a alma que goza da sabedoria oculta nas coisas. A partir destas duas actividades – uma de natureza sensível e outra de natureza noética – o homem pode chegar à contemplação da sabedoria divina. É interessante notar a importância que João de Apameia atribui à beleza²¹. Esta é também uma forma de Deus atrair o homem a si envolvendo o homem todo: a beleza é objecto da natureza sensível do homem e, ao mesmo tempo, também o é da natureza

20 Cfr. G. BARDY, “Apatheia”, *o. c.*, cols. 734-737. R. SORAJBI, “Emotion and Peace of Mind”, *o. c.*, 386-387.

21 Veja-se o “Banquete” de Platão, onde a beleza dos objectos atrai a alma e mediante a sua superação a ejecta desde os corpos belos para o belo em si, passando pelas acções belas e pela ciência da beleza absoluta.

noética. A beleza é, para João, a pastagem verdejante onde intelecto e sensibilidade juntamente se nutrem (*Dt.*, 28).

O homem determina-se a purificar-se das paixões, más tendências e também maus pensamentos, por amor de Deus. É o amor a Deus que faz os homens obedecer aos seus mandamentos e assim viverem em paz uns com os outros.

No entanto, a integridade da alma não é o cume da vida espiritual. É-o sim neste mundo, mas existe um outro estado depois da ressurreição para além da integridade da alma. Mas sobre esta realidade ninguém pode falar, pois é um mistério, não pode ser definido (*Diálogo sobre a alma*, 46). O verdadeiro nascimento do homem não consiste apenas em deixar de ser escravo das suas más inclinações e maus pensamentos graças à pureza, mas sim em sair da integridade da alma e penetrar na ciência própria do outro mundo. Para além da integridade da alma existe uma outra vida, esta é o mais alto estado que é possível ao homem suportar, o da ressurreição. Neste mundo houve apenas um que viveu na estrita espiritualidade perfeita: Jesus Cristo (*Diálogo sobre a alma*, 78).

Para expulsar as más paixões é necessário que o homem não lhes faça a vontade e desse modo acabarão por enfraquecer completamente:

“Estas paixões, meu irmão, se o homem não lhes faz a vontade, enfraquecerão radicalmente. Como os leões são possantes por natureza, mas pela abstenção de comida a bilis que provoca a sua ira enfraquece, embora permaneça nele; do mesmo modo pelo não consentimento com a vontade das paixões debilita-se a força da sua ameaça” (*Diálogo sobre a alma*, 93).

O homem que ainda não alcançou a integridade da alma não possui a caridade perfeita nem a alegria vibra no seu espírito. Esta alegria ocorre não no corpo, mas no intelecto (*Diálogo sobre a alma*, 73).

João de Apameia indica alguns exercícios ascéticos relativos ao corpo que visam a purificação de modo a proporcionar a integridade da alma e são eles o jejum, a vigilância dos olhos, o despojamento, a permanência num único sítio e outras actividades da mesma espécie (*Diálogo sobre a alma*, 75)²². Este tipo de exercícios é próprio da actividade ascética que, na tradição oriental, pode assumir duas formas: o *Kopos Somatikos*, que é uma técnica de ascese corporal, exterior que visa garantir a interioridade e o *Kopos Pneumatikos*, que é a ascese espiritual de purificação do *nous*²³.

22 Cfr. PEDRO DE DAMASCO, “Sete formas de disciplina corporal e As virtudes corporais como ferramentas para adquirir as virtudes da alma”, en *The Philokalia III*.

23 Cfr. *Ditos e Feitos dos Padres do Deserto*, A.S. CARVALHO (trad.), Lisboa, Assírio & Alvim, 2003, 244. “Hésychasme”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, M. VILLER (org.), Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris 1937-1995, cols. 382-398.

O Solitário afirma até mesmo que ainda se encontram num estado menos perfeito aqueles que desprezam o trabalho do corpo: “Quanto aos homens que são psíquicos quanto à sabedoria, desprezam o trabalho do corpo” (*Diálogo sobre a alma*, 76), que através da conduta virtuosa da alma (*dubboro chafiro*), irá na ressurreição unir-se também a Deus²⁴. O corpo, a dimensão corporal do homem, é também chamado à perfeição com a ressurreição. No entanto, para que isto aconteça é necessário seguir uma certa disciplina ascética para que se torne apto a receber o espírito²⁵.

São menos perfeitos aqueles que têm uma mentalidade corporal e julgam que o domínio do corpo, através do repúdio das coisas que ele ama, dos trabalhos ascéticos e outras coisas do gênero, é que os fazem justos. E pelo trabalho do corpo são estimados como santos pelos outros homens (*Diálogo sobre a alma*, 76). Tem de haver, portanto, afirma o Solitário, um equilíbrio entre o *kopos somatikos* e o *kopos pneumatikos*.

Além do amor a Deus, o que faz com que o homem enverede pelo caminho da purificação não é a ciência, mas o fervor da vontade inflamada pela compreensão da esperança futura revelada por Cristo:

“Ao ressuscitar dos mortos na glória do Pai, ele quis mostrar-nos e revelar-nos a nossa própria esperança, a nossa ressurreição e a nossa verdadeira vida”²⁶.

O facto de o homem estar repleto de más inclinações não se deve, diz João de Apameia, à ignorância das coisas, isto é, à falta de ciência, mas ao descuido da compreensão, conhecimento e domínio das más paixões. No entanto, o homem, em vez de se dedicar a este exercício, dedica-se à erudição nas ciências, o que de nada lhe serve. O que deve preocupar o homem, continua o Solitário, é dominar as suas paixões e então a dedicação ao estudo de todas as ciências lhe trará algum proveito:

“Quanto a mim, não encontro escrito: bem-aventurados são os que são versados nos artificios das disputas académicas, mas sim: bem-aventurados os que são íntegros no seu caminho (Salmos 118, 1). Pois os homens são agitados pelos vícios, não por causa da ignorância das coisas, mas pelo seu desleixo no conhecimento das más paixões. Se todos fossem assíduos na compreensão das suas paixões, toda a terra habitada exultaria numa paz serena. Pois o que é de proveito para o homem é que acima de tudo esteja preocupado com as suas paixões, e de seguida quando a sua alma se estiver a purificar, segue-se a procura do estudo de todas as artes” (*Diálogo sobre a alma*, 89-90).

24 Acerca da noção de *dubboro chafiro*, conduta bela, veja-se a nota 2 de *Dt*.

25 Cfr. F. RIVAS, “Terapia de las enfermedades espirituales”, *o. c.*, 35.

26 JOÃO DE APAMEIA, *Resposta a Thomasius*, Strothmann (ed.), 105, citado por B. BRADLEY, “Jean le solitaire”, *o. c.*, col. 767.

Pois tal como um homem que tem uma doença corporal, não lhe convém que se dedique ao estudo antes de se curar, da mesma forma de nada aproveita ao homem estudar “as heresias, se antes não teve a preocupação de conhecer as suas paixões; depois, quando a saúde da sua alma estiver forte, poderá, com proveito, dedicar-se a todo o tipo de aprendizagem” (ibidem).

VI. CURA DAS PAIXÕES

Para além de desenvolver uma descrição detalhada das paixões e de que forma afectam os diversos tipos de homem segundo a divisão que foi anteriormente exposta, João de Apameia fornece alguns métodos de cura destas enfermidades. Para cada uma das doenças do corpo a arte da medicina indica um remédio específico, do mesmo modo para cada uma das paixões são indicados pela sabedoria do entendimento pensamentos que as podem combater (*Diálogo sobre a alma*, 90).

Explica ainda quais as razões pelas quais os homens não se preocupam com as doenças da alma. A maior parte dos homens vive na corporalidade, portanto, uma vez que a natureza da alma é subtil, não conseguem ver a causa das doenças que a atingem e não se dão conta também dos métodos para as curar. Por isso, Deus, que conhece o homem e a causa das doenças da alma, dá-lhe os mandamentos, que se dirigem à correcção das acções exteriores. Pela rectidão da acção exterior é possível impelir a rectidão interior (*Diálogo sobre a alma*, 51).

Pode-se curar a paixão da inveja causada pelo desejo das coisas visíveis fomentando a esperança pelo que há-de vir. O orientador espiritual deverá mostrar aos seus discípulos afectados por esta paixão a futilidade e fugacidade das coisas que eles tão veemente desejam e ao mesmo tempo deve ir desvendando o valor da promessa que os espera (*Diálogo sobre a alma*, 44).

Para diminuir a paixão da malevolência é necessário não satisfazer esta inclinação. Quando aquele que é afectado por esta paixão percebe que os seus pensamentos o inclinam para este tipo de divagações é necessário que ele contenha a vontade de os proferir. Tal como se fecharmos a boca e taparmos as narinas a respiração cessa, da mesma forma a cessação das palavras contra os outros enfraquece a paixão interior (*Diálogo sobre a alma*, 49).

O Solitário não deixa os seus discípulos também sem algumas indicações para combaterem a mais tenaz forma de orgulho, a do intelecto. Aconselha-os a serem fervorosos no amor ao estudo, não somente acerca de um tema, mas de vários e sob várias perspectivas, deste modo o seu intelecto perceberá que não consegue abarcar tudo e assim permanecerá humilde:

“Sejam fervorosos no amor ao estudo, não somente sobre um tema, mas de muitos, e pelo seu amor a paixão do orgulho será frustrada, graças ao fervor com o qual o intelecto procurará aprender muitas coisas” (*Diálogo sobre a alma*, 86).

CONCLUSÃO

A visão holística da condição humana leva João de Apameia a defender que todo o homem e o homem todo tem de passar por um processo de con-versão. Não basta por isso fazer boas acções ou, como diria João de Apameia, manter os membros exteriores na rectidão, mas é necessário também o exercício da caridade dos membros interiores, isto é, a pureza da consciência, o afastamento de maus pensamentos. O homem todo precisa de ser íntegro, numa harmonia perfeita de todas as suas faculdades. É inconcebível, para João, que o homem embrenhado no pecado pense bem, pois as faculdades não são compartimentos estanques.

¿PROBLEMAS AMBIENTALES O PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS?

M^a DEL ROSARIO A. ENCINAS GUZMÁN
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Existe un binomio hombre-ambiente, singular en la naturaleza, que ha marcado las pautas de evolución de los diferentes pueblos del planeta, de su cultura y de su civilización. La propia evolución de nuestra especie no se entiende sin los cambios ambientales ocurridos en la historia reciente del planeta, que han modulado las respuestas genéticas que marcan el camino *Homo sapiens*.

Sin embargo hoy, nos negamos a aceptar la existencia de estos cambios ambientales naturales, que de entrada consideramos negativos y, sobre todo, fruto del desarrollo tecnológico de la sociedad humana. Como reacción sacralizamos la naturaleza y juzgamos que el hombre es un mal para la Madre Tierra. Olvidamos así que es la propia humanidad quién sufre las consecuencias de los cambios ambientales, y de las políticas para el frenado de los mismos, que los convierten en verdaderos problemas antropológicos: mientras el “sur” muere de miseria, de guerras, de hambre y de enfermedades hoy curables, el “norte” muere de abandono, de soledad y de tristeza; todos de miedo, y lo peor: de despersonalización.

Verdaderamente, los problemas ambientales son, ante todo, una cuestión antropológica cuya solución pasa, solamente, por redescubrir la verdad del hombre.

Palabras clave: extinción, crisis ambiental, desarrollo sostenible, madre-tierra, conciencia planetaria, igualitarismo, complejidad-fragilidad, *Homo sapiens*, ecoética.

SUMMARY

There exist a man - environment binomial, singular in nature, which has set the guidelines of evolution of the different peoples in the planet, their culture and their civilization. Furthermore, the evolution itself of our species is not understood without considering the environmental changes happened in the recent history of the planet, which have modulated the genetic answers that mark the *Homo sapiens* way.

However today, we deny the existence of these environmental changes, considering them negative and, essentially, as a product of the technological development of human society. As a response, we sacralise nature and believe that man is bad for Mother Earth. So, we forget that humanity herself is who suffers the consequences of the environmental changes, and of the policies directed to slow down the same ones, turning them into real anthropologic problems: while the “south” dies of misery, wars, hunger and today curable diseases, the “north” dies of desolation, loneliness and sadness; all of them of fear and, the worse thing: of depersonalization.

Indeed, the environmental problems are, above all, an anthropologic question which solution depends, first of all, on re-discovering the truth about Man.

Key Words: extinction, environmental crisis, sustainable development, Mother Earth, planetary conscience; egalitarianism; complexity-fragility; *Homo sapiens*; eco-ethics

I. CUESTIONES PREVIAS

Mucho antes de que naciera la ecología como ciencia del ambiente la antropología estudiaba ya las relaciones entre los seres humanos y el medio físico en el que se desarrollaban, y se desarrollan, las relaciones sociales y culturales derivadas de esas relaciones. Y la evolución humana no se puede explicar si la despojamos de los cambios ambientales paralelos, principalmente de tipo climático, dado que el clima regula otros muchos parámetros biogeofísicos. De hecho, la antropología cuenta con los principios metodológicos y empíricos necesarios para abordar la cuestión ambiental, fruto de su trayectoria a lo largo de los dos últimos siglos. No sólo define el concepto de hombre en todas sus dimensiones (biológica, socio-cultural y espiritual) sino que es capaz de enfocar las cuestiones de tipo ético que subyacen en el fondo de todos los problemas ambientales. Problemas que suelen intentar resolverse desde la política, la sociología y la economía pero que, que sin lugar a dudas, son, sobre todo, una cuestión antropológica ya que afectan al hombre en su totalidad.

Los actuales problemas ambientales emanados del desarrollo científico, tecnológico, social y cultural, de lo que solemos llamar mundo civilizado, se contemplan como una “crisis planetaria sin precedentes”, que ha generado un

nuevo “miedo” de carácter apocalíptico. Y las soluciones que se están dando para la misma son una serie de medidas drásticas que afectan fundamentalmente al hombre, a su esencia, y en particular a ciertos pueblos: “Enfocada como ‘problema global’ ha de solucionarse también de forma global”. Así la ONU, desde los años 50 del pasado siglo, a través de determinados organismos y disposiciones, cumbres internacionales, etcétera, ha implantado diversos objetivos con el fin de encarar y resolver esta supuesta “crisis”, que resumidos son:

- revitalizar el crecimiento, cambiar la calidad del mismo, satisfacer las necesidades esenciales de trabajo, alimentos, energía, agua, higiene...
- asegurar un nivel de población sostenible, conservar y acrecentar la base de recursos, reorientar la tecnología y controlar los riesgos
- tener en cuenta el medio-ambiente, la economía de adopción de decisiones, implantar la *Carta de la Tierra*, asegurar la educación ambiental

Y una serie de estrategias, encaminadas a conseguir un nivel de desarrollo sostenible y el cuidado de la Tierra, que generen los oportunos y necesarios cambios actitudinales y culturales al respecto. Cambios que se conseguirán a través de mensajes divulgados por los diferentes medios de comunicación social, mediante la promulgación de ciertas leyes más o menos vinculantes para los gobiernos nacionales, y por la reforma de los sistemas educativos.

Una de estas estrategias es “cuidar, e incluso reverenciar, a nuestro planeta”, y a la naturaleza en general, por lo que la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó, en 2009, el 22 de abril como Día Internacional de la Madre Tierra. Medida que, a propuesta del presidente de Bolivia, Evo Morales, obedece más a una idealización romántica de lo que es nuestro planeta que a su verdadera realidad, mezclada con cierta dosis de neopaganismo. Fruto de este neorromanticismo es la idea que subyace: sobre como el hombre primitivo se ha relacionado desde la más remota antigüedad con la Tierra (en realidad con “su” tierra, con “su” universo particular), a la que llegó a adorar y deificar (la Pachamama). Un tipo de idealización que parte de una cosmogonía, no científica, por la que la Madre-Tierra incorpora a sus antepasados o a sus vivencias anímicas, con la que cada persona es un todo. Una especie de “conocimiento” totémico por el que se realizan determinadas prácticas y ritos, entre mágicos y religiosos, y por el que determinados animales o territorios son sagrados. Y se acepta sin discusión que ese conocimiento sesgado de la naturaleza, sujeto al mito y no al logos, lleno de tabúes, ha permitido una existencia “pacífica” con el entorno. Hoy, desde esta idealización (falsa), han nacido nuevos mitos y nuevos tabúes que denuncian “supuestamente” la indiferencia del hombre moderno hacia la naturaleza, a la que, se dice, ve como despena inagotable desde la que satisfacer sus ansias de consumo, y se propone una nueva reverencia hacia la misma.

Premisas por las que, desde hace décadas, se trata de imponer una nueva forma de ver al hombre: que lleve a la salvaguarda del cosmos y al igualitarismo entre todos los seres naturales sin excepción. Este igualitarismo cosmológico implica una reducción de *Homo sapiens* no sólo a nivel de población sino sobre todo desde el punto de vista óntico: la despersonalización del ser humano. Y lleva asociado la repetición hasta la saciedad de mensajes malthusianos que ponen el acento sobre las (falsas) limitaciones del planeta, no de cara a promover la limitación del consumo sino la del propio hombre como ser vivo, y la necesidad de controlar su reproducción en cantidad y en calidad. Mensajes que, obviamente, calan parcialmente porque, más que respeto y cariño hacia la Tierra, fomentan un egoísmo atroz, una lucha del tipo “sálvese el que pueda”, la existencia reducida a “carpe diem”... y una eliminación de la capacidad de pensar. El hombre reducido a sus instintos es terriblemente egoísta.

Hoy, como en los albores de la humanidad, se ha impuesto un falso mito: la Tierra es un “organismo vivo”, nuestra madre, que, además, se autorregula (*Hipótesis de Gaia*, Lovelock, 1993). Hemos pasado de la euforia del siglo XIX: la naturaleza como algo externo a nosotros y a nuestro servicio, bajo nuestro dominio mediante la ciencia y la tecnología, a resucitar el viejo mito panteísta remozado con cierto aire de cientifismo: un “organismo” que funciona sin nosotros (así ha ocurrido, se razona, durante 4.650 millones de años), autónomo, del que nosotros somos, por tanto, un apéndice (prescindible). Se hace creer que la Tierra ha sido siempre un paraíso, la buena madre que cuida de todas sus criaturas, y que, desde la aparición del hombre, ese supuesto equilibrio se está rompiendo y se corre el peligro de que el planeta con todos sus seres (orgánicos e inorgánicos) muera. El hombre así queda reducido al mismo tiempo tanto al perfecto egoísta, desconsiderado e intolerante ser, ¡un cáncer!, que pone en peligro al resto de las criaturas, como a un ente más de los muchos que hay en el universo, sin mayor dignidad que una piedra. Y se justifica de paso el control de su crecimiento y desarrollo como medida de “cura”. Como es obvio, en este razonamiento fallan al mismo tiempo la verdad de la antropología y de la ciencia. ¿Cómo pretender por este camino la ansiada “armonía planetaria” si supone lucha y muerte?

También se habla mucho de defensa y conservación del “medio” (el universo y sus subsistemas), un concepto que oscila, según el grado de conocimientos científicos, desde “un nivel sincrético” de concepciones egocéntricas, en el que se define como el escenario o lugar donde nos desenvolvemos (la naturaleza a mi alrededor), o incluso un todo indiferenciado de elementos diversos, hasta un “nivel sistémico” de concepción holística caracterizado por interacciones complejas que forman una malla tetradimensional en evolución (en la que nosotros seríamos un elemento más), pasando por una serie de estadios intermedios de

concepciones antropocéntricas a sociocéntricas definidas por un conjunto de relaciones causales lineales (como las famosas cadenas tróficas). Pero ¡jojo!, aun bajo viso de científicidad, ninguno de estos modelos responde a la realidad, ni siquiera en el nivel sistémico, donde la Relatividad General de Einstein se interpreta como relativismo. Son ideologías que excluyen al hombre como ser libre con entendimiento y voluntad, capaz de amar, que inciden sólo en su animalidad. Son los nuevos “paradigmas” que provocan que se acepte acríticamente la bondad o maldad de ciertas acciones y que apuntan a la necesidad de una especie de “paternalismo” supraestatal encargado de defender a la naturaleza del propio hombre. Nace un nuevo “objetivo global”: que *Homo sapiens*, la humanidad en general, alcance una concepción holística, evolutiva (en sentido darwinista) y relativista de sí mismo como producto sólo de los cambios que sufre el universo, en igualdad con todos los entes que lo conforman. La adecuada divulgación de esta idea, propagada por los medios de comunicación social e insertada en el sistema educativo, será el caldo de cultivo en el que nacerá un “hombre nuevo”, se supone que más solidario con el planeta y capaz de aceptar incluso el sufrimiento y el sacrificio de sí por el bien común de la Madre-Tierra (incluso de los minerales).

II. COMPLEJIDAD “VERSUS” FRAGILIDAD

“El medio (ambiente)” es un sistema complejo de interacción de la materia-energía en el espacio-tiempo, en continua reorganización a medida que aumenta la información, es decir, en evolución. Esto hace que se caracterice por una riqueza y variabilidad importante, tanto en lo infinitamente grande como en lo infinitamente pequeño. Desde el Big Bang (el principio de la existencia del Universo según el modelo más aceptado), hace cerca de 14.000 millones de años, el grado de complejidad de la materia ha ido aumentando, pero también la fragilidad de los nuevos sistemas dado que el aumento de entropía (la degeneración de la calidad de la energía) es algo inevitable y la más universal de todas las leyes conocidas. Hablar de la historia del universo es hablar de la formación de quarks, electrones, protones, neutrones, nucleones, átomos, moléculas... y de galaxias, estrellas, planetas, asteroides... a través de procesos más o menos rápidos, siempre los mismos, responsables de la riqueza de estructuras que observamos. A partir de los datos disponibles, sabemos que hace 3.800 millones de años aparecieron subsistemas vivos en el planeta Tierra, sin que sepamos ni cómo ni por qué. Estos primeros organismos tuvieron un nivel de complejidad muy sencillo, bacteriano. Las simbiosis, la cooperación entre bacterias, dieron en el tiempo lugar a los eucariotas (organismos formados por verdaderas células con núcleo): primero a los protistas (unicelulares y coloniales), y posteriormente, a

partir de éstos, a los organismos multicelulares (hongos, animales y plantas). Sin embargo no todos los organismos han experimentado aumento de la complejidad en el tiempo; por el contrario, la mayoría ha permanecido sin variación desde su aparición, como las bacterias, los seláceos o los helechos; y otros lo han hecho de forma no lógica conforme a lo que se ha creído hasta ahora como escala de complejidad: Por ejemplo, el aumento de la complejidad animal surgió explosivamente hace 543 millones de años, y el aumento de la complejidad vegetal se inició tan solo hace 150 millones de años, es muy posterior; de la misma manera que las aves aparecieron 100 millones de años después que los primeros mamíferos. También es un hecho comprobado que las bacterias son los verdaderos representantes de la vida en la Tierra, en el Cosmos, desde su aparición hasta el presente, en exclusividad durante las cuatro quintas partes primeras de la historia del planeta. Por otro lado, las numerosas extinciones masivas acaecidas por causas naturales, como demuestra el registro fósil, nos hablan de antiguas biosferas totalmente desaparecidas, y prueban la fragilidad de la complejidad. Cada periodo de la Tierra, cada eón, nos habla de una biosfera propia y limitada en el tiempo. El hombre es tan reciente en la Tierra que reducida su historia a un año de nuestro calendario éste habría aparecido durante la cena de Nochevieja. Un observador de hoy que pudiera viajar hacia atrás en el tiempo no encontraría ningún indicio que hiciera pensar que en un momento dado aparecería una especie inteligente y libre. Lo que concuerda con lo aportado por el desciframiento del genoma humano: no hay ninguna especificidad genética que explique nuestra singularidad.

La historia de la humanidad (de *Homo sapiens*) no es larga (150.000 años), y sólo desde hace aproximadamente medio siglo vivimos alarmados y preocupados por el grado de extensión y de incidencia sobre el planeta de las actividades humanas, como si la fragilidad de la biosfera terrestre y del propio planeta sólo dependiera de nosotros. Y hablamos de un impacto ambiental de origen exclusivamente antrópico, que juzgamos muy negativo: “El hombre se ha vuelto un peligro para el planeta”, “la Tierra ha perdido su delicado equilibrio y corre el riesgo de convertirse en un mundo hostil a consecuencia de nuestro maltrato”. Y, como ya he señalado, se añora a las primitivas civilizaciones, incluso a un planeta desprovisto de hombres, sin recordar que el aumento de fragilidad que apareja el aumento de complejidad en el Universo es consecuencia de la inexorable entropía que lo define. Que todo, ¡todo!, está sin excepción sometido a la entropía, y que por ello llegará un momento en que no habrá más aumento de la complejidad en el universo (posiblemente ya se ha alcanzado ese máximo de complejidad: nuestra especie), en el que reinará sólo la degradación de la materia-energía durante millones y millones de años hasta el ineludible momen-

to de la muerte térmica. El universo tuvo un principio y tendrá un final conforme a los datos conocidos.

Vivimos idealizando un planeta que definimos como “azul”, parodiando las palabras de los primeros astronautas que lo vieron desde el espacio. Y, efectivamente, azules son las imágenes que de nuestra querida Tierra nos envían los artefactos que tenemos en órbita a su alrededor, una imagen que se ha metido por nuestras pupilas tantas veces que se ha enraizado ya en nuestro cerebro creando una preconcepción difícil de erradicar. Pero no siempre fue azul nuestro mundo. Por el contrario, más de las cuatro quintas partes de su historia presentó un color anaranjado, con aguas achocolatadas, mucho más parecido a la imagen que de Venus o de Marte nos han dado también las misiones espaciales. Hablamos de nuestros bosques y selvas como si siempre hubieran estado ahí, y solamente han cubierto los bordes continentales de forma muy discontinua, con alguna rara excepción, durante los últimos 300 millones de años. Creemos que el efecto invernadero es consecuencia de la actividad industrial humana y, gracias a un efecto invernadero mucho mayor que el presente, natural, fue posible la aparición y evolución de la vida en la Tierra primitiva, porque a la vida le gusta el calorito. No concebimos la Tierra sin la capa de ozono, y sin embargo también es de aparición reciente porque al principio no existía el necesario oxígeno libre para su formación. Es más, gracias a la inicial anoxia terrestre pudo aparecer y evolucionar la vida sin peligro de quemarse, gracias a la llegada masiva de rayos ultravioletas hasta la superficie terrestre se pudieron producir las reacciones que condujeron al inicio de la vida. Hablamos de “crisis ambiental sin precedentes” cuando la historia del planeta ha estado jalonada de grandes crisis ambientales que han llevado aparejadas tremendas extinciones masivas. Algunas tan impresionantes como la Permo-Triásica, hace 250 millones de años, en la que se extinguieron más del 95% de las especies existentes entonces; o la K/T (cretácico-terciaria) de hace 65 millones de años, en la que sucumbieron más del 75% de las especies vivas; o el llamado “Holocausto del Oxígeno”, debido a la aparición de las bacterias fotosintéticas capaces de excretar oxígeno libre quemando todo rastro de vida a su alrededor. Extinciones, por cierto, sin las que no podríamos contar esta historia porque gracias a ellas la vida se ha diversificado y evolucionado, han aparecido biosferas nuevas, y estamos aquí. Pero de esto no se habla nunca.

Estas grandes crisis ambientales del pasado son consecuencia del dinamismo propio del Universo. Y pueden obedecer a un único agente con gran efecto devastador, por ejemplo la caída de un gran meteorito, o a múltiples causas naturales susceptibles de potenciarse entre sí con un inimaginable efecto destructor. El grado de extinción que provocan es totalmente impredecible “a priori”, pero el “estado de salud” del planeta juega un papel muy importante. Y la recuperación

es lenta frente a la catástrofe, del orden de 3 a 10 millones de años, siendo los ecosistemas tropicales los más afectados, a veces de forma irreversible. Pero, hasta ahora, siempre el planeta se ha recuperado, y han aparecido nuevos ecosistemas y nuevas especies aumentando la biodiversidad y regenerando la biosfera. Si cada catástrofe parece haber actuado como acelerador de la evolución y de la riqueza de vida que caracteriza a la Tierra: ¿Cómo explicar la preocupación de hoy, en términos planetarios, ante una “posible” crisis ambiental?

Cada crisis ambiental del pasado que ha cursado con una extinción masiva ha puesto de manifiesto el binomio fragilidad “versus” complejidad. La complejidad recién alcanzada era testada y puesta a prueba con cada agente desencadenante de esas crisis, demostraba la fragilidad de los nuevos sistemas y, al mismo tiempo, la estabilidad de viejos patrones morfológicos. Entonces sólo cabe una preocupación a nivel humano para justificar el miedo y la amenaza que sufrimos: ¿estamos condenados a desaparecer en una nueva crisis ambiental?, ¿somos los organismos más frágiles?, ¿es la desaparición de nuestro mundo de hoy lo que en realidad tememos (no olvidemos que *Homo sapiens* apareció en la cálida África y sobrevivió en el gélido ambiente glacial de Eurasia)? El hombre es un organismo generalista, adaptado a todos los ambientes del planeta, capaz de vivir, gracias a su técnica, hasta bajo el agua y en el espacio exterior, y de adaptar a sí cualquier tipo de entorno. Y está demostrado, sólo hay que leer la historia de la Tierra, que durante los momentos de grandes crisis las pautas de evolución se invierten, tendiendo a sobrevivir los organismos más generalistas frente a los especialistas y mejor adaptados en ese momento crucial.

III. CRISIS AMBIENTALES E HISTORIA DE LA TIERRA

Nuestro planeta, recientemente nombrado por la ONU “madre-tierra”, es la “gema azul” del universo porque hay vida, y vida en abundancia, no como se nos dice: “hay vida porque es azul, y si perdemos el azul se perderá la vida”. El matiz es muy interesante y a tener en cuenta. No nos ha hecho la Tierra, ¡nosotros, la vida, hemos hecho a la Tierra tal como la vemos hoy!, ¡la vida es el artífice del cambio de color del planeta: del anaranjado inicial al intenso azul que se observa desde el espacio exterior! Y desde esta perspectiva, el hombre, como forma viva, también ha de modificar el planeta, consciente o inconscientemente, esperemos que para bien. El origen de la vida sigue siendo un misterio para la ciencia dado que la composición original del planeta fue común a la de Marte y Venus, a la de mundos estériles. Al ir desentrañando los misterios del mundo, hemos ido sabiendo que si la “madre-tierra” tiene vida se debe al lugar que ocupa en el juego de fuerzas, materia-energía y espacio-tiempo que es el universo,

porque tanto en el cosmos como en la galaxia o en el sistema solar existe un pequeño espacio-tiempo fértil en el que, ¿casualidad?, se encuentra nuestro planeta. Es decir, en la Tierra hay vida porque está, y ha estado, en el lugar y en el tiempo adecuado para la existencia de vida, y la vida la ha transformado en la gema azul que vemos hoy. No hay interconexiones panteístas lovelockianas en el cosmos, hay leyes del universo en las que están inscritas las leyes de la vida. Por eso, tras cada extinción masiva, tras cada crisis ambiental, la vida vuelve a expandirse en el planeta; por eso los otros mundos no mutan, son planetas agonizantes desde el principio, no hay complejidad que altere el imperio de la entropía: degradación y muerte. Sólo las “revoluciones de la Tierra”, como las llamó Cuvier, son capaces de aportar la energía necesaria para que la vida pueda vencer a la entropía rejuveneciendo y aumentando el nivel de complejidad.

Cuando hablamos de “crisis ambiental” hoy día, tendemos a pensar en algo terrible, apocalíptico; y que las únicas crisis que va a sufrir o ha sufrido el planeta son las que le podamos estar provocando nosotros: “el hombre es el cáncer de la Tierra”. Tal es la influencia de los modernos educadores de la sociedad y transmisores del conocimiento, de los medios de comunicación, tal es el estado de miedo creado. Hacemos cuentas y no paramos: en los últimos 100.000 años apareció la caza, el comercio, la tala de árboles, el uso indiscriminado del fuego, la joyería y la ornamentación, la agricultura-ganadería, el sedentarismo y las grandes ciudades-imperios, el pastoreo, la guerra, la esclavitud, la minería y la siderurgia, la industrialización, la tecnologización, la urbanización social, la quema de combustibles fósiles y nucleares... y a consecuencia de ello el planeta se ha ido empobreciendo, contaminando, alterando, agonizando... Pero si echamos la vista mucho más atrás, antes de que apareciera el *Homo sapiens*, nos encontraremos, muchas veces, con un planeta pobre, contaminado, alterado drásticamente... agónico en múltiples ocasiones desde el principio de su existencia. Evolución es cambio en el espacio-tiempo, historia; y la Tierra tiene una historia llena de avatares que muchas veces la han puesto al límite de su existencia sin necesidad de intervención humana. Es una historia poco conocida por la mayor parte de la gente (ni siquiera por los que gobiernan el mundo), casi sólo por los verdaderos especialistas. Y no es una historia de cambio gradual en el tiempo sino un drama lleno de extinciones masivas. Una historia que de haber sido de otra manera no podríamos narrarla porque no estaríamos aquí.

Ya el propio origen del Universo fue violento: el Big Bang. Y nuestro Sol, nuestro planeta, el resto de los cuerpos planetarios de nuestro Sistema Solar, devienen del material procedente de la explosión de una supernova que fue reciclado a través de colisiones. La recién formada Tierra acumuló inmediatamente tal cantidad de calor que llegó a fundir, siendo posible así una destilación gravitatoria fraccionada que la estratificó y sin la cual no hubieran existido el campo

magnético terrestre o la tectónica de placas. Igual de catastrófico (al menos así se entiende en el argot popular) resultó el impacto producido entonces por un cuerpo del tamaño del planeta Marte, que arrastró tras de sí una parte importante del recién estrenado manto terrestre hasta situarlo en órbita alrededor de la Tierra en forma de cuerpo único, la Luna, tan necesaria para la estabilización-evolución de la vida. La vida, si prescindimos de las hipótesis neopanspéricas que la hacen proceder del espacio extraterrestre sin resolver el problema de su origen, parece que surgió en los ambientes más tóxicos que podemos imaginar: carencia de oxígeno, temperaturas o presiones inconcebiblemente altas, ausencia de capa de ozono, alto efecto invernadero, atmósfera rica en dióxido de carbono... y desde el principio tuvo que soportar importantes erupciones volcánicas, bombardeo de rayos ultravioletas, impactos meteoríticos, violentas mareas, terremotos, maremotos... en un imparable camino hacia la complejidad.

Y en este escenario de catástrofes, la vida también ha jugado su papel como agente de “revoluciones terrestres” en varias ocasiones, que no vamos a describir en detalle sino sólo en algunos de los aspectos más llamativos. Por ejemplo, la anóxica vida precámbrica vio fuertemente alterada su existencia por un dramático episodio de origen biológico: la oxigenación del planeta debida a los primeros organismos capaces de realizar la fotosíntesis; que, con toda seguridad, ha llevado aparejada una de las extinciones masivas más radicales de la historia de la Tierra, el “*Holocausto del Oxígeno*”, por el que se quemaron la mayor parte de las especies que entonces vivían. Con idéntico origen debemos hacer mención a otra importante crisis ambiental: la *Glaciación Eocámbrica*, ocurrida hace 650 millones de años: Los primeros organismos con esqueleto calcáreo (esqueleto que formaban a partir del dióxido de carbono hidro-atmosférico) provocaron un efecto “anti-invernadero” tal que la temperatura global cayó en picado dando lugar a la época más fría del planeta bien registrada, ¡donde los hielos hicieron presencia hasta en las latitudes tropicales y a nivel del mar!, conocida también como “Tierra Blanca” por entender que el planeta prácticamente se heló en su totalidad y tomó el aspecto de una gigantesca bola de nieve.

En los últimos 600 millones de años se contabilizan cinco “grandes” (grandísimas) extinciones masivas de organismos (diez y más para otros autores) debidas a causas diversas, pero todas con el común denominador de afectar a más del 50% de las especies vivas existentes en ese momento; y tanto a especies marinas como continentales; de hacer desaparecer para siempre grupos completos de organismos, como los trilobites, graptolites, dinosaurios, ammonites, rudistas y muchos más; de reducir enormemente el plancton; y de dejar heridos de muerte a los arrecifes de coral. Y el hombre aún no había aparecido, está fuera de estos escenarios. Y la Tierra, como planeta dinámico y muy vivo, ha pasado por épocas en las que el clima era radicalmente distinto al de hoy: con temperaturas

superiores a la media actual en más de 15°C, muy húmedo, en el que las selvas se extendían de polo a polo (como a finales del Paleoceno); o por el contrario, extremadamente áridas (Triásico); o terriblemente frías (los periodos glaciales de cualquier glaciación). Las catástrofes naturales están tan ligadas a la vida de la Tierra que los nuevos acontecimientos incidían en nuevas respuestas.

En la actualidad nos encontramos bajo los efectos de la *Glaciación Neógena*, que comenzó hace unos 25 millones de años; y, dentro de ella, en un periodo interglacial, el Holoceno, que comenzó hace 10.000 años tras es el último periodo glacial, el Würn. El próximo periodo glacial está previsto para dentro de unos 3.000 años. El Holoceno se caracteriza por la “benignidad” dentro de una varianza de temperaturas que permiten siempre la presencia de alguna zona helada en el planeta, característica propia de una glaciación. Como en el “*Óptimo Calido Medieval*” con temperaturas más altas que las actuales, o la “*Pequeña Edad del Hielo*” entre los siglos XV a XVIII, de la que empezamos a salir al principio de la revolución industrial. Coincide así la recuperación de las temperaturas globales del planeta con el comienzo de la contaminación, pero también con el incremento de la actividad solar (las manchas solares desaparecieron durante la *Pequeña Edad del Hielo*). En verdad no se sabe con certeza si este reciente aumento de temperaturas registrado desde el s.XIX se debe a causas naturales o a la actividad humana (limitada inicialmente a la Inglaterra victoriana con el empleo industrial del carbón), lo que mantiene a la comunidad científica dividida. La “certeza”, para cierto sector de la opinión pública, de un origen antrópico como motor de estos cambios, es lo que ha llevado a hablar de “calentamiento global” (curiosamente, durante la década de los 70 del siglo XX se temía la llegada de una glaciación), presentado como “el más grave problema ambiental”, como una “crisis” sin precedentes que nos conduce a la extinción. Y también de “cambio climático”, como si fuese algo extraordinario que el clima cambie, de hecho lo hace continuamente: del día a la noche, del invierno al verano, de una época a otra. La realidad es que no conocemos el funcionamiento del clima: la atmósfera es un fluido complejo y muy dinámico dependiente de múltiples factores (ni siquiera sospechamos algunos). Ni tampoco cuál es el clima “normal” de la Tierra. Es más, si echamos la vista atrás, a la pasada historia del planeta, dentro de los continuos cambios climáticos acaecidos, lo abundante es el clima cálido (los geólogos llamamos “crisis climáticas” a las glaciaciones). El estado de nuestro sol y la situación astronómica, ligados a las condiciones biogeofísicas del momento, son los que han mandado en el clima terrestre. Pero lo curioso del “cambio climático” con el que se no atemoriza, es que se supone, sobre todo, debido a la “superpoblación humana”, al hecho de respirar, ¡cómo si los demás organismos no respirasen!

También se habla mucho hoy día de “pérdidas de biodiversidad”, aceptándose implícitamente por los no versados en el pasado planetario que la Tierra ha mantenido todo su potencial biológico desde que apareció la vida hasta que el hombre empezó a cazar. La realidad es que en la actualidad sólo existe el 0.01% de toda la vida habida, una pequeñísima representación, y su desaparición se ha debido a causas totalmente naturales como se ha indicado más arriba, a las grandes extinciones producidas durante todas las épocas, algo ya conocido en el siglo XVII y perfectamente documentado en el registro fósil. La verdadera duda planteada hoy es si *H.sapiens* tiene potencial para ser el autor de la “sexta gran extinción” (lo que supone que tendría que ser capaz de aniquilar más del 50% de las especies del planeta), como algunos afirman, y si lo tiene, si tendrá la cordura de impedirlo.

IV. LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

El hombre es un ser vivo diferente, único, libre, caracterizado por la presencia de una conciencia reflexiva que le hace conocer que conoce; no sólo saber sino saber que sabe; y percatarse de la propia existencia y de que no está solo en el Universo; y de su ineludible finitud. A diferencia de otros seres vivos, *Homo sapiens*, posee una componente espiritual que trasciende su animalidad y le convierte en un “yo”: Por eso sabe que fuera de él existe un mundo rico y variado, externo a su mismidad, con el que permanece en continuo diálogo, y otros “yo”. Desde el principio de su existencia vive una relación con el entorno que es algo más que mera subsistencia, independientemente de que su gran inteligencia y sus enormes capacidades mentales le permitan explorar nuevos nichos ecológicos más allá de sus potencialidades físicas. Para el hombre, el uso de recursos naturales es más que la satisfacción de las necesidades básicas, puede obedecer a otros fines premeditados y no necesariamente utilitaristas. Por ello, la naturaleza es, además, fuente de inspiración para el arte, objeto e incluso sujeto religioso, parte de la familia... y también fuente y objeto de poder, de placer, de riqueza y de extorsión de los semejantes. Una relación en la que lo humano y lo inhumano tiene cabida.

Cuando se observa el arbusto evolutivo de los homínidos, lo primero que salta a la vista es que la fabricación de herramientas líticas es tan antigua como el género *Homo*: con ellas se descarnaba la carroña de la que se alimentaban y excavaban en el suelo en busca de tubérculos o bulbos. Sin embargo nuestra especie, *H.sapiens*, va más allá: desarrolla no sólo herramientas líticas (muy mejoradas y complejas respecto a las de otros homínidos) sino elementos estéticos, como un collar o una escultura, y religiosos, testificados en los enterramientos

fúnebres y en el arte. La cuestión antropológica entra en escena por primera vez en el universo porque *H.sapiens* es más que una simple especie biológica. Sus atributos especiales, inteligencia reflexiva, libertad y voluntad, le permiten enseñorearse de la naturaleza y disfrutar de recursos naturales no materiales, como la belleza de una puesta de sol o el sosiego de una tarde primaveral; o dar sentido a la pura materialidad, lo que ningún animal hace (por ejemplo, al sol, a la lluvia, a la rosa, al águila), e incluso “dotarla” de espíritu hasta sacralizarla; o, en lo que podríamos llamar una antropomorfización positiva del mundo, a sentimientos como la compasión y la ternura hacia otros seres vivos. Sin embargo, obviando nuestra verdadera esencia, desde el ecologismo sólo se dice que con nuestra especie empiezan los problemas ambientales en la Tierra (parece que el *Holocausto del Oxígeno* bacteriano no lo fue), olvidando que, sobre todo, el hombre observa a la naturaleza como fuente de inspiración para desarrollar lo específicamente humano, algo común a todos los pueblos de todos los tiempos. Humanidad e inhumanidad van de la mano, y, afortunadamente, hay más de positivo a lo largo de la historia de la humanidad que de negativo, y por eso podemos hablar de civilización y de progreso; no podemos generalizar los puntos negros de nuestra historia, ni hacer creer a las generaciones actuales y futuras que “el hombre es un lobo para el hombre”, como defendía Hobbes, o “el parásito, un cáncer del planeta”, como se dice ahora, y que por ello “hay que controlarlo”.

En esta línea de culpabilizar al hombre, también se nos repite que estos problemas, desde el principio, tuvieron una componente puramente antropológica que propició la aparición de sociedades más vulnerables y pobres. Y que, curiosamente, éstos problemas sólo se detectan desde hace 10.000 años, desde el inicio del Holoceno, frente a los 150.000 años de existencia de nuestra especie, coincidiendo con lo se conoce como el inicio de “formas de vida neolíticas”. Sabemos que, como respuesta al cambio natural que supuso el Holoceno (el óptimo cálido en el que vivimos desde la desaparición del último periodo glacial), muchas poblaciones humanas emigraron por el desplazamiento de los cinturones vegetales, como hacen los animales detrás del alimento, y que otras comenzaron a practicar sistemáticamente la agricultura-ganadería imitando los ciclos naturales de la vida (actividades que ya se habían experimentado de forma rudimentaria con anterioridad según consta en el registro fósil). Verdaderamente, la revolución agrícola trajo nuevas pautas de conducta, que podemos resumir en un aumento de la sedentarización y en el nacimiento de las ciudades-estados. Y, posiblemente, como consecuencia, en la división del trabajo y la aparición de nuevos oficios, entre ellos el de soldado. Pero si nos remontamos tiempo atrás, a la vida humana durante el último periodo glacial, el reparto del trabajo en el grupo ya existía, y no sólo en términos sexistas: mujer recolectora-hombre

cazador. Sólo tenemos que observar lo que ocurre en los grupos de los diferentes animales para saber que las conductas debían ser extraordinariamente complejas y variadas en las primeras sociedades humanas, muy lejos de los clichés estereotipados que se nos venden hoy al asimilarlas a los mal llamados “pueblos primitivos”. Actividades como el arte y el comercio aparecieron aun antes, y muy desarrolladas y florecientes, consecuencia no sólo del dominio de la tecnología lítica sino del de otros materiales: cuero, lino, metales, etc. Y la guerra igualmente existía porque se han encontrado poblados totalmente masacrados, en un único asalto, desde hace más de 30.000 años. Es decir, lo mejor y lo peor del hombre hizo presencia desde el primer momento de la historia de la humanidad como demuestra el registro fósil.

¿Por qué, entonces, el empeño en idealizar a las sociedades primitivas, en la defensa de la naturaleza como una vuelta al pasado, al “paraíso terrenal” perdido...? ¿Por qué se insiste en que este “paraíso” desapareció con la revolución neolítica definitivamente, y en que ya había comenzado a sufrir con la aparición del hombre sobre la Tierra?, ¿Qué subyace en el fondo del eco-indigenismo? Ni el hombre ni ningún otro ser vivo obedecen a esa supuesta idealización de respeto cósmico. Cuando a los niños les enseñamos el funcionamiento de las cadenas tróficas, les decimos: el lobo se come a la oveja, la oveja se come a la hierba, la hierba se come el dióxido de carbono, el agua y la luz solar, y a todos se los comen los microbios; es decir, el niño saca la idea de que para sobrevivir hay que comerse algo, que todos los seres vivos lo hacen, que es la ley de la naturaleza. Si a ello añadimos que las bases del darwinismo biológico, elevadas a categoría de dogma, son la lucha por la existencia y la selección y supervivencia del más fuerte, la idea dista mucho de dicho “paraíso”, con hombre o sin él. Los documentales que pasan con tanta frecuencia en televisión, como forma de concienciarnos del maravilloso mundo que tenemos y de la maldad del hombre para con él, no hacen sino abundar en la misma idea: están plagados de escenas violentas entre animales, de sangre. Es decir, la conclusión que se saca es la contraria de la que se pretende. Y ya hemos visto que, aun de manera inconsciente, y como respuesta a instintos de supervivencia, toda forma de vida es capaz de alterar el ambiente original en el que apareció. El hombre no es una excepción en esto.

Sin embargo, las políticas ecologistas tratan de minimizar la acción de los animales y, a cambio, de denostar cualquier actividad humana que provoque variación en los ecosistemas, por pequeña que sea. Y se habla de la revolución agro-ganadera como de la causa que contribuyó a una mayor fragilidad del planeta en general, e incluso de las propias poblaciones humanas de la época (por alimentación monodieta). También se dice que se produjeron importantes cambios “planetarios” (no comprobados) a consecuencia del uso del fuego, de la caza indiscriminada, de la guerra, del desbroce de bosques y del sobrepastoreo.

Y que esta revolución neolítica rompe la relación de los pueblos primitivos con la naturaleza, de tipo etnocultural, como parte de sí mismos, de sus tradiciones, de sus antepasados, de sus cultos... Y por la misma razón, se acepta que en las áreas rurales poco desarrolladas, con agricultura tradicional, no hay conexión entre el hombre y la tierra, a la que se ve como un enemigo, sino continua confrontación. El culmen de la ruptura del binomio Hombre-naturaleza derivaría del exceso de tecnologización y de industrialismo alcanzado por la sociedad occidental, y sería la causa de la posible “crisis ambiental” actual. Así, la alternativa es la propuesta de frenar el desarrollo de los países con economías emergentes y potenciar para ellos una economía similar a las de las sociedades primitivas (es decir, la que tienen desde siempre), de menor impacto ambiental, más “ecológica”. Esto explica la enorme propaganda que se hace de ciertas tribus, en el sentido de que son los verdaderos “amigos de la tierra”, con el apoyo de los grupos ecologistas a nivel internacional. Si hacemos un repaso a las actuales ideologías “verdes”, veremos que muchas centran su crítica precisamente en el avance de la ciencia y de la tecnología.

En 1980, Isaac Asimov definía las amenazas de nuestro mundo en forma de catástrofes de diferente clase, correspondiendo las tres primeras clases a fenómenos naturales propios de la dinámica y evolución del Universo, de la galaxia, del sistema solar o de nuestro planeta. Entre las catástrofes de cuarta clase citaba la supervivencia de la biosfera, el conflicto originado por “la aparición de la inteligencia”, las nuevas enfermedades y la guerra; y entre las de quinta clase el agotamiento de recursos naturales, la superpoblación, la educación mal enfocada y los problemas derivados de la tecnociencia. En esta línea, la ONU recomienda frenar el desarrollo de los llamados países del tercer mundo para que el uso de nuevas tecnologías no agrave más la situación del planeta, reducir la población mundial drásticamente y controlar la educación (cfr. Conferencias de el Cairo 1994; Pekín, 1996; Johannesburgo, 2002; Nairobi, 2009; entre otras, y documentos emanados).

Conviene recordar que los efectos de nuestras propias acciones a veces son tan a la larga que, aun actuando con planteamientos ecologistas, podemos estar provocando efectos indeseables a corto o medio plazo. Así, las políticas de proteccionismo sobre determinadas especies van en detrimento, muchas veces, de otras; incluso el exotismo de algunas exige el no dejar desarrollarse de forma natural a ciertos ecosistemas o no ayudarles en su recuperación. El ejemplo más claro lo tenemos en algunas zonas de Extremadura, donde la política de intervención proteccionista sobre las avutardas impide el desarrollo y la recuperación del bosque autóctono (que suavizaría el clima y bloquearía la erosión y la pérdida de suelos). En el siglo XIX, Lucas Mallada, uno de nuestros más eminentes naturalistas, señaló que “en las comarcas escasas o privadas de arbolado,

las cualidades morales de sus pobladores son menos apreciables que las de otros cuya existencia corre venturosa entre una rica vegetación (...) dadles agua a todo trance, cambiad el aspecto de su país, y habréis hecho una conquista en nombre de la civilización”. Cambiemos el mundo y cambiará el hombre. El hombre influye en el medio, pero ya antes, ahora y siempre, el medio es el que verdaderamente influye en el hombre, y en el tipo de civilización y cultura que este desarrolla. El magnífico relato de J. Giono *“El hombre que plantaba árboles”*, es un claro ejemplo de cómo el medio influye en los habitantes de una comarca, en el sentido de Mallada y otros muchos. Porque, como dice Brawn (2003), “lo que nos interesa en la historia de este planeta somos nosotros mismos y nuestros descendientes, lo que nos concierne directa o indirectamente”.

V. LA ECOLOGÍA DEL MIEDO

Estamos viendo que, desde que se alertó sobre los problemas ambientales (a mediados del siglo XX), los diferentes colectivos implicados nos han vendido un planeta amenazado de muerte. Desde una probable guerra nuclear global a un seguro cambio climático debido a la industrialización. Incluso las diferencias norte-sur se explican a corto plazo como una especie de violenta “bomba de la miseria” de origen medio-ambiental, y hay quién apunta a algo similar por las diferencias culturales entre oriente y occidente, de las que mucho del terrorismo actual sería la primera manifestación. En esta línea apocalíptica, que podríamos llamar “el jinete de la muerte planetaria”, los problemas ambientales podrían causar también una muerte lenta y solapada, pero inexorable, que conduciría a la asfixia progresiva de la biosfera y a la degradación paulatina de la Tierra, por un “crecimiento ilimitado”, en “un mundo limitado”, de la población humana, por la explotación de recursos, etcétera. Es como si el sistema humano, actuante sobre el sistema físico de apoyo y sobre el sistema biótico, fuera una especie de “Rey Midas” que en vez de transformar en oro todo lo que toca lo transformare en destrucción: contaminación, enfermedades, deterioro del paisaje... resultando él mismo el máximo perjudicado como sistema receptor final. Y se nos apabulla con cifras absolutas y estancadas que producen vértigo: 1400 millones de personas (el 28% de la población mundial) carece de medidas sanitarias; 1200 millones (el 24%) carecen de agua potable limpia; 1000 millones (el 20%) padecen enfermedades diarreicas al año; 200 millones (el 4%) sufren esquistosomiasis cada año; cada 6 segundos un niño menor de cinco años muere de hambre en el mundo; 1250 millones (el 25% de la población mundial) están bajo el umbral de la pobreza y de cada 100 millones de personas que nacen, el 90% incrementarán las bolsas de miseria en el mundo en desarrollo. Aunque esta situación es muy triste, y real, no es frecuente, por el contrario, oír narrar lo bueno y lo positivo

de la humanidad desde la aparición del hombre, que lo hay, ¡y mucho!, y sobre la mejora de esta situación, porque hay mejora.

Desde la década de los 90 los problemas ambientales están muy controlados positivamente, y esas cifras se pueden aminorar. ¿Por qué no admitir que la situación está mejorando en vez de insistir con una apocalíptica crisis ambiental?, ¿a quién beneficia tener amedrentada a la población humana? Lomborg (2003) ha demostrado que la realidad es muy diferente a como nos la pintan, que el fin del mundo no está cerca, que en los últimos diez años ha mejorado la situación ambiental y que hay recursos y alimentos de sobra como para dar de comer a 3.000 millones de habitantes más de los que hoy hay en la Tierra. Igualmente, que ha mejorado la salud humana y que la expectativa de vida que tenemos en el mundo desarrollado era inimaginable en el siglo XIX. Que la calidad de vida también ha mejorado y que la pobreza mundial ha disminuido, aunque reconoce que todavía hay más de 1.200 millones de pobres en el planeta. Que la atmósfera del siglo XXI es más limpia que la del siglo XVI (sólo tenemos que reparar en el cielo de Londres). Y que, aunque desaparecen grandes porciones de bosques y selvas, la repoblación forestal es tan superior a la de otras épocas que no podemos hablar de deforestación. La situación mundial no es tan incierta y amenazante como se nos dice. Otra cosa es que los medios de comunicación social se encarguen de ser heraldos de malas noticias y de los accidentes ambientales, pero no de las buenas, no de los logros ni de los retos que se van alcanzando. Porque en realidad, por encima del cambio climático (contra el que el hombre nunca podrá hacer nada dado que desconocemos el funcionamiento del clima) lo más preocupante y crucial es conseguir que los países del Tercer Mundo alcancen el desarrollo necesario para acabar con la penuria y la hambruna de sus poblaciones, con su miseria endémica, que sus habitantes tengan derecho a la educación, a la sanidad, a la justicia, al trabajo... y sin embargo hay una conjura internacional solapada en contra de esto so bandera de “defender” al planeta. ¿Quién sabe de la terrible “guerra del coltan”¹

En la letanía de problemas ambientales da la sensación de que el hombre sobra en la Tierra, y de que eliminándolo o controlándolo conjuraremos el maleficio y el planeta “volverá a ser un paraíso”, que ¡cuantos menos seamos mejor! El paraíso que nunca ha sido porque siempre ha habido violencia, muchas veces a consecuencia de los dinamismos que mueven la vida para su perpetuación o de

1 La codicia por el coltan, mineral clave para la industria de última generación de tipo informático, de telecomunicaciones y bélico, ha desatado en la región oriental del Congo (Kivus) una desolación sangrienta sin precedentes ante la pasividad de las organizaciones internacionales y de la propia ONU. Luchas étnicas, milicias depravadas, fronteras inexistentes entre países limítrofes, falta de escrípulos, violencia sexual a todos los niveles y edades, represalias brutales, desplazados en masa... una lista de horrores en la que cabe toda barbaridad imaginable y más.

los propios del Cosmos. Una violencia que se manifiesta, con frecuencia, como lucha encarnizada y a muerte entre ciertos animales, entre animales y vegetales, entre organismos pluricelulares y microbios, entre los propios microbios entre sí porque esto es la naturaleza: vectores de materia y energía interactuando en el espacio-tiempo conforme a las leyes del universo. Y llegamos a definir esta violencia, estas conductas naturales de algunos animales, a causa de nuestra capacidad de antropomorfización, de “casi humana” (¿o somos nosotros los que nos volvemos inhumanos al comportarnos como mero animal?), como nos ha narrado J. Goodall (1994) en la “guerra de los cuatro años” entre chimpancés de Gombe (Tanzania), donde una horda no cejó hasta que hizo desaparecer completamente a la otra, sin que se respetaran hembras o crías, en la defensa de su territorio, ¡fuerte instinto el de territorialidad! La naturaleza es un sistema muy dinámico. Nuestra humanidad, nuestra capacidad de amar, nos permite superar estos dinamismos: somos seres libres y, aunque de verdad el territorio (el planeta) estuviere saturado de hombres, que no lo está, no hay nada que justifique la muerte de un ser humano, ni tampoco la ecología del miedo. Sólo un afán desmesurado de poder o de riquezas nos puede llevar a sacrificar a otros hombres para que nuestro disfrute egoísta sea mayor.

VI. ¿CRISIS PLANETARIA O CRISIS DEL HOMBRE? HABLEMOS DE ECOÉTICA

Ante la posible crisis planetaria (antrópica o no), la solución pasa siempre por el hombre. Porque desde que apareció *Homo sapiens* en el planeta ha habido múltiples crisis planetarias naturales, y, no sólo no han extinguido a nuestra especie sino que han sido un acicate para nuestro desarrollo cultural y tecnológico si las soluciones pasaban por un mayor desarrollo humano. Es conocido el cuento sobre aquel célebre científico que para entretener a su hijo, mientras él investigaba los problemas del mundo, le dio una hoja de periódico troceada, a modo de puzzle, que representaba un mapamundi que el niño desconocía por edad; y como el niño lo recompuso rápidamente, admirando al padre, al darse cuenta de que por la otra cara aparecía el rostro de un hombre, lo que le era hartamente familiar. Recomponer al hombre para recomponer al mundo es la moraleja del cuento. ¡Recomponer al hombre...! Y recomponer al hombre es dar una solución antropológica, pero ¿de qué tipo de antropología? Esta moraleja, bandera ecologista, lleva a introducir nuevas relaciones entre la economía, la política, la sociología, la educación y la ecología, pues todos los sectores y pueblos de la Tierra están implicados. Y, en este sentido, han surgido desde la ONU una serie

de documentos y propuestas que cubren estos fines: La *Carta de la Tierra*², el *Decenio para la implantación del Desarrollo Sostenible*³ o los *Objetivos del Milenio*⁴ son “herramientas” imprescindibles para la “reingeniería social” que conduce al “hombre nuevo”. No obstante cabe preguntarse: ¿y si la moraleja del cuento citado más arriba es que, para acabar con el hombre roto, lo que debemos arreglar primero es el mundo?: El padre del cuento citado más arriba, rompe el mundo con el objeto de entretener al niño reconstruyéndolo mientras el trabajaba en “cosas serias”, pero al mismo tiempo estaba rompiendo al hombre. Recordemos las palabras de Mallada (1890) o el relato de Giono (2000) del apartado anterior, que si cambiamos el mundo cambiaremos al hombre, que si mejoramos el mundo mejoraremos al hombre. Me pregunto: ¿hay voluntad real, por quienes tienen las competencias, de arreglar el mundo? Hoy, como siempre, hay muchos hombres rotos por la enfermedad, la miseria, el abandono, la soledad, la inmigración, las modernas esclavitudes, la explotación infantil en diversos ámbitos, las guerras, el terrorismo, las rupturas familiares, el aborto, las esterilizaciones forzadas y masivas... y tantos y tantos derechos del hombre alienados y pisoteados. Y da la sensación de que nada de esto nos importa o nos afecta, ¡ni siquiera son noticia! Pero volviendo a nuestras reflexiones: ¿entonces, cambiando al hombre cambiaremos el mundo?, y ¿en que sentido ha de ser ese cambio, esa “reconstrucción”?, ¿cómo?, ¿por quiénes? De hecho, al hombre se le ha estado cambiando (deconstruyendo) a lo largo del último siglo, especialmente en el último decenio (sobre todo a través de la aplicación de la *ideología de género*), y la situación mundial ni ha mejorado ni tiene visos de mejorar, y la muerte (en sentido amplio) acecha a muchas personas y pueblos. No, por el contrario, no sólo mantenemos las lacras del pasado sino que han aparecido nuevas formas de violencia y de miseria, especialmente entre el sector juvenil

2 Definida por sus autores como una herramienta educativa para una nueva ética global, propone una nueva espiritualidad que sacralice la naturaleza, y una antropología autónoma e igualitarista (el hombre en igualdad con todos los seres del universo) basada en la perspectiva de género (el hombre se construye a sí mismo independientemente de los dictados de la naturaleza). La idea de que sea la nueva religión única de la “tolerancia, del igualitarismo y de la “paz” subyace en todo el documento, y se avala con el hecho de que, escrita en papiros, haya sido depositada en el *Arca de la Esperanza* (rememoración de la que le mandó Dios construir a Moisés), fabricada al efecto con maderas nobles pintadas con símbolos de todas las culturas del mundo, y procesionada y reverenciada en diferentes partes del planeta.

3 Auspiciada por la UNESCO para la década 2005-15 con el fin de implantar la *Carta de la Tierra* y alcanzar una nueva ética mundial que conduzca al progreso holista e integrado (con una alta calidad de vida), lo que implica alcanzar un nivel de vida sostenible y transformar el mundo modificando valores e ideas personales.

4 Aprobados por la Asamblea General de la ONU en 2005, pretenden, entre sus objetivos, instaurar una nueva religión global única mediante la *Carta de la Tierra* (P.144), imponer la perspectiva o ideología de género (P.116), y alcanzar la primacía y tutela del Estado sobre las convicciones paternas (P.131 y P.142).

del primer mundo y hacia los más desfavorecidos. Y es que el cambio que se ha propuesto, y que se está realizando a través de los medios de comunicación y del sistema educativo, incide tanto en reducir al hombre a su animalidad que ya hemos empezado a cosechar comportamientos animales, es más: reptilianos⁵, como la falta de respeto a la vida humana y a la familia en todos los ámbitos y el aumento de genocidios. La antropología propuesta, reductiva y antinatural, no sólo no ha acabado con los problemas ambientales sino que incluso los ha agravado⁶. Hace ya veinte años, el Papa JuanPablo II, con visión profética, en su mensaje con motivo de la *Jornada de la Paz* del 1 de enero de 1990 ("*Paz con Dios, paz con toda la creación*"), dijo: "La gravedad de la situación ecológica demuestra cuan profunda es la crisis moral del hombre". Un estilo de vida y una crisis moral que es potenciada por los mismos que piden respeto para la Tierra porque, dicen, que el planeta está antes que el hombre.

La naturaleza estropeada, contaminada, enferma a quienes la habitan. Hoy, cuando los problemas ambientales se van resolviendo poco a poco, las situaciones más trágicas, en sentido global, se dan en las innumerables vidas humanas que no se llegan a desarrollar, y éste es el verdadero problema, y tragedia, ambiental: ¿Qué sentido tendría un universo sin hombres cuando, conforme al principio antrópico, parece que no ha hecho otra cosa que evolucionar en el sentido que permitía la existencia del ser humano...? Un universo sano es el lugar de vida indispensable para el desarrollo y la supervivencia de los hombres (de hecho el hombre no apareció en cualquier momento en el cosmos sino al cabo de 13.800 millones de años desde su formación, cuando alcanzó su plenitud, pues sabemos que está en su momento medio de evolución y a partir de ahora se iniciará la decrepitud a que aboca la entropía). Un mundo desequilibrado corre el peligro de engendrar una humanidad también desequilibrada que poco a poco se deshumaniza, como hemos apuntado en la segunda y principal moraleja del cuento del niño y la hoja de periódico convertida en puzzle. Y la resolución de

5 Las investigaciones etológicas (la etología es la ciencia de la conducta de los animales) han puesto de manifiesto que el altruismo es algo reciente en la naturaleza, no tiene más de 150 millones de años, y ha aparecido sólo en ciertos mamíferos, aves y peces óseos. Es un instinto menor, en el sentido de que está supeditado al de conservación, y se manifiesta, sobre todo, en los cuidados de la prole y en el nacimiento de la afectividad familiar. La agresividad, por el contrario, es muy antigua y propia de todos los animales, por eso se habla de conducta reptiliana, en el sentido de que los reptiles se caracterizan por la ausencia de altruismo y de afectividad instintivos.

6 En 2007, en Panamá, se presentó y estudió en el Senado un proyecto de ley sobre salud sexual y reproductiva y equidad de género que promovía el bestialismo o zoosexualismo. Se considera un derecho de los niños, desde su más tierna infancia, el tener relaciones sexuales con animales a falta de pareja humana a fin de alcanzar su placer sexual en un momento determinado. Según esta ley, la relación entre un humano y un animal puede ir más allá del mero acto sexual pues los animales son capaces de formar una relación amorosa estable con otro animal o con un ser humano, y tal relación no tiene por qué ser diferente a otros tipos de relación afectivo-sexual.

los problemas ambientales, en cuanto resolución de problemas humanos, ha de pasar por tener en cuenta la realidad del hombre (unidad-totalidad relacional de cuerpo-mente-espíritu) sin distinciones de raza, sexo, edad o estado de salud, porque todos los hombres somos esencialmente iguales: seres de la especie *Homo sapiens* desde la etapa unicelular hasta la muerte natural (como demuestran los últimos descubrimientos científicos). En un mundo alterado, muchas veces intencionadamente contra el hombre, el verdadero problema ambiental es la consecuente crisis del propio hombre, la pérdida de su dignidad e identidad y del sentido de la vida, el vacío existencial; una crisis que se agrava más y más desde que hemos aceptado que *Homo sapiens* es una construcción social y que puede modificarse incluso contra natura y que, ónticamente, no es más que una cucaracha (exactamente esta comparación con dicho animal la hizo una alumna, a principio de curso, en una de mis clases). Paradójicamente, si buscamos así la posibilidad de reconstruir o deconstruir al hombre, de manipularlo a antojo, ¿por qué los demás animales no son también considerados “construcciones sociales”, por qué ni siquiera los insectos sociales?, ¿por qué insistimos tanto en políticas de conservación animal? Porque, incluso aceptando, ¡qué es mucho aceptar!, que hay evolución cultural, ésta no se impone sobre la evolución biológica: seguimos siendo tan hombres como el primer *Homo sapiens*. No es la llamada evolución cultural lo que hace al hombre “hombre”, es su propia realidad esencial, diferente a la de los demás seres vivos, lo que le permite actuar sobre su propia biología superándola (Stein, 2003).

En 1987 surgió el concepto de “desarrollo sostenible”, emanado del *Informe Brundtland*⁷, como “el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus necesidades”, un concepto de desarrollo que propone un nuevo modelo de economía, alternativo al modelo económico occidental, capaz de hacer frente a los problemas ambientales erradicando la pobreza de la población para evitar el colapso ecológico y la muerte de los sectores más débiles de la humanidad, promoviendo la solidaridad internacional e intergeneracional. El informe exhorta a los Gobiernos a asegurar el control ambiental y realiza una llamada a la acción global pues ha llegado el momento de romper los patrones del pasado. La estabilidad social y ecológica a través de esquemas anticuados de desarrollo y protección ambiental aumentarán la inestabilidad y la seguridad debe buscarse a través del “cambio”, de cambios en las actitudes humanas,

7 El documento “*Nuestro Futuro Común*” (nombre original del *Informe Brundtland*), presentado en 1987 por la *Comisión Mundial Para el Medio Ambiente y el Desarrollo* de la ONU, encabezada por la doctora noruega Gro Harlem Brundtland, se ha convertido en referencia mundial para la elaboración de estrategias y políticas de desarrollo ecocompatibles. Dio pie a la *Cumbre de la Tierra* de Río de Janeiro de 1992.

lo que implica vastas campañas de educación, debate, y participación pública. Pero en estas declaraciones no podemos olvidar que en el mundo de hoy las palabras no dicen, muchas veces, lo que parecen decir, que el lenguaje ha sido deconstruido también y que hay un nuevo significado de cada término y de cada concepto que permiten el engaño y la confusión. En este documento de la ONU, el *Informe Bruntland*, tras estas palabras bonitas, se esconden intenciones ocultas que no favorecen, realmente, el completo desarrollo de la humanidad sino sólo el de determinados sectores puesto que está supeditado a evitar el “colapso ecológico” (¿económico?). De ahí que insista, como uno de los principales objetivos, en el “derecho a la salud sexual y reproductiva”, o en román paladino: anticoncepción, aborto y esterilización. En el término “intergeneracional” no está comprometida la defensa de la vida humana sino la seguridad de los recursos naturales para un futuro (para el disfrute de ciertas élites). Asume, pues, que parte de la humanidad sobra, y que si se elimina esa “parte sobrante” se reducirán los problemas ambientales. En castizo: “muerto el perro se acabó la rabia”. Pero, ¿quiénes sobramos?, ¿quién tiene que desaparecer?, ¿de qué manera? ¿Por qué se nos insiste en que la población mundial ideal debe ser en torno a los 1000-2000 millones de habitantes para que el desarrollo sea sostenible cuando hay recursos para todos, cuando sólo hemos empezado a arañar la Tierra? No extraña, entonces, que cuando se presentan ciertos documentos en diferentes reuniones de la ONU, con sus lenguajes ambivalentes, no sean votados por la mayoría de los países miembros (especialmente por los del tercer mundo, mundo árabe y cristianismo, que serían los primeros “sufridores” de esas políticas inhumanas de corte ecologista). De hecho, la *Carta de la Tierra* todavía no ha sido aceptada por ninguna asamblea general de la ONU a pesar de que se comenzó a proponer en 1992, en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro⁸; sin embargo se va implantando subrepticamente a base de aceptaciones parciales en pequeños ámbitos (colegios, ayuntamientos, departamentos universitarios...), ya que en el propio documento se propone como estrategia el presentarla, a través de los “Programas Acción”, a cada sector social de forma diferente, según sus peculiaridades, y alcanzar así su aval. Pero no son estos los documentos que necesitamos. Como ya vio lúcidamente Gandhi, el problema no es de cantidad de recursos sino de gestión, de solidaridad y de reparto: ¿por qué el 20% de la humanidad vive disfrutando del 85% de sus riquezas mientras el restante 80% se encuentra en la miseria? Son significativas las palabras de Ian Burton (1989)⁹: “La capacidad

8 En junio de 1992 tuvo lugar en Río de Janeiro la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD), veinte años después de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano (Estocolmo, 1972), que en cierto modo dio el pistoletazo de salida en estos temas.

9 Aparecido en la *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (RICS) n° 121: «Reconciliar la esfera social y la biosfera», que describe el ambicioso programa internacional de investigación sobre

de asumir y ejercer la responsabilidad depende tanto de los recursos morales como de los físicos. En la actualidad, éstos están poniendo en peligro aquellos. Existe desde luego una amenaza para el medio-ambiente pero sobre todo para la seguridad internacional. Ya no es posible únicamente limitar en exclusiva estas cuestiones ambientales a los ministros de medio-ambiente. Su importancia ha de ir en aumento también en los ministerios de hacienda, desarrollo económico y comercio, e incluso en las negociaciones acerca del desarme, la paz y la seguridad internacional. [...] La comprensión del cambio mundial comienza por las innumerables decisiones locales o en pequeña escala que adopten los habitantes del planeta. La decisión de cortar un árbol, de aumentar el tamaño de un rebaño, de utilizar petróleo en lugar de gas natural o de comprar un automóvil grande o pequeño, son actos que, considerados acumulativamente, explican la necesidad del cambio mundial”. ¿En qué consiste, pues, verdaderamente este cambio?, ¿qué implica?, ¿a quién afecta?, ¿no deja entrever la necesidad de limitar la libertad humana en aras de la seguridad, de un supuesto bien común o de una supuesta amenaza planetaria?

De esta manera, se nos repite, el ideal de desarrollo sostenible debe abarcar todos los ámbitos que son característicos de la humanidad, incluyendo el psíquico y el moral, cubriendo esencialmente las necesidades de los más débiles (impidiendo que se reproduzcan, etc.) con prioridad preponderante, y con las “limitaciones propias de las impuestas por los propios recursos naturales, la tecnología, la organización social y la capacidad de respuesta de la biosfera”. Un desarrollo sostenible que implica “acelerar la mejora de la calidad de la vida humana” sobre el llamado nivel de vida; a dar preponderancia al “más ser” sobre el “más tener; a mejorar los instrumentos del análisis económico mediante una fina reorientación de los indicadores de la “economía de la naturaleza”; a integrar en los cálculos económicos y de mercado los valores biológicos, científicos y estéticos de la naturaleza, valores actualmente sin título de propiedad, sin precio concreto y por tanto no apreciables. Pero cabe preguntarse: ¿qué poder humano está capacitado para arbitrar sobre la psiquis o la moral humana, sobre todos los ámbitos que son característicos de la humanidad, so sospecha de totalitarismo? Releamos de nuevo todo este párrafo y nos daremos cuenta de que ¡Estamos hablando de “valores” en términos de mercado, de poner precio a lo humano! Bajo supuestos ideales “no clasistas” se introducen parámetros claramente materialistas que hacen referencia a un hombre reducido a pura animalidad y, por tanto, despojado de su dignidad. La “calidad de vida” y el “más ser” se imponen a la propia vida. ¿Y quién determina lo que es “más calidad de vida humana”

«Las dimensiones sociales de los cambios en el medio ambiente planetario» (*The Human Dimensions of Global Change*), coordinado por el Consejo Internacional de Ciencias Sociales (CICS), con la participación de la U N E S C O y la Universidad de las Naciones Unidas (UNU).

o “más ser hombre” en un mundo relativista en el que el adverbio de cantidad “más” indica la existencia de grados?, ¿qué se entiende por “prioridades de los más débiles” si están condenados a desaparecer o, en el fondo, tal prioridad implica precisamente eso: el “derecho” a que ellos mismos se eliminen mediante un férreo control de la natalidad? Y ¿todo supeditado a las “limitaciones propias de las impuestas por los propios recursos naturales, la tecnología, la organización social y la capacidad de respuesta de la biosfera”? La crisis del hombre se pone de manifiesto una vez más.

Desde la aparición de *Homo sapiens*, el nivel de desarrollo y civilización alcanzado ha mejorado el nivel de vida de sus poblaciones, sobre todo en el llamado mundo occidental, al garantizar el acceso a la sanidad y a la educación de sus habitantes. Sin embargo, muchos pueblos primitivos, en la búsqueda de este nivel de vida, adoptan costumbres occidentales que les desarraigan de sus tradiciones milenarias y les sume en la pobreza personal, social y ambiental. Y se prefiere mantenerlos en el atraso para evitarlo: “el desarrollo es un mal”, sin estudiar que una incorporación cultural de la noche a la mañana es imposible, que debe haber una transición, que se alcanzará al cabo de varias generaciones si va acompañada de la necesaria justicia social que facilite tan magno salto. Y esto no interesa en un mundo regido por una economía asfixiante. Es más fácil, y más “seguro”, predicar que el “crecimiento ilimitado” plantea problemas que pueden abocar en una crisis planetaria de “efectos desconocidos” que pudiere acabar con ese tipo de civilización, con ciertos recursos naturales y con una biosfera rica y variada al volverse el planeta inhóspito. Surgen nuevas ideas-fuerza: la sostenibilidad, la seguridad y la globalidad en aras de un Nuevo Orden Económico-Ecológico Mundial (Cumbre de la Tierra, Río de Janeiro, 1992). Pero nos estamos equivocando: La utopía de un planeta armónico y seguro no será alcanzada sin las suficientes dosis de verdadera humanidad, sin una visión antropológica que defienda al hombre como ser físico-psíquico-espiritual hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre con sus propias fuerzas nunca ha llegado a puerto feliz, pero si hay intereses bastardos de fondo la muerte y la desolación aparecerán (ya están, aunque solapadamente, en escena). “El futuro es incierto, pero esta incertidumbre se puede resolver a través de la creatividad humana”, comentó en cierta entrevista el nóbel Ilya Prigogine en el año 1993, “la invención del futuro es la invención más importante y difícil”. ¿Estamos inventando un futuro que armoniza el desarrollo de la humanidad con la naturaleza de forma solidaria entre todos los pueblos y culturas, sin hipotecar a las generaciones futuras y resolviendo los problemas ambientales sin provocar genocidios? ¿Es todo cuestión de creatividad humana?

VII. HACIA UN NUEVO PARADIGMA ECOLÓGICO DE CORTE VERDADERAMENTE HUMANO

Ya Pitágoras, en el siglo VI a.C. sentenciaba que quien siembra las semillas del asesinato y del dolor no puede cosechar gozo y amor. Desde antiguo sabemos que el verdadero problema ambiental es una crisis de humanidad. Una población saciada, como la del primer mundo, se puede dedicar a combatir la contaminación o las pérdidas de biodiversidad. Una población hambrienta o enferma sólo puede dedicarse a sobrevivir, ¿cómo pretendemos involucrarla en las políticas ambientalistas que pregona la ONU a través de sus múltiples reuniones y conferencias internacionales que, además, exigen el sacrificio de estos pobres pueblos?, ¿por qué no les ayudamos de verdad? Tratamos de cambiar conciencias y actitudes, anular tradiciones, pero seguimos sin reconocer que la “igualdad” que solicitamos para los avestruces o los ríos no la pedimos para nuestros verdaderos semejantes. Y nos sorprendemos de que los programas de educación ambiental y similares no dan el resultado apetecible: Un pueblo que vive en la miseria nunca entenderá que no debe practicar la agricultura itinerante, con las consecuentes pérdidas de superficie boscosa, o que no debe cazar tal o cual especie porque está en vías de extinción; nunca entenderá que se declaren sus riquísimas tierras “zonas reservadas como patrimonio natural de la humanidad” y que no puede explotarlas cuando a él se le está negando el derecho a formar parte de esa humanidad, el derecho a desarrollarse y el derecho a la vida. Sí, el principal problema es de carácter antropológico

Hoy día se habla mucho de promover una “conciencia planetaria” (*Carta de la Tierra*), e incluso de “derechos planetarios”, en homologación con la Declaración de los Derechos Humanos. Por ello, asistimos a la reestructuración de los diferentes campos del saber a fin de que pensemos globalmente, e incluso de forma panteísta, con la Tierra y con el Cosmos supeditando el hombre a la naturaleza, lo que traerá más dolor. Hablar de “conciencia planetaria” sólo tiene sentido si significa el despertar del hombre para la defensa de todo hombre sin discriminación de ningún tipo. Se trataría, entonces, en contra de lo que se está proponiendo, de implantar un nuevo paradigma ecológico más allá del concepto de desarrollo sostenible y con clara vocación antropológica, de defensa del hombre y de verdadero desarrollo humano. Hace falta que cada uno de nosotros nos preguntemos, en vez de ser espectadores pasivos de este drama: ¿qué imagen del mundo y de su futuro se está configurando?, ¿qué moral colectiva se está gestando?, y ¿cuál es la naturaleza de esta conciencia planetaria, de la que cada vez se habla más y cuya llegada se considera urgente? No podemos olvidar que de lo que respondamos depende la supervivencia del verdadero hombre. ¿Tiene

sentido el universo sin el hombre?, ¿de qué sirve la belleza si no hay quien la aprecie? ¿Tiene sentido un hombre que no es hombre?

Tenemos la responsabilidad de acercar el mundo en desarrollo y por desarrollar al mundo civilizado, no les podemos dejar en su burbuja temporal y negarles el derecho a la educación y a la salud creando reservas humanas como si nuestros semejantes, por su condición “exótica”, fuesen ejemplares de zoológico. No podemos controlar su fertilidad, como si fueran animales de granja, para evitar que crezcan y utilicen los riquísimos recursos naturales que hay en las regiones en las que viven desde la más remota antigüedad. No podemos arrebatarles sus tierras aprovechándonos de su analfabetismo y de la ausencia de unos papeles de propiedad debidamente registrados. Si la “nueva moral planetaria”, de la que tanto se habla, exige abandonar comportamientos “neolíticos” con toda su carga de agresividad y dominio, debe exigir abandonar, aún antes, los comportamientos “paleolíticos” que mantienen a ciertas tribus en el abandono y en la miseria más absoluta, por muy en “equilibrio” que vivan con su ambiente. Debemos exigir el respeto a todos los pueblos y a todas las culturas primando el desarrollo de todos sin distinciones, procurando erradicar la pobreza y la enfermedad que hoy asola a muchos de ellos, y el analfabetismo. Y esto significa desterrar para siempre las políticas de diezmación a las que se les somete: bien camufladas mediante la llamada “salud sexual y reproductiva” o los “derechos de las mujeres”, bien mediante el chantaje (aborto por alimentos), o bien mediante la esterilización directa y forzosa. Es difícil entender cómo se puede solidarizar el hombre de hoy con las generaciones futuras (conforme a la definición de “desarrollo sostenible”) si es incapaz de solidarizarse con la generación actual: Es lo que vemos en África, que se desangra en hambrunas, enfermedades y guerras sin que haya voluntad de paliar esta situación. O en América, donde determinados pueblos están siendo esterilizados de forma masiva sin su conocimiento ni consentimiento. Desgraciadamente, todo esto, que parece una terrible pesadilla, es muy real, fue propuesto como estrategia de actuación por H. Kissinger (premio nóbel de la paz) en 1974, cuando entregó al presidente Nixon el *National Security Study Memo 200* (NSSM 200), un extenso análisis de la situación demográfica mundial y de las soluciones para la estabilidad de los intereses de Estados Unidos en materia de recursos naturales, y como asunto prioritario para la seguridad nacional; El “Informe Kissinger”, como se llama a este documento, que ha permanecido como documento clasificado hasta 1989 y todavía es poco conocido, fue puesto en práctica inmediatamente, y asumido, a través de la ONU y sus agencias internacionales, por múltiples países y ONGs; establece como objetivo político de los Estados Unidos el cambiar los preceptos religiosos y culturales de los pueblos, y sobre todo erradicar la visión trascendente del hombre, por lo que podemos decir que no sólo está en plena vigencia

sino que en parte ha sido recogido en otros documentos globales, como la *Carta de la Tierra*, aunque camuflando soberbiamente sus intenciones e intereses por otros más altruistas como la “cuestión ecológica” y mediante la deconstrucción a que está sometido el lenguaje; de hecho las grandes conferencias internacionales de carácter planetario para la “reingeniería social” (como ellas mismas reconocen) son su consecuencia inmediata. Por otro lado, pero con la misma intención, se toleran al mismo tiempo inhumanas prácticas de culturas primitivas para preservar su idiosincrasia: castrar a niños para elaborar pócimas con sus penes en la creencia de que así se curará el SIDA; o casar niñas pequeñas con perros para alejar malos espíritus.

De acuerdo, hay que asumir la fragilidad del mundo para salvaguardarlo, pero sobre todo hay que dar nacimiento a una sociedad globalmente más humana y más plena que de verdad se identifique con la protección a los más débiles y con el respeto incondicional a toda persona humana (indistintamente de sus condiciones externas o internas), y, así, el respeto a toda la naturaleza caerá como fruta madura. Esto exige acabar con todo egoísmo social, individual y colectivo, y reconocer la dignidad de todo hombre, no sólo como ser de la especie *Homo sapiens*, una especie singular y única, sino como hijos de Dios hechos por Él a Su Imagen y Semejanza. Ya Darwin (1871) lo destacó en su obra *El origen del hombre*: “No puede abrigarse la menor duda acerca de la inmensidad que separa el espíritu del hombre más bajo del animal más elevado [...] con una inteligencia semejante a la de Dios”. La verdad del hombre es la pieza clave de los problemas ambientales, la del único ser dotado de entendimiento y voluntad, libre, realidad bio-psico-espiritual trascendente en busca de sentido, de un Absoluto, capaz de amar. La defensa de la naturaleza comienza por la defensa del hombre, de su realidad. Y en esa realidad han de respetarse escrupulosamente lo que el Papa Benedicto XVI ha llamado los “principios innegociables”: 1) el derecho a la vida de todo hombre desde su concepción a la muerte natural; 2) el derecho a nacer en una familia fruto del matrimonio hombre-mujer; y 3) el derecho de los padres a educar a sus hijos sin interferencias de ningún tipo, no por capricho sino porque forman parte de la propia esencia humana, y ningún poder terrestre puede subvertirlos porque están escritos en las propias leyes naturales desde el principio del universo (Encinas, 2007a). Sólo un planteamiento antropológico basado en la verdad del hombre puede ayudar a conseguir un nuevo comportamiento humano en el sentido de respeto, cuidado y cultivo frente a la explotación que sufre la Tierra, la vida y el propio hombre. Es el único “nuevo” paradigma ecológico, con él alcanzaríamos la verdadera humanización y se acabarían los problemas ambientales sin necesidad de legislar nada. Un planteamiento antropológico tan antiguo que se pierde en la “noche de los tiempos”, tan viejo como el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAWN, L.R (2003). *Plan B: Rescuing a Planet Under Stress and a Civilization in Trouble*, Norton, New York.
- CHESTERTON, G.K. (2007). *El hombre eterno*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- DARWIN, Ch. (1871). *The Descent of Man and Selection, in Relation to Sex*, John Murray, London.
- ENCINAS GUZMÁN, M. R. (2007a). “Hombre, familia y amor: una visión evolucionista”, *Cauriensia*, vol. 2, pp. 389-415, Universidad de Extremadura.
- (2007b). “Evolución humana, educación y familia”, *Carthaginensia*, 44, 331-358.
- FRANKL, V. (1999). *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Paidós, Barcelona.
- GIONO, J. (2000). *El hombre que plantaba árboles*. Ed. José J. de Olañeta, Mallorca.
- GOODALL, J., (1994). *A través de la ventana*. Salvat, Barcelona.
- GORE, A. (1992). *Earth on the Balance: Ecology and the Human Spirit*, Houghton Mifflin, Boston.
- LE PICHON (2000). *Las raíces del hombre. De la muerte al amor*, Sal Terrae, Santander.
- LERCH, P. (1966). *Estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona.
- LEY ÓRGANICA 2/2006 de 3 de mayo DE EDUCACIÓN. *Boletín Oficial de Estado (BOE) n° 106 de 4 de mayo de 2006*.
- LOMBORG, B. (2003). *El Ecologista Escéptico*, Espasa Calpe, Pozuelo de Alarcón, Madrid.
- LOVELOCK, J. (1993). *Las edades de Gaia*, Tusquets, Barcelona.
- MALLADA, L. (1890). *Los Males de la Patria y la futura revolución española. Consideraciones generales acerca de sus causas y efectos*. Tipografía de Manuel Ginés Hernández, Madrid.
- MALTHUS, T. R. (1798) *An Essay on the Principle of Population*. Ensayo sobre el principio de la población. Editorial Claridad. 1997
- MUNFORD, S.D.. *The Live and Death of NSSM 200: How the Destruction of Political Will Doomed a U.S. Population Policy*, <http://www.population-security.org/11CH3.html>
- REEVES, H. (1999). *Aves, maravillosas aves*. Península, Barcelona.
- RIDLEY, M. (2004). *Qué nos hace humanos*, Taurus (pensamiento), Madrid.

- SANAHUJA, J.C. (2003). *El Desarrollo Sustentable. Nueva Ética Internacional*, Vortice, Buenos Aires.
- SANDIN, M.; AGUDELO, G. & ALCALÁ J.G. (2003) *Evolución: un nuevo paradigma*. Instituto Invest. Evol. Humana, Madrid.
- SECRETARÍA INTERNACIONAL DE LA CARTA DE LA TIERRA, c/o Consejo de la Tierra, <http://www.earthcarter.org>
- SINGER, P. & CAVALIERI, P., coord. (1998). *El Proyecto Gran Simio: La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid.
- UNESCO. *Década de las Naciones Unidas de la Educación con miras al Desarrollo Sostenible*, [www.unesco](http://www.unesco.org)

ALGUNAS REFERENCIAS BÍBLICAS METÁLICAS DE LOS ESPIRITUALES ESPAÑOLES DE LOS SIGLOS DE ORO

FELIPE GÓMEZ SOLÍS
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Este trabajo analiza las referencias bíblicas metálicas en los espirituales y místicos españoles durante los siglos XVI y XVII (San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Fray Francisco de Osuna, Fray Luis de León, Fray Pedro Malón de Chaide, Fray Luis de Alarcón, San Juan de Ávila, Padre Luis de la Puente, Luisa de Carvajal) para describir las experiencias místicas. Para ello recurren a lugares comunes de la Biblia como las imágenes sobre los metales, el oro o la plata.

Palabras clave: Biblia; espiritualidad y mística española de los siglos de Oro; experiencia mística; metales; oro; plata; San Juan de la Cruz; Santa Teresa de Jesús; Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios; Fray Francisco de Osuna; Fray Luis de León; Fray Pedro Malón de Chaide; Fray Luis de Alarcón; San Juan de Ávila; Padre Luis de la Puente; Luisa de Carvajal.

ABSTRACT

This paper analyzes several cases of metallic semantic nature found in the Bible as well as in the Spanish mystic in the XVI and XVII Centuries (these refer to San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Fray Francisco de Osuna, Fray Luis de León, Fray Pedro Malón de Chaide, Fray Luis de Alarcón, San Juan de Ávila, Padre Luis de la Puente, Luisa de Carvajal) in order to describe their mystic experiences. In so doing, they make use of well-known places in the Bible such as the images about the metals: gold and silver.

Key words: Bible; Spanish Spirituality and Mysticism in the XVI and XVII Centuries; mystic experience; metals; gold; silver; San Juan de la Cruz; Santa Teresa de Jesús; Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios; Fray Francisco de Osuna; Fray Luis de León; Fray Pedro Malón de Chaide; Fray Luis de Alarcón; San Juan de Ávila; Padre Luis de la Puente; Luisa de Carvajal.

El presente trabajo analiza las referencias bíblicas del mundo de los metales de los espirituales españoles de los siglos de Oro¹. El mundo de los metales y el de las piedras preciosas constituye también uno de los lugares más comunes a los que acude el espiritual. Representa un grupo de imágenes que proporcionan una función valorativa del proceso místico desde la iniciación hasta la fase definitiva de la unión del alma con Dios. Son, además, empleadas por nuestra literatura hasta la saciedad –sobre todo en la poesía amatoria con valores metafóricos que se recogen en las obras lexicográficas, como después veremos–. Pero vayamos por partes. La mística española interpreta a menudo el itinerario espiritual como el descenso a una mina que en lo más hondo esconde un tesoro. Por tal motivo, profundizar en este camino equivale a cavar. He aquí algunas muestras extraídas de *Las fundaciones* y del *Cántico espiritual*:

1 Agradezco al profesor Ricardo Senabre sus correcciones y observaciones como director de la tesis doctoral *Índice de metáforas y de imágenes de la literatura espiritual española (Siglos XVI-XVII)*, de la que hemos recogido y actualizado algunos materiales. La nómina de obras con sus abreviaturas es la siguiente: 1. SAN JUAN DE LA CRUZ (carmelita, 1542-1591): *Cántico espiritual* (1584-1591) = *Cántico* (ed. de Cristóbal Cuevas García, *Cántico espiritual. Poesías*, Madrid, Alhambra, 1983). 2. SANTA TERESA DE JESÚS (carmelita, 1515-1582): *Obras Completas*, II, Madrid, BAC, 1954, ed. de Efrén de la Madre de Dios, como *Camino de perfección* (códice de Toledo) = *Camino, Moradas del castillo interior* = *Moradas*, *Libro de las Fundaciones* = *Las Fundaciones*, *Meditaciones sobre los Cantares* = *Meditaciones*. 3. FRAY JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS (carmelita, 1545-1615): *Peregrinación de Anastasio* (hacia 1613) = *Peregrinación* (ed. de Giovanni Maria Bertini, Barcelona, Juan Flors, 1966). 4. FRAY FRANCISCO DE OSUNA (franciscano, 1492-1540): *Tercer abecedario espiritual* (Toledo, 1527) = *Tercer abecedario* (en *Escritores místicos españoles*, I, ed. de la NBAE, 16, 1911). 5. FRAY LUIS DE LEÓN (agustino, 1527-1591): *Poesías* (ed. de Oreste Macrí, *La poesía de Fray Luis de León*, Salamanca, Anaya, 1970). 6. FRAY PEDRO MALÓN DE CHAIDE (agustino, 1530-1589): *La conversión de la Magdalena* (1588) = *La Magdalena* (ed. del P. Félix García, Madrid, Espasa-Calpe, 1957-1959, 3 vols., col. “Clásicos Castellanos”, núms. 104, 105 y 130). 7. FRAY LUIS DE ALARCÓN (agustino): *Camino del cielo. Y de la maldad y ceguedad del mundo* (1548) = *Camino del cielo* (ed. del P. Á. Custodio Vega, Barcelona, Juan Flors, 1959). 8. SAN JUAN DE ÁVILA (mística dominicana, 1500-1569): *Audi filia* (ed. póstuma de Toledo, 1574) = *Audi filia* (*Obras Completas*, Madrid, BAC, 1970, t. II, ed. crítica de Luis Sala Balust y Francisco Martín Hernández). 9. PADRE LUIS DE LA PUENTE (jesuita, 1554-1624): *Vida del V. P. Baltasar Álvarez* = *Vida del P. Baltasar* (en *Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente*, BAE, 111, 1958, ed. del P. Camilo María Abad; se incluyen también sus cartas y el *Sermón del P. Rodrigo Cabredo* = *Sermón del P. Rodrigo*). 10. LUISA DE CARVAJAL (adscrita a la mística jesuítica, 1566-1614): *Epistolario y poesías*, ed. de la BAE, 179, 1965); *Escritos autobiográficos* = *Escritos autobiográficos*: Barcelona, Juan Flors, 1966, col. “Espirituales españoles”.

Pues, créanme, que para adquirir este tesoro, no hay mejor camino que cavar y trabajar para sacarle de esta mina de la obediencia (cap. 5, 704).

Y assí ay mucho que ahondar en Christo; porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas benas de nuevas riquezas acá y allá (canción 37 “Y luego a las suvidas”, comentario al verso “Que están bien escondidas”, 312-313).

Este tesoro –Cristo para San Juan² o la unión del alma con Dios para Santa Teresa³– solo es posible, pues, si se continúa cavando. La noción del esfuerzo aparecerá años más tarde en *Peregrinación de Anastasio*. Jerónimo Gracián recupera, en efecto, esta imagen con mínimas variantes:

Porque luego el espíritu barrunta que, pues se detiene en aquel pensamiento, allí han de hallar gran tesoro y rica mina si perseverase cavando, y no se contenta con dar pocas azadonadas, sino que se está quedo repitiéndole muchas veces (diálogo 16, 233).

Obsérvese cómo junto a los términos “tesoro” y “mina”, el espiritual ha completado el desarrollo metafórico con las azadonadas persistentes.

Aparte de la consideración general del proceso místico como la excavación de una mina, los espirituales continúan y completan tal base con la presencia en las obras de determinados metales como el oro y la plata, que son los más utilizados, especialmente el primero. Con ellos, los escritores se sirven para narrar procesos místicos completos. Pero la valoración que los religiosos hacen está en función del recorrido espiritual que se relata. Así, ninguno puede describir por sí solo el proceso desde el periodo purificativo hasta el unitivo. Lo que importa es la conjunción de todos ellos teniendo en cuenta sus propiedades. Una muestra de lo que decimos se encuentra en el siguiente texto de *La conversión de la Magdalena*, donde se escalonan por orden de importancia cuatro metales el oro, la plata, el cobre y el hierro:

Siendo, pues, ya venida el alma del oro a la plata, y de la plata al cobre, esto es, del hervor del amor a la tibieza de la caridad, y de ésta al cobre del pecado, si no se vuelve luego a Dios y se descuida de la penitencia, viene a perder el sentimiento de los tocamientos divinos, y a estar sorda a todas sus palabras, como el

2 Tal equiparación ha sido formulada en la primera estrofa del poema. En efecto, el tesoro equivale al ‘Esposo’, que está dentro del campo del alma: “Como quiera, pues, que tu Esposo amado es el thesoro escondido en el campo de tu alma” (comentario al verso “¿Adónde te escondiste ...?”, 134).

3 Así lo explica la santa carmelitana: “Ésta es la unión que yo deseo y querría en todas, que no unos embebecimientos muy regalados que hay, a quien tienen puesto nombre de unión” (*Las fundaciones*, cap. 5, 704).

hierro, que es un metal sordo y muy terrestre, y el más bajo y de menos valor y estima de todos los que cría la tierra (t. I, II, cap. 11, 231).

Nótese cómo en la gradación el oro = ‘amor’ contrasta con los dos últimos metales de la escala –cobre e hierro–, que se asocian al pecado. También el hierro ocupará el último lugar en más de una ocasión; en esta muestra, la oposición se establece entre el hombre (metal) y los ángeles. *La conversión de la Magdalena* sirve de modelo una vez más:

Para alcanzar este fin dio Dios el cargo al amor, el cual, como gran artífice, poniendo las manos en la obra y mirando las criaturas que Dios había criado, vio entre ellas dos que eran las más nobles y excelentes. La una era espiritual del todo, y la otra metalada, que es el hombre (*id.*, I, cap. I, 53)⁴.

A esta valoración negativa del hierro, el agustino inserta la variante metafórica herrería = ‘mundo’:

Creía yo, mujer perdida, que en los tratos de la ciudad, en la trulla y herrería del mundo, allí estaba, y que por sola mi diligencia y cuidado toparía con él (t. II, III, cap. 39, 250).

Aquí, la equivalencia de la herrería y el mundo se basa en el sema ‘ruido’ presente en “los tratos de la ciudad, en la trulla” y en la herrería. Además, Covarrubias proporciona otra interpretación, también negativa, del herrero:

A Vulcano fingieron los poetas ser herrero de Júpiter y labrarle los rayos; y con ser de tan baxo oficio, y que andaría siempre tiznado, le dieron por muger a la hermosa Venus, a la qual cogió en adulterio con el dios Marte, presos de una sutil red⁵.

De esa interpretación se desprende cómo el herrero se asocia al amor profano a través de Venus y a la mujer perdida del fragmento de *La conversión de la Magdalena*.

En estos ejemplos que se han aducido de *La conversión de la Magdalena*, el autor se vale de textos y personajes bíblicos, como el relato de la visión

4 La idea la toma probablemente de las *Moradas*. En efecto, Santa Teresa se refiere al mismo asunto en la cuarta morada: “Y en ello mesmo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina” (cap. 2, 382).

5 S. COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Horta, 1943, 2 vols., ed. preparada por Martín de Riquer según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en 1674, *sub voce herrero*. Cf. también las eds. de Madrid, Castalia, 1995; Madrid, Turner, 1984; Madrid, Iberoamericana, Frankfurt am Main Vervuert, 2006 con CD; Barcelona, Alta Fulla, 2003.

de la estatua de Nabucodonosor⁶. Es posible que Malón de Chaide acudiera directamente a la fuente bíblica o hubiera leído una versión metafórica acuñada en el *Tercer abecedario espiritual* de Osuna. La utilización del fragmento es totalmente distinta en los dos espirituales. Así, la versión más tardía –la de Malón de Chaide, 1588– es propia de una obra ascético-mística o, el menos, está en función de un análisis sobre el alma –“Venida el alma del oro a la plata, y de la plata al cobre”–, mientras que la más primitiva –Osuna, 1527– se detiene en un estudio acerca de la historia de la Iglesia desde sus comienzos (oro), pasando por la etapa de los apóstoles (plata) y los mártires (cobre), hasta llegar a la época de la Contrarreforma (hierro):

La cabeza de oro fue el estado de la primitiva y nueva Iglesia, cuya santidad era perfectísima, así como el oro es perfecto metal. En los brazos y pechos de plata se da a entender el segundo estado, que fue después de los apóstoles, los cuales siendo muy puros y limpios sonaron por la predicación del Evangelio e abrazaron todo el mundo.

El tercero estado fue el de los mártires, figurado en el cobre, que es metal muy paciente que sufre muchos golpes.

El cuarto estado de hierro fueron los doctores que con gran fortaleza y ligereza persiguieron a los herejes (trat. XVII, cap. 7, 524).

Obsérvense, además, las valoraciones tan diferentes que los dos escritores poseen del cobre y el hierro. En el caso de Osuna, estas son positivas, mientras que en el de Malón son negativas. Como también, las del plomo, metal que igualmente se relaciona con el pecado (valor de procedencia bíblica):

Por esto dice Zacarías, “que vio por el aire volar un gran cántaro de arambre, y que le llevaban a Babilonia, e iba dentro un talento de plomo, y le dijo el ángel: “Esta es la maldad”. Quísoles dar a entender la cautividad de Babilonia y que por sus pecados los llevaban allá; y por el plomo que iba dentro, y es metal pesadísimo, les mostró la gran carga y peso de sus pecados (t. I, II, cap. 11, 223.)

La equiparación del plomo y el pecado se establece aquí por la noción de la ciudad de Babilonia, prototipo del mal por excelencia, y por la presencia del sema ‘pesado’ del término plomo⁷. Esta misma idea ha sido empleada por Santa

6 Dn 2, 31-45. La obra del agustino recuerda una y otra vez la procedencia, como en esta ocasión: “Tenía la estatua de Nabuco los pies de hierro mezclado con barro, y por cierto muy bien, porque cuando llega un pecador a este punto, ya todos sus deseos, sus pensamientos, sus tratos, todo cuanto hace, dice, piensa y halla, todo es tierra y polvo” (t. I, II, cap. 11, 231).

7 Con el término plomo se han originado fórmulas y expresiones de uso coloquial, que se han recogido en los repertorios lexicográficos. Véanse el *Diccionario de Autoridades, 1726-1739* (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid, Gredos, 1990, 3 vols.); *Diccionario de la Real Academia Española, DRAE* (Madrid, RAE, 2001, *Diccionario de la lengua española, DRAE*, vigésima segunda edición, Madrid, RAE, 2001, 2 vols.). Cf. esta edición en Internet en la web www.rae.es y la electrónica,

Teresa en *Camino de perfección* en un contexto místico. Así pues, la pesadez del plomo sirve para significar las dificultades del alma en su ascensión:

Ya sabéis que no hay peor ladrón para la perfección del alma que el amor de nosotras mismas... hay muchas cosas para quitar esta santa libertad de espíritu, con la cual podía volar a su Hacedor sin ir cargada de tierra y de plomo (cap. 10, 104-105).

En este caso, la pesadez del metal (sentido descendente) contrasta con las imágenes ornitológicas⁸ por la noción del vuelo (sentido ascendente) y con la imagen bélica de la cárcel⁹ (ausencia de libertad). Lo mismo sucede con estos versos de Luisa de Carvajal:

Y viéndola él afligida
y llena de desconsuelo,
la vuelve de plomo el cielo,
y su luz oscurecida,
y de metal todo el suelo
(núm. 37, 446).

O con este otro ejemplo de *Escritos autobiográficos*, donde se repite la misma idea:

Y volvióseme el cielo de plomo y la tierra de metal (213).

Los valores negativos del hierro y el plomo están, pues, en relación con los metales preciosos. Pero desgajados de estos, aportan cualidades positivas, como la imagen del hierro moldeado en las manos del herrero, que designa el alma purificada y apta para el vuelo espiritual. He aquí un pasaje de la *Vida del P. Baltasar Álvarez*:

Porque como conoció el caudal del sujeto, probábale y labrábale,... con diversas mortificaciones y penitencias, para darle ocasión de crecer más en las virtudes, poniéndose él con mucha humildad en sus manos, como el hierro que sale de la fragua está en las del herrero, para que le doblegase y labrase a su voluntad, hasta que se imprimiese en su corazón la forma de perfección evangélica (cap. 1, 26).

Anteriormente, FrayLuis de León ha puesto de relieve esta idea en la oda “¿Qué vale cuanto vee...?”, más concretamente en estos versos:

Madrid, 2003); *Diccionario de uso del español* de María Moliner, Madrid, Gredos, 2007 (también en CD-ROM, Madrid, Gredos, 1996). Cf. *sub voce* plomo. Además, W. BEINHAEUER, *El español coloquial*, Madrid, Gredos, 1978, prólogo de Dámaso Alonso. Cf. la ed. de 1991, 310 y 404.

8 F. GÓMEZ SOLÍS, “En torno a las imágenes ornitológicas de la literatura espiritual española. Implicaciones lingüísticas”, en *Alfinge*, 8 (1997), 127-139.

9 Sobre la cárcel en los espirituales españoles, véase, F. GÓMEZ SOLÍS, *Imágenes eróticas y bélicas de la literatura espiritual española (siglos XVI y XVII)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1990, Anejo número 6 del *Anuario de Estudios Filológicos*, 64-67.

El fuego –dice– enciende;
aguza el hierro crudo, rompe y llega
(núm. 12, 246).

Además de la presencia del hierro, purificado por el fuego¹⁰, aquel equivale la ‘fortaleza del espíritu’ por el sema ‘duro’. Osuna señala tal equivalencia:

Agora hay una manera de santidad que, allende de no hacer fruto en la Iglesia ni dar ejemplo de sí, junta el hierro de la fortaleza del espíritu y el barro de la flaqueza humana (*Tercer abecedario*, trat. XVII, cap. 7, 524).

Y se recoge en los *Escritos autobiográficos* de Luisa de Carvajal, como se muestra en el siguiente ejemplo:

Y los estorbos y trabajos me volvían más de hierro; porque creciendo la dificultad, a una crecía el ánimo (213).

La dureza del hierro está patente también en el acero. En el texto que sigue Malón de Chaide añade a montañas el adjetivo de discurso “de acero”:

¡Oh, fuerza!, ¡oh, poderío!
¡oh, valor verdadero
de tu brazo, que el bravo mar enfrena,
y quebrantas su brío,
no en montañas de acero,
sino en una menuda y floja arena
(*La Magdalena*, t. I, l. I, cap. 3, 107, traducción del salmo 103).

El ambiente marino y el contraste de la “menuda y floja arena” intensifican en ese caso la noción de la dureza.

Al igual que el hierro, otros metales como el bronce acarrear valoraciones positivas; así, aparece unido a la serpiente y se equipara a Cristo. La única muestra pertenece a *Peregrinación de Anastasio*:

No hay mejor remedio que mirar a la serpiente de metal, que es Cristo crucificado (diálogo 11, 159).

Esta imagen es bíblica y recuerda el relato de la serpiente de bronce (Nm 21, 8-9), que se recoge también en Jn 3, 14-15:

Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna.

10 Helmut Hatzfeld señala también la presencia de esta imagen en los místicos españoles (cf. “El estilo nacional en los símiles de los místicos españoles y franceses”, en *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1976, 153).

Pero dejemos tales metales y centrémonos en los preciosos, que son los más empleados, especialmente el oro y la plata. De este último las referencias son notablemente inferiores y su presencia se sitúa la mayoría de las veces fuera de la descripción del análisis místico. Tropezamos así con la plateada rueda = ‘sol’ de Fray Luis de León:

La Luna cómo mueve
la plateada rueda, y va en pos della
(oda “Cuando contempla el cielo”, núm. 8, 237).

La relación del sol con la rueda está muy extendida en la Antigüedad. J. E. Cirlot afirma que “una de las formas elementales del simbolismo de la rueda consiste en la interpretación del sol como rueda, y de las ruedas ornamentales como emblemas solares”¹¹. En esta equivalencia destacan los semas ‘forma circular’ y ‘movimiento’. Oreste Macrì se refiere a esta imagen¹² y María Isabel Martín Fernández realiza unas calas en el lenguaje retórico de la dramaturgia posromántica¹³.

Por otra parte, la cuerda de plata es para Malón de Chaide ‘la columna vertebral’ por el parecido con la cuerda y el color blanco:

Pasa adelante el predicador en su descripción de la vejez, y dice... Acuérdate de tu Dios mientras tienes fuerzas y vigor para servirle, antes que se rompa la cuerda de plata, esto es, antes que se encoja y enarque la espina que va por medio de las espaldas y la médula que está en su hueco; porque con la vejez se debilita y mengua y se encoge, y así andan los viejos encorvados. Llámala de plata, porque es blanca (*La Magdalena*, t.III, III. cap. 42, 25-26).

Como contrapunto, la imagen del platero que labra la plata para significar cómo Dios moldea los corazones, constituye un islote de introspección y análisis místico en *Camino del cielo*:

El platero, cuando está labrando una piedra o vaso de plata o de oro, considera que si para las mesas de los hombres se quieren tales vasos, de tan preciosos metales, y tan bien labrados, ¿cuáles no deben ser ellos, y todos los que hubieren de ser dignos de ser vasos escogidos de Dios, a donde se infunde el bálsamo del Espíritu Santo, para que después sean puestos en la mesa de Dios en aquel convite eterno? ¿Cuán preciosos metales de plata y oro deben ser sus corazones, para ser vasos divinos? (II, cap.17, 207).

11 J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1979. Cf. las eds. de 1985 y Barcelona, Siruela, 2004, 392.

12 O. MACRÌ, *La poesía de Fray Luis de León*, Salamanca, Anaya, 1970.

13 M. I. MARTÍN, *Lenguaje dramático y lenguaje retórico* (Echegaray, Cano, Sellés y Dicenta), Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, 144-145.

Además, la plata se transforma en San Juan de la Cruz en la ‘fe’. En la canción 12 “¡O christalina fuente...!” del *Cántico espiritual*, se ve este comentario del verso “Si en esos tus semblantes plateados”:

Porque esa misma substancia que agora creemos vestida y cubierta con plata de fee... De manera que la fee nos da y communica al mismo Dios, pero cubierto con plata de fee (182).

Y más definitivamente:

Es de saver que la fee es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña (*ib.*)

En fee, que por la plata es significada (canción 20 “A las aves ligeras”, anotación, 229).

Así pues, en la equiparación plata = ‘fe’ se resalta el sema ‘claridad’, que explica la expresión de uso coloquial “en plata”, ya desde el *Diccionario de Autoridades*¹⁴. La base plata = ‘fe’ del *Cántico* genera la metáfora de tipo adjetivo semblantes plateados = ‘proposiciones y artículos que propone la fe’ del mismo verso:

¡O, si en esos tus semblantes plateados —que son los artículos ya dichos...! (183).

Pero es el oro el metal precioso que los espirituales más utilizan, como ya quedó dicho. Los usos son, además, muy diversos. Se halla así la tópica metáfora oro = ‘cabellos rubios’, que se recoge también en el *Diccionario de Autoridades*¹⁵, muy del gusto de los dos agustinos Malón de Chaide y Fray Luis de León, referida a María Magdalena. Traigamos aquí dos muestras entre muchas posibles:

A los mortales su cabello de oro
(*La Magdalena*, t.II, III, cap. 30, 133, traducción del salmo 41)

Quién de dos claros ojos
y de un cabello de oro se enamora,
compra con mil enojos
una menguada hora,
un gozo breve que sin fin se llora
(oda núm. 12, 245)¹⁶.

14 “En plata. Modo adverb. que significa brevemente, sin rodeos ni ambages” (*sub voce plata*).

15 “Se toma muchas veces por el color rubio, especialmente hablando de las mugeres” (*sub voce oro*).

16 Y más concretamente en la oda dedicada a María Magdalena “Elisa, ya elpreciado”: “Cabello, que del oro escarnio hacía,/la nieve ha variado” (núm. 6, 230); o estos versos: “Lavaba larga en lloro/al que su torpe mal lavando estaba;/limpiaba con el oro,/que la cabeza ornaba,/a su limpieza, y paz a su paz daba” (232).

Tal equivalencia es común a la lírica de origen petrarquista y singularmente a poetas como Herrera.

Una variante de esta es la metáfora madeja de oro, que Malón de Chaide toma de un soneto de Fray Juan Antonio Camos. En efecto, cita el verso del poema “Magdalena, famosa pecadora”: “Con la madeja de oro desatada” (t.I, Laudos, 45). Pero, además, la imagen de la madeja de oro se incrusta dentro de un ambiente erótico, con reminiscencias del *Cantar de los Cantares*. He aquí una formulación:

Así dice en los Cantares: “Herido me habéis el corazón, Esposa mía, herido me le habéis con un volver de ojos vuestro. Enlazástesmele con la madeja de oro de vuestro cabello” (t.III, IV, cap. 58,135).

La hermosura del cabello rubio se desprende también del siguiente fragmento entresacado de los *Escritos autobiográficos* de Luisa de Carvajal, hebras de oro = ‘cabellos’:

Era en extremo hermosa; y decían que sus cabellos parecían finísimas hebras de oro (136).

Junto a la idea de la fugacidad de la hermosura representada por el oro = ‘cabello rubio’, se incorporan otras valores afines (también en Fray Luis de León y Malón de Chaide, sobre todo), como ‘riqueza material’. Del primero:

Que no le enturbia el pecho
de los soberbios grandes el estado,
ni del dorado techo
se admira, fabricado
del sabio Moro, en jaspes sustentado!
(oda “¡Qué descansada vida...!” , núm.1, 221)¹⁷.

El desprecio del oro = ‘riqueza’ es un elemento recurrente en la poética de Fray Luis de León. Francisco Salinas desconoce el oro:

Y, como se conoce,
en suerte y pensamiento se mejora;
el oro desconoce,
que el vulgo vil adora,
la belleza caduca engañadora
(oda “El aire se serena”, núm. 3, 225).

17 Sobre el dorado techo de Fray Luis de León, véase R. SENABRE, *Tres estudios sobre Fray Luis de León*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, 23 (cf. *Estudios sobre Fray Luis de León*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998); O. MACRÌ, *La poesía de Fray Luis de León*, o. c., 303, donde se ve el mismo tema en otros escritores, como Garcilaso.

Lo mismo sucede en las odas “Virtud, hija del cielo”, “Recoge ya en el seno” y sobre todo en “¡Qué descansada vida...!”¹⁸.

La presencia del oro con este valor es menos habitual en el segundo. Valga como ejemplo el siguiente fragmento, donde el oro aparece junto a otros elementos afines, como la seda, la perla, el diamante y el rubí:

¡Oh, pecadora loca, sin juicio! Que por sólo que aquel rico traía un vestido de púrpura le dan un garrotazo en el calabozo del infierno, ¿y vas tú a la presencia de tal juez, cargada de seda y oro, y con mucha de la perla y del diamante y del rubí a rogarle que perdone...? (t. I, II, cap.10, 189-190).

San Juan de la Cruz ofrece también varias menciones. Las dulces visitas son para él “más deseables sobre el oro y toda hermosura” (*Cántico*, canción 17 “Detente, cierço muerto”, anotación, 216) y los juicios divinos –siguiendo a David– “son más deseables y codiciados que el oro y que la preciosa piedra de grande estima” (*Cántico*, canción 36 “Gozémonos, Amado”, comentario al verso “Entremos más adentro en la espesura”, 309). Pero lo que importa –aparte de la tópica metáfora oro = ‘cabellos rubios’ y los valores afines como la riqueza o el placer sensual encontrado en el *Audi filia*¹⁹– es la presencia de este metal en la elaboración del análisis místico. Al simbolizar todo lo superior²⁰, el oro constituye la culminación del camino de perfección que se propone. Es, pues, la representación del alma unida a Dios. Empecemos por Santa Teresa. En efecto, el oro con este valor es habitual en las obras de la carmelita y añade la noción de los ‘quilates’ en las *Meditaciones sobre los Cantares*, como en el fragmento que sigue:

Paréceme a mí, que va Su Majestad esmaltando sobre este oro –que ya tiene aparejado con sus dones, y tocado para ver de qué quilates es el amor que le tiene– por mil maneras y modos que el alma que llega aquí podrá decir. Esta alma –que es el oro– estáse en este tiempo sin hacer más movimiento ni obrar más por sí, que estaría el mismo oro y la divina sabiduría contenta de verla así. Como hay tan pocas que con esta fuerza le amen, va asentando en este oro muchas piedras preciosas y esmaltes con mil labores (cap. 6, 625-626).

18 Concretamente en: “Del vulgo se descuesta/hollando sobre el oro; firme aspira/a lo alto de la cuesta;/ ni violencia de ira,/ni blando y dulce engaño le retira” (núm. 2, 224), “No cures si el perdido/error admira el oro y va sediento/en pos de un bien fingido” (núm. 11, 244) y “Que del oro y del cetro pone olvido” (núm. 1, 223).

19 “Copa de oro y ponzoña de dentro es el falso deleite” (cap. 5, 562).

20 Véase J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, o. c., 344. Véanse, además, las abundantes expresiones de uso coloquial que se recogen en el *Diccionario de uso del español*, o. c. (*sub voce oro*) y en *El español coloquial* de W. BEINHAEUER, o. c. (241 y 324). Por ejemplo, Fray Luis de León refiere la fórmula “Boca de oro” (S. Juan Crisóstomo) en la oda “¿Qué santo o qué gloriosa...?”: “¿O del que justamente/nombraron Boca de oro entre la gente?/Coluna ardiente en fuego,/el firme y gran Basilio al cielo toca”(núm. 19, 257).

Además del oro y la mención de los ‘quilates’ —que ha aparecido antes en la obra de Luis de Alarcón²¹—, el alma se convierte en un palacio de oro en *Camino de perfección* (“Pues hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro”, cap. 28, 212) o en una pieza de oro con una piedra preciosa de gran valor en *Moradas del castillo interior*: “Pues miremos ahora —como os he dicho en el capítulo pasado— que está este Señor, que es como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes”, sextas, cap. 9, 458.

Nociones semejantes son los tesoros de Osuna, que equivalen a los santos:

Dando a entender que los varones sanctos, que son arcas del tesoro de Dios, tanto deven ser más humildes cuanto Dios los pusiere en más alto estado (*Tercer abecedario*, trat. XIX, cap. 1, 536).

Una imagen similar a esta es el oro = ‘pies descalzos de los carmelitas’ de Luisa de Carvajal:

Y decíame un padre agustino, deudo nuestro, por qué no se los besaba también a él; y respondía yo que los pies de los descalzos eran de oro y los suyos no (*Escritos autobiográficos*, 132).

Otras nociones afines son los techos dorados del cielo de Malón de Chaide, que recuerdan el dorado techo de Fray Luis de León (oda “¡Qué descansada vida...!”):

¡Oh, bienaventurados
los que viven, Señor, allá en tu casa,
y en tus techos dorados,
a do jamás la gloria y bien se pasa!
(*La Magdalena*, t. I, I, cap. 1, 58, traducción del salmo 83).

O el vaso de oro, que representa los corazones justos (Osuna):

Esta sabiduría devota y muy dulce de que hablamos pone Dios en los corazones de los justos, que son vasos de oro con que Él bebe nuestros buenos deseos... porque así como el vaso de oro no se puede de ligero quebrar, así el corazón del justo no se divide sin gran necesidad en diversos negocios (*Tercer abecedario*, trat. I, cap. 2, 326).

Esta imagen se recoge después en la canción 4 “¡O bosques y espesuras...!” del *Cántico espiritual*:

21 En efecto, en *Camino del cielo* se halla el fragmento que sigue: “¿Y qué oro deben ser de tan finos quilates, que no desdigan, mas se afinen con el fuego de las tribulaciones de este mundo? (II, cap. 17, 207).

Con las cuales [flores] está ordenado aquel lugar, y hermoſeado, con un gracioso y subido esmalte en vaso de oro excelente (comentario al verso “De flores esmaltado”, 154).

En esta última formulación la imáginería metálica se entrecruza con la floral mediante las flores. En efecto, la identificación del oro y el alma que veíamos en Santa Teresa y en las otras nociones subyace también a otros escritores, como el P. Luis de la Puente. Una muestra muy clara es el fragmento que sigue de la *Vida del P. Baltasar Alvarez*:

¿Pues qué oro hay más precioso que un alma? (cap.47, 219).

O este otro caso del P. Rodrigo de Cabredo:

Y esté cubierta de láminas de oro, quiero decir, esté el alma en gracia y en amor de Dios (Sermón del P. Rodrigo, 251).

Pero la equivalencia oro = ‘alma’ contiene, además, varios ejes. Entre ellos²², se destacan el del amor y el de la luz-fuego. El primero genera la metáfora oro = ‘caridad’, encontrada en el *Tercer abecedario espiritual*²³:

Si tú quieres haver este gusto, allégate afectuosamente a los pies del Señor, humillándote a ejemplo de la Magdalena... no lo cubren con el oro de la caridad (trat. XII, cap. 7, 460).

Aquí, aparte de la noción de alto valor del oro y de la caridad en la mística, la equiparación oro = ‘caridad’ se intensifica por la presencia de la Magdalena. Como desarrollo, Osuna ofrece vara de oro = ‘tentación’ que pone de relieve las ideas del amor, el miedo y la lucha, como ha subrayado Aldo Ruffinato²⁴:

Ni gana ni recoge méritos, siendo agora el tiempo del merecer, ca no extiende Dios contra él la vara de oro, que es la preciosa tentación (trat. XX, cap. 1, 546).

La asociación oro-amor será elevada hasta lo más alto por San Juan de la Cruz. Del *Cántico espiritual*:

[Las virtudes] tienen su reclinatorio y recuesto de amor, que es el oro (canción 24 “Nuestro lecho florido”, comentario al verso “En púrpura tendido”, 252).

22 Como piedras de oro = ‘desprecios’: “Piedras de oro y muy preciosas son los desprecios para enriquecer a los que saben bien sufrirlos” (*Vida del P. Baltasar*, cap. 40, 190) o pozo de oro = ‘obediencia’: “La obediencia es perpetua cruz..., es un pozo de oro” (*id.*, cap. 5, 46).

23 Y que se recoge en *Escritos autobiográficos* (Luisa de Carvajal) con la misma fórmula gramatical: “Rellenando y descubriendo los primísimos lazos del encendido oro de vuestra inmensa caridad” (306).

24 Cf. A. RUFFINATTO, “Los códigos del eros y del miedo en San Juan de la Cruz”, *Dispositio*, vol. IV, núm. X, 1979, 1-25.

Se observa aquí la incrustación de la imaginería erótica por la noción recuesto de amor.

Por otra parte, el eje luz-fuego ofrece varias metáforas. La primera, oro = rayos divinos= ojos del *Cántico*:

Con que tienes cubierto el oro de los divinos rayos que son los ojos deseados (canción 12, comentario al verso “Sí en esos tus semblantes plateados”, 183).

En efecto, aparte de la valoración del oro como el metal máspreciado²⁵, está latente el color amarillo (oro-rayos) y, sobre todo, la asociación oro-sol por los rayos que desprenden luz. Nótese cómo Fray Luis de León ha utilizado también la variante carro de oro = ‘sol’, presente en otras culturas²⁶, como en la mitología griega (es el carro que condujo desdichadamente Faetonte)²⁷. En el apéndice IV “En el profundo del abismo estaba” se lee:

Más que la tierra queda tenebrosa,
cuando su claro rostro el sol ausenta
y a bañar lleva al mar su carro de oro
(283).

Del mismo modo, se halla la equivalencia oro = ‘virtud’ por el fuego. He aquí una formulación tardía de *Peregrinación de Anastasio*:

Porque (como dice San Agustín) así como el mismo fuego que refina y hace resplandecer el oro, oscurece con humo y destruye la paja, así son fuego las tribulaciones, que tuvieran oro de virtud, causarán perfección y vida ejemplar (prólogo, 29).

En ese ejemplo la relación oro-virtud se debe a la presencia de la metáfora fuego = ‘tribulaciones’, donde el término metafórico actúa sobre el oro y el metaforizado, sobre la virtud. Tal elaboración presenta también eco en el *Cántico espiritual* en más de una ocasión. En la canción 3 “Buscando mis amores” escribe:

Quales los embía Dios a los que quiere levantar a alta perfección, probándolos y esaminándolos como al oro en el fuego (comentario el verso “Ni temeré las fieras”, 150).

25 Esta idea se destaca una y otra vez por el santo, como en el comentario que sigue: “Los quales escudos son aquí las virtudes y dones del alma... Y dize que son de oro para denotar el valor grande de las virtudes” (canción 24, verso “De mil escudos de oro coronado”, 253).

26 Sobre la metáfora oro = ‘sol’, cf. Á. L. CILVETI, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, 66; J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, o. c., 344.

27 Cf. C. FALCÓN et al., *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 2 vols., 248.

Y más adelante vuelve a insistir en la idea de la purificación por el fuego:

En la qual más fácilmente se consumen estos ganados de imperfecciones del alma, que el orín y moho de los metales en el fuego (canción 26 “En la interior bodega”, comentario al verso “Y el ganado perdí que antes seguía”, 267).

También, otros espirituales han usado de ella, como Luis de Alarcón. En el texto que sigue de *Camino del cielo* aparecen el oro y el fuego de las tribulaciones:

¿Y qué oro deben ser de tan finos quilates, que no desdigan, mas se afinen con el fuego de las tribulaciones de este mundo? (II, cap. 17, 207).

En definitiva, el mundo de los metales presenta una función valorativa del proceso místico. En todas estas imágenes está patente, como regla general, la noción ‘valor’ (San Juan de la Cruz ha hecho una exposición en el *Cántico espiritual*: “Y dize que son de oro para denotar el valor grande de las virtudes”, canción 24, comentario al verso “De mil escudos de oro coronado”, 253) y una serie de relaciones entre sí.

La idea del esfuerzo, como característica de la lucha que ha de acometer el espiritual en la empresa (existe, por consiguiente, un paralelismo con las imágenes marítimas y bélicas), se refleja en la imagen de la mina que contiene un tesoro, el cual solo es accesible a base de tesón. La metáfora verbal cavar intensifica aún más esa lucha. Es utilizada, sobre todo, por los grandes místicos (San Juan de la Cruz y Santa Teresa) y Jerónimo Gracián.

El recurso de los metales se encuadra dentro del análisis del proceso. Ninguno, aisladamente, narra por sí mismo el camino espiritual desde el periodo purificativo hasta el unitivo. Se necesita, pues, la conjunción de todos ellos. La escala de los metales ha permitido establecer una oposición oro-plata/hierro-cobre-plomo; así, frente a los valores positivos del primer miembro, contrastan las valoraciones negativas del segundo. Pero esta norma general ofrece también excepciones: el hierro puede aportar connotaciones positivas por la asociación con el fuego (imagen del hierro moldeado en las manos del herrero) y por el sema ‘dureza’ (hierro = ‘fortaleza del espíritu’); lo mismo sucede con el plomo (véase la equivalencia plomada y el Evangelio). Valores negativos se hallan, además, en los metales del primer miembro de la oposición; por ejemplo, el oro es la representación de la riqueza material (Fray Luis de León y Malón de Chaide) y de la sensualidad (el beato Juan de Ávila). La oposición se define también en términos cuantitativos. Las referencias a los metales preciosos son más abundantes que en los otros metales. Dentro de los preciosos, el oro predomina sobre la plata (este último casi siempre fuera del proceso, a excepción de la imagen del platero, usada por San Juan de la Cruz y Luis de Alarcón). El

oro es, pues, el metal por excelencia de la mística española. Los usos que ofrece son variados. Frente a la tópica metáfora oro = ‘cabellos rubios’ (Fray Luis de León y Malón de Chaide) y las variantes madeja de oro y hebras de oro, que engarzan con el tema de la rosa (*carpe diem*), constituye la culminación del camino de la perfección y equivale al alma unida a Dios. Este valor es habitual en la obra de Santa Teresa (se añaden las imágenes palacio de oro y pieza de oro) y genera variantes, como tesoros = ‘santos’ o vaso de oro = ‘justos’, (Osuna), oro = ‘pies descalzos’ (Carvajal) o techos dorados ‘cielo’ (Malón de Chaide). En todas estas imágenes está latente el proceso de conversión “a lo divino” de formas y temas profanos, que comienza con el *Garcilaso a lo divino*, de Sebastián de Córdoba, y que es frecuente en San Juan de la Cruz. En tal sentido afirma Bruce W. Wardropper: “Las parodias a lo divino, tampoco son producto de entendimientos infantiles, sino de vuelos atrevidos del intelecto humano y de una familiaridad asombrosa con palabras y significados”²⁸. Aparte de la base oro = ‘alma’, la equivalencia desarrolla dos ejes. El primero, el amor, origina la equiparación del oro y la caridad (Osuna), que será elevada hasta lo más alto por San Juan de la Cruz; el segundo, luz-fuego, presenta las fórmulas metafóricas oro = rayos = ‘ojos’ (San Juan de la Cruz), oro = ‘virtud’, común a varios autores y oro = ‘sabiduría’ (Santa Teresa).

28 Bruce W. WARDROPPER, *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro*, Salamanca, Anaya, 1967, 134.

LAS IMÁGENES ZOOLOGICAS Y VEGETALES EN EL TRATADO DE LA ORACIÓN DE S. PEDRO DE ALCÁNTARA

RAQUEL E. LÓPEZ RUANO
Universidad de Huelva

RESUMEN

En este artículo se recogen y analizan las imágenes zoológicas y vegetales que aparecen en *El Tratado de la Oración y meditación* de san Pedro de Alcántara. Se trata de una serie de palabras y conceptos relacionados semánticamente que adquieren valor simbólico y se convierten en “lugares comunes” porque se repiten en los escritos de los místicos y espirituales españoles de los siglos de Oro.

Palabras clave: Literatura mística, lenguaje místico, lenguaje afectivo, san Pedro de Alcántara, tópicos, espiritualidad, metáforas.

ABSTRACT

The zoological and plant images that appear in *The treatise on prayer and meditaion*, by San Pedro de Alcántara, will be collected and analyzed in this article. These are a series of semantically related words and concepts that acquire symbolic value and become “literary topics” since they are repeated in the writings of the mystic and spiritual writers of the Spanish Golden century.

Key words: mystical Literature, mystical language, emotional language, San Pedro de Alcántara, literary topics, spirituality, metaphors.

Con este trabajo¹ se pretende contribuir al estudio del léxico místico del campo semántico de las imágenes zoológicas y vegetales que aparecen en *El Tratado de la Oración y meditación de san Pedro de Alcántara*.

La experiencia mística² es un proceso que consiste en que el alma se despoja de todo lo material, incluso del apego³, para irse acercando mediante una búsqueda a Dios, que es el Amado, “que entienda el alma cuán vacía la quiere Dios de todas las cosas para que sea altar digno donde esté su Magestad”⁴.

Esta experiencia tan difícil de referir (“y no le parezca al que esto leyere que en lo dicho nos alargamos en palabras, porque, de verdad, si se hubiese de explicar lo que pasa por el alma que a este dichoso estado llega, todas palabras y tiempo faltaría y se quedaría lo más por declarar...”⁵) se muestra, pues, con un vocabulario propio de la unión amorosa: “En la pugna por expresar lo inexpressable, los místicos se valen de símbolos, alegorías, metáforas y comparaciones, aplican al amor de Dios el lenguaje más ardiente del amor humano, y acuden a sublimes contrasentidos: «entender no entendiendo», «glorioso desatino», «divinal locura», «rayo de tiniebla»”⁶ He aquí un ejemplo de Juan de la Cruz: “Matando, muerte en vida la has trocado”⁷.

En la literatura mística predomina el lenguaje afectivo o emotivo, el que Bühler denominó expresivo al establecer las funciones lingüísticas⁸, ya que la finalidad de esta literatura es expresar estados de ánimo, tanto de júbilo como

1 Este texto, revisado y adaptado, está extraído de uno de los apartados del capítulo VIII de la Tesis doctoral Edición crítica de *El Tratado de la Oración y meditación de san Pedro de Alcántara*, que obtuvo la calificación de sobresaliente cum laude por unanimidad y se defendió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura el día 17 de diciembre de 2009, bajo la dirección de los doctores D. Antonio Salvador Plans, catedrático de la Universidad de Extremadura y D. Francisco Javier Grande Quejigo, profesor titular de la Universidad de Extremadura, a quienes siempre agradeceré sus valiosas enseñanzas.

2 V. las obras de los siguientes autores: Á. L. CILVETI, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974; H. HATZFELD, “El estilo nacional en los símiles de los místicos españoles y franceses”, en ID., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 19763, c. III, 122-168; R. RICARD, “La mística española y la tradición cristiana”, en ID., *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, Gredos, 1964, 9-21; P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española*, Madrid, Editorial Rialp, 1961.

3 “En los tres libros de *La subida* señala con todo rigor de qué modo el espiritual, como él dice, deberá desasirse de todo lo terreno y aun de lo espiritual para llegar a la unión”. J. M. BLECUA, *San Juan de la Cruz. Poesías completas y otras páginas*, Zaragoza, Clásicos Ebro, 1951, 10.

4 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, en *Obras Completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 1994, 270.

5 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, en “Obras Completas”, o. c., 705.

6 R. LAPESA, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 19854, 316.

7 SAN JUAN DE LA CRUZ, “Prólogo” de *Llama de amor viva*, en “Obras Completas”, o. c., 906.

8 Bühler habla de tres conceptos importantes en comunicación: expresión, apelación y representación. V. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1979, 48-49.

de tristeza, según el momento del “itinerario espiritual”, proceso amoroso por antonomasia, expresión de lo sentimental.

En palabras de Méndez Bejarano “El estilo de los místicos españoles es todo él una pura metáfora”⁹. Sainz Rodríguez ha destacado lo mismo: “El lenguaje de los místicos va caminando de metáfora en metáfora”¹⁰.

Si adaptamos al lenguaje místico el planteamiento que E. Coseriu hace del lenguaje como «institución», entenderemos la sistematización metafórica de las experiencias personales individuales: “(El lenguaje) «institución social», en el sentido de que existe, no esporádica e incidentalmente, sino sistemáticamente, y de que cada acto lingüístico, aunque «inérito», se realiza sobre un modelo anterior, generalmente producido en la misma comunidad, y sirve a su vez como modelo para actos lingüísticos ulteriores, asegurándose de esta manera la continuidad diacrónica del sistema (lengua), es decir, del conjunto de tradiciones que se manifiestan como actos lingüísticos comunes (más o menos idénticos) en una comunidad”¹¹.

En el lenguaje místico hay una serie de lo que Coseriu llama elementos “comunes” (más o menos semejantes) comprobables en actos lingüísticos de varios místicos o autores espirituales porque “«el producto» (la lengua) es actividad repetida o repetible (aunque nunca de manera perfectamente idéntica)”¹².

“La re-creación no es sino una forma particular de creación”¹³. O como sostiene Carlos Bousoño, “todas las épocas tienen como elemento central el sentimiento individualista en ciertas dosis”¹⁴. O esta otra muestra: “Comprobamos los hechos de creación cuando ya se han constituido en «lengua» (actividad repetida), es decir, cuando ya se han aceptado como modelos por más de un individuo, cuando la creación se ha hecho en cierta medida «convención»”¹⁵.

Que en el lenguaje místico o lenguaje de la literatura espiritual hay tópicos es evidente. Tanto los tradicionalmente llamados místicos “mayores” como los “menores” usan un lenguaje común, plagado de tópicos que se insertan en una sólida tradición occidental (Mundo clásico, Padres de la Iglesia, textos bíblicos,

9 M. MÉNDEZ BEJARANO, Cap.XIV “El siglo de Oro”, § V “El misticismo y los místicos” en Historia de la Filosofía en España hasta el s. XX (1927), Oviedo, Biblioteca de Filosofía en español, 2000, 187.

10 P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española*, Madrid, Editorial Rialp, 1961, 302.

11 E. COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, 69.

12 *Ib.*, 74.

13 *Ib.*, 75.

14 C. BOUSOÑO, *Épocas literarias y evolución*, Madrid, Gredos, 1981, 459.

15 E. COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, 75.

literatura medieval, renacentista y barroca) y que constituyen el medio para expresar la inefabilidad mística, como señala Gómez Solís¹⁶.

Gómez Solís aplica su tesis sobre el lenguaje místico a muchas obras espirituales españolas y clasifica las imágenes que encuentra en siete campos semánticos. En este trabajo se seguirá la clasificación establecida por Gómez Solís para analizar las imágenes zoológicas y vegetales que aparecen en *El Tratado*¹⁷, obra que se adapta perfectamente a los cánones de la literatura espiritual de su época.

Gómez Solís relaciona este grupo de imágenes con la oposición campo /ciudad (recordemos el tópico horaciano del “Beatus ille” y el de “uanitas, uanitatis” del Eclesiastés) que se recrea con fuerza en muchas obras del Renacimiento. Añade este autor que el símbolo de la *ciudad* adquiere connotaciones positivas desde la obra de San Agustín, que tiene precisamente este título: *Ciudad de Dios*. Dos son los significados que recoge Gómez Solís para el término metafórico *ciudad*: alma y cielo. En el *Tratado de la Oración y Meditación* los tres ejemplos que encontramos tienen claramente el valor de cielo, de *ciudad* celestial: “en aquella soberana ciudad...” (v.C4), “Triunphador en la ciudad soberana:” (v.H3) (El Triunfador es Jesucristo tras su pasión y muerte), “caminar a aquella ciudad, y poblar aquellas desiertas...” (v.H3). Nada que ver con la imagen del infierno, una “ciudad espãtable y tenebrosa que toda arde en viuas llamas” (v.C11).

Para las imágenes zoológicas también hay una doble tradición: clásica y bíblica. Ambas asume fray Luis de Granada, uno de los autores que más minuciosamente emplea estas imágenes. Destaca Gómez Solís el libro de Aristóteles *Historia de los animales* y el de Claudio Eliano, *La historia de los Animales* (de 17 tomos, un autor estoico del s. I.) Este último ejerce gran influencia en la obra de Fray Luis de Granada.

Por tanto, dada la proximidad que el *Tratado de la Oración y Meditación* de S. Pedro de Alcántara tiene con un libro del mismo título de fray Luis de Granada, estamos ante una fuente muy importante para nuestra obra. *La Biblia* es, una vez más, fuente recurrente.

16 F. GÓMEZ SOLÍS, *Índice de metáforas y de imágenes de la literatura espiritual española (Siglos XVI-XVII)*, tesis doctoral de la UEX, Cáceres, Facultad de Filosofía y Letras, 1988. Gómez Solís habla de “La originalidad y las posibles fuentes en la elaboración de las imágenes de la mística española del siglo de Oro” (Introducción, pp. 3-20). V. también *Imágenes eróticas y bélicas de la literatura espiritual española (siglos XVI-XVII)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1990, 14.

17 El *Tratado* será la abreviatura de la obra de san Pedro de Alcántara, *El Tratado de la Oración y meditación*. Para este trabajo se ha manejado la edición de Medina del Campo de 1587 (editor: Francisco del Canto).

Los animales pueden ser naturales o fabulosos¹⁸. Los místicos recurren, sobre todo, a los primeros.

Entre los animales fabulosos encontramos las siguientes referencias:

– El *dragón*: dice Gómez Solís que, dentro del proceso místico, representa al diablo: “Es la imagen por excelencia del diablo, que perturba el recorrido del alma...”¹⁹. Con este valor aparece ya en *La Biblia* y en místicos como fray Luis de Granada o S. Juan de Ávila. También en S. Pedro de Alcántara: “alli la lengua murmuradora y blasfema, sera amargada con hiel de dragones” (r.C12). (Este valor simbólico negativo de *dragón* procede de *La Biblia*).

– El *basilisco* tenía la propiedad en el mundo grecolatino de ‘matar con la vista’. Actualmente mantiene el significado coloquial de estar airado, enfurecido (hecho un basilisco). En el *Tratado de la Oración y Meditación* se encuentra el siguiente empleo de la imagen de *basilisco*: “a la postre muerde como culebra y derrama su ponçoña como basilisco” (r.C4). Se refiere al deleite sensual al que compara con el efecto del vino. La degradación de los efectos del deleite se intensifica con la expresión “derrama su ponçoña como basilisco”.

Los animales naturales:

– La *serpiente* (y derivados como la *culebra*, el *áspid*, la *víbora* o la *lagartija*) representa los peligros y tentaciones en los primeros peldaños del ascenso espiritual. La *serpiente* es ‘principio del mal inherente a todo lo terreno’. “No son abundantes, ya que le interesa analizar las fases superiores del proceso”²⁰, pues “mas vale el fin de la oracion, que el principio” (r.K10).

He aquí otra formulación: “lleuar consigo ojos de paloma senzilla, y no de serpiente maliciosa” (r.M4). Indica claramente cuál ha de ser el modo y talante de afrontar el sacrificio de la oración para los que quieran acercarse a Dios.

En otro ejemplo, que ya hemos citado, el término *culebra* aparece relacionado con el de *basilisco* y ambos tienen una fuerte carga negativa, de ‘cosas mundanas’, como indica muy acertadamente Gómez Solís: “muerde como culebra y derrama su ponçoña como basilisco” (r.C4).

– Las *fieras* y semejantes: *fiera* es el término genérico y *león* el específico para significar tentación, la misma idea que ofrecía el campo semántico de los reptiles. Es también el símbolo del pecado y de las bajas pasiones: “Por un deleite de bestias...” (r.B6).

18 F. GÓMEZ SOLÍS, “Animales fabulosos y algunos naturales de los espirituales españoles”, en *Actas de III Simposio de la Asociación Andaluza de Semiótica*, Granada, 1990, en microfichas.

19 F. GÓMEZ SOLÍS, “Índice”, o. c. 158.

20 *Ib.*, 169.

“Porque el juez visto que no podia aplacar la furia de aquellas infernales fieras...” (v.F5). Con “Infernales fieras” se define la ira de la muchedumbre enardecida contra Jesús, justo antes de iniciarse el proceso de su Pasión.

“el tiẽpo de la niñez, que mas es vida de bestias que de hombres...” (v.B8). Aquí tiene el significado puntual de etapa irracional, sin razón ni cordura.

En el siguiente pasaje se establece una comparación entre la disciplina que exige el ejercicio de la meditación (para apartarse de las tentaciones y bajas inclinaciones del hombre) y la disciplina necesaria para domar a las *bestias*:

“De manera que assi como solemos dezir al que va sobre vna bestia maliciosa ñ lleue la rienda tiessa, conuiene saber, ni muy apretada, ni muy floxa: porque ni buelua atras ni camine con peligro, assi deuemos procurar, que vaya nuestra atenciõ moderada, y no forçada, con cuydado y no con fatiga cõgoxosa. Mas particularmente cõuiene auisar que al principio de la meditacion no fatiguemos la cabeça con demasiada atencion...” (r.K3).

Palabras como *rienda*, *cabestro* o *espuela* expresan dominio del animal (en este caso del que se dedica a la oración, según la comparación que se hace).

“Sacar de harona a su mala bestia” (r.L4). Con el significado de deleite carnal.

Hay determinados animales, como *lobos* y *perros* que representan a los seres humanos cegados por la ira y la violencia. Como prueba de estas connotaciones encontramos las dos metáforas que vienen a continuación:

“toda aquella manada de lobos hambrientos con aquel manso cordero” (v.E12),
 “boluieronse contra el como perros rauiosos” (v.F2).

En ambos casos, se habla de la crueldad de los hombres contra Jesús en el proceso de su pasión y muerte.

– Imágenes ornitológicas, las *aves*. Dice Gómez Solís que “se centran en la ascensión del alma”²¹ por su capacidad para volar (elevarse): “(esto es la consolacion sensible de la deuocion) que pueden ya con el espiritu bolar a lo alto, y estan mas seguros del peligro” (v.H1).

Pueden aparecer los términos genéricos *ave* o *pájaro*. Encontramos una mención del término ave en el *Tratado de la Oración y Meditación*: “Pues vistes los lirios del campo y guisas de comer a las auecillas, y mantienes los gusanos” (v.I7). El Amado, como en *El Cántico espiritual* de S. Juan de la Cruz, es el Creador de todo el universo y de las criaturas que lo pueblan, por pequeñas y

21 *Ib.*, 195. Cf. también de este autor su artículo “En torno a las imágenes ornitológicas de la literatura espiritual española. Implicaciones lingüísticas y estilísticas”, en *Alfinge*, 8 (1997), 127-140.

humildes que sean, como las que aparecen en esta enumeración. Además, el diminutivo de auec-illas aporta un matiz de mayor afectividad.

En la siguiente cita aparece la palabra *ala* como término metonímico que alude al ave a través de uno de sus atributos más representativos: “de manera que nunca el anima ha de estar tan regalada y fauorecida de Dios que no buelua los ojos hazia dentro, y mire su vileza, y encoja sus alas, y se humille delante tan grande Magestad” (v.NI). Aquí el alma (que es el ave) encoge las *alas* (doblega su voluntad) porque quiere quedarse amorosamente en Dios.

La *paloma* es un ave con gran carisma y de mucha carga simbólica. Ave con carácter amoroso (tal y como aparecía en las tradiciones bíblica y clásica). Junto con la *tórtola*, designa a los bien casados. También representa a la enamorada o el concepto de amor filial, de ternura amorosa. Veamos unos cuantos ejemplos:

“¿Para q̃ veniste aqui paloma mia querida mia, y madre mia?” (r.F12). En este caso representa el amor filial entre Cristo (en su Pasión) y su madre.

Paloma arrastra otras metáforas como nido con connotaciones eróticas, como puede observarse en la siguiente expresión: “nido de las palomas senzillas, y lecho florido de la esposa de Salomon!” (r.G8). *Palomas senzillas* equivale a los esposos bien avenidos.

En el pasaje que viene a continuación, el término *paloma* funciona como adjetivo de discurso y está en un contexto muy positivo, al lado de una serie paralelística formada por pares de adjetivos valorativos referidos al sustantivo “ojos”. En resumidas cuentas, “ojos de paloma” quiere decir que es una mirada que muestra un amor casto y puro: “ojos de paloma, senzillos, ojos castos y vergonçosos, ojos humildes y amorosos, ojos deuotos y llorosos, ojos atentos y discretos...” (r.I8).

Ya conocemos, por tanto, el significado del sintagma “ojos de paloma”, que se repite en las palabras que vienen a continuación: “hermosa eres tus ojos son de paloma” (v.I2), “lleuar consigo ojos de paloma senzilla, y no de serpiente maliciosa” (r.M4). La antítesis y los epítetos subrayan e intensifican el significado de la expresión “ojos de paloma senzilla”. (En este caso el adjetivo ‘senzilla’ tiene valor de sinécdoque, ya que califica al todo *paloma*). Veamos el pasaje completo: “Y por tanto el que quiere entrar en este santuario de las obras divinas ha de entrar con mucha humildad y reverencia y llevar consigo ojos de paloma senzilla y no de serpiente maliciosa...” (r.M4).

- El mundo de los *insectos*. Adquieren valor simbólico tanto los insectos como sus actividades. Así, la *abeja* representa el amor al prójimo; el *panal de miel*, a los bienaventurados y el *corcho*, a la celda: “para traer el anima recogida, ocupandose dentro de si misma (como aueja dentro de su corcho) en labrar su

panal de miel” (v.H10). En este caso, para explicar el recogimiento del alma se recurre a la comparación con la labor de la *abeja*.

Por el contrario, la *mosca* es un insecto hostil, que contiene una fuerte carga negativa. Con esa connotación aparece en este ejemplo tomado del *Tratado de la Oración y Meditación*: “Si quieres oxear de tu anima las moscas miportunas²² de los vanos pensamientos...” (r.A11).

Un significado parecido tiene el término *mosquitos*: “los cuidados demasiados: los cuales son aquellos mosquitos de Egipto, que inquietan al anima, y no la dexan dormir este sueño espiritual, que se duerme en la oracion” (v.L9). Los *mosquitos* son las preocupaciones que impiden la relajación o concentración para orar. Es una imagen bíblica, una de las plagas de Egipto que aparece en el *Éxodo*.

El *gusano* representa un estado inferior. En el ejemplo que veíamos al hablar de *aves*, aparecen *lirios* y *gusanos* junto a *avecillas* para representar a las criaturas más humildes y sencillas, creadas y protegidas por Dios. Recordémoslo: “Pues vistes los lirios del campo y guisas de comer a las auccillas, y mantienes los gusanos” (v.I7).

Analicemos ahora casos en los que aparece la palabra *gusano* con otros valores: “Piensa que eres vn Lazaro de quatro dias muerto, y vn cuerpo hediondo y abominable, lleno de gusanos...” (v.B7). La palabra *gusano* en esta ocasión pone de relieve las miserias de la condición física del hombre. El autor las recuerda para que el hombre tome conciencia de su condición de mortal y aplaque, así, su orgullo y soberbia.

Y en la siguiente cita, que habla del infierno (con una alusión al río Cocito), aparece la expresión: “gusano inmortal”, con la aposición “hedor intolerable”. Se le atribuye a este lugar una cualidad escatológica de descomposición inherente a la condición humana, elevada a la categoría de pena del infierno, por tanto inmortal: “porq̃ como dize sant Gregorio) alli aura frio que no se pueda sufrir, fuego q̃ no se puede apagar, gusano inmortal, hedor intolerable...” (v.C12).

– El *cordero* representa a Jesucristo²³. Con este valor aparece en los siguientes ejemplos, todos ellos de la pasión de Jesucristo para resaltar su inocencia y su falta de soberbia o de ira contra sus enemigos: “vender este mansissimo cordero?” (v.E5), “Por aq̃lla hora fue entregado aquel innocētissimo cordero...” (r.E12), “Como Pilato viesse que no bastauan las justicias que se auian hecho en aquel sāctissimo Cordero...” (v.F9).

²² [Sic], en el texto original aparece esta metátesis.

²³ F. GÓMEZ SOLÍS, “Índice”, o. c., 222.

En los siguientes ejemplos contrasta el pecado de la ira y de la furia (representados por la imagen de “lobos hambrientos”) con la inocencia y la virtud (representadas por el símbolo cristológico del “manso o inocente Cordero”): “toda aquella manada de lobos hambrientos con aquel manso Cordero” (v.E12), “se dexa dessollar aquel innocētissimo cordero” (r.G1).

Relacionados con el campo semántico del *cordero* están los términos: *oveja*, *pastor*, *pasto*, siendo El Pastor El Salvador; las ovejas, las ánimas y el *pasto*, el “alimento del camino espiritual”. En este último caso, *pasto* se identifica con la *Meditación en Tercer abecedario espiritual*²⁴: “cuyo pasto es la meditaciō” (r.B2), “dar a su animal vn abundante pasto” (r.N2). O esta otra muestra: “y yuan se le los ojos tras aquella oueja ñ se le auia perdido.” (r.F5) Aquí se parte de la metáfora *oveja* = alma. Esta *oveja* en concreto es S. Pedro (alusión al pasaje bíblico en que Pedro reniega de su maestro)²⁵.

Hay otras imágenes relacionadas con el mundo animal ya que en ellas se emplean palabras que tienen mucho que ver con acciones propias de animales. Veamos: “(como animal limpio) rumiasses ahora este passo dentro de ti...” (v.D3) El verbo *rumiar* es muy productivo en esta obra. Lo encontramos en otras tres ocasiones, y siempre referido al proceso de la meditación, que es lento y concentrado: “rumiar y digerir” (v.K7), “las que ordinariamente rumiamos en la meditacion” (v.B1), “Que se esperaua deste muladar, sino semejantes olores?” (v.M2). Gómez Solís dice que muladar significa “lo que sale del cuerpo” e incluye la expresión en el campo semántico que nos ocupa, el de los animales.

La última metáfora de este grupo ejemplifica de manera magistral, con una imagen del mundo pastoril, el trance de la muerte, que establece la dolorosa separación del cuerpo y el alma: “Si vn buey da bramidos quando lo apartan de otro buey con quien araua, que bramido sera el de tu coraçon: quando te aparten de todos aquellos, con cuya cōpañia traxiste acuestas el yugo de las cargas desta vida?” (V.C2-r.C3).

Las imágenes vegetales que aparecen son de diversa índole. Gómez Solís habla de tres subgrupos: *flores* y derivados, el *árbol* y un tercer apartado que denomina “otras” porque en él se agrupan expresiones relacionadas con el mundo vegetal que no encajan en los dos primeros subgrupos.

Flores y derivados:

La *flor*, según una larga tradición en la cultura clásica, es el símbolo más empleado para hablar de la fugacidad de la vida. El “Carpe diem” de Horacio;

²⁴ *Ib.*, 234.

²⁵ Para ahondar más en este tema, véase el artículo de F. GÓMEZ SOLÍS, “En torno a las imágenes pastoriles de la literatura espiritual española del siglo XVI”, en EDUCO, Córdoba (2004), 41-52.

el “tempus irreparabile fugit” de Virgilio y el “Collige, uirgo, rosas” de Ausonio no son más que una muestra de tópicos latinos relacionados con el tema de la brevedad de la vida. Como sabemos, en las literaturas europeas renacentistas se retomó con vigor este tema transcendente, como puede observarse en Petrarca, Ronsard o Garcilaso de la Vega, por mencionar algunos autores significativos.

En la literatura mística, estos lemas que advierten de la fugacidad de los placeres terrenales y de la destrucción de todo lo existente van a constituir una materia de constantes referencias, ya que encajan perfectamente en los presupuestos básicos de la doctrina cristiana: la renuncia del mundo y de sus placeres. Entresaquemos algunas muestras: “quantos se van en flor (como dizen) o en agraz?” (v.B9); “Que es nuestra vida sino vna flor que se abre a la mañana, y al medio dia se marchita, y a la tarde se seca? (r.B11). En el siguiente caso aparece el adjetivo que se forma a partir del sustantivo *flor*: “en lo mas florido de su edad” (r.B10).

El término genérico *flor* aparece en otra ocasión más. Transcribo el pasaje completo para que se vea bien la concepción de la vida al más puro estilo senequista: “no dudara llamar a nuestra carne heno, y toda su gloria como la flor del campo. El ñ agora es niño de teta subitamente se haze muchacho, y el muchacho moço, y el moço muy ayna llega ala vejez, y primero se halla viejo ñ se marauille de ver como ya no es moço. Y la muger hermosa ñ lleuaua tras si las manadas de los moçuelos locos, muy presto descubre la frente atada con rugas, y la que antes era amable de ay a poco viene a ser aborrescible” (v.B11).

Es frecuente la imagen de la naturaleza como un “locus amoenus”, la obra creada por el Amado, en el mismo sentido que aparece, por ejemplo, en *La noche oscura del alma*, de san Juan de la Cruz. En esta línea se hallan los siguientes ejemplos del *Tratado de la Oración y Meditación*: “como todas las cosas del mūdo crio para tu seruicio la mar, la tierra, las aues, los peces, los animales, las plantas, hasta los mismos angeles del cielo” (r.D9); “aquel que viste los cielos de nubes, y los campos de flores y hermosura” (r.G2).

Los elementos vegetales son una nota más de la perfección en el universo creado por el Amado. “reuerdesce y se renueua toda la frescura de nuestra alma” (r.A10); “Alli aura perpetuo verano que con el frescor y ayre del Espiritu santo siempre florece” (v.D7).

Aparecen flores concretas con un significado preciso y tipificado en las obras místicas: “rosa de ineffable hermosura” (r.G8). La *rosa*, en este caso, es una imagen cristológica. Con el mismo significado encontramos *lirio*: “lirio de pureza, rosa de paciencia” (r.I10). Y, cómo no, aparece *margarita*: “por do se alcança el mesmo Dios en esta vida, que es... aquella preciosa margarita” (v.I5), “para alcançar esta preciosa margarita” (r.L6).

El adjetivo *florido* suele aparecer en relación al Esposo o a su acción en el alma: “o esposo florido” (r.I6), “parayso florido de mi coraçon” (r.I6).

– *Árbol*: es un término muy empleado y puede tener varias acepciones contextuales. Así, puede significar cruz, o vida (árbol de la vida), o cuerpo humano... La imagen bíblica del *árbol vedado* significa fracaso espiritual (tal y como lo tiene tipificado Gómez Solís)²⁶.

La primera aparición de la palabra *árbol* en el *Tratado de la Oración y Meditación* es para designar al ser humano, a la persona (un todo dual de cuerpo y alma): “O arbol seco y aparejado para los tormentos eternos” (v.B4).

La siguiente expresión va referida al cuerpo humano, que se compara con un árbol: “Y por esto assí como los arboles y los cuerpos humanos quieren sus riegos...” (v.L10).

Y en esta muestra aparece implícita la alusión a la metáfora Jesucristo = *árbol*: “el sancto cuerpo quedo por todas partes abierto, y como descortezado” (r.G2).

Además, del concepto de *árbol* se desprenden numerosas metonimias, como: *raíz*, *rama*, *fruto*..., como en esta muestra: “rayz y principio de todo nuestro bien...” (r.M8).

La imagen de la *savia vegetal* con el significado de oración estéril nos viene a la memoria en este caso concreto: “acabada su oracion se quedan secos y sin xugo de deuocion” (v.I12).

Alusión a las *hojas de la higuera* con que se cubrieron sus vergüenzas Adán y Eva en el Génesis: “Porque cõ ellas se cubriesse mejor que con las hojas de higuera la desnudez en q̃ por el pecado caymos” (v.G1).

Es frecuente el empleo de *fruto* con varios significados puntuales. He aquí una alusión a la *manzana* bíblica de la discordia: “el mysterio de la santa cruz, por cuyo fruto se reparo el daño de aquel venenoso fruto del arbol vedado” (r.G1).

Fruto normalmente significa buenas obras, aprovechamiento de la oración, cuyo valor se constata en la siguiente tanda de ejemplos que aparecen sobre todo en títulos o principios de capítulos, lo que hace pensar que se trata de metáforas ya lexicalizadas en la literatura mística del s.XVI: “Del fructo que se saca de la Oracion y Meditacion” (v.A8), “el fructo deste santo exercicio” (v.A8), “Visto de quanto fructo sea la oracion y meditacion” (r.B1), “Del tiempo y fruto destas meditaciones susodichas” (v.D11), “Porque la oracion que no pare luego este

26 F. GÓMEZ SOLÍS, “La imagen del árbol en algunos espirituales españoles”, en M^a J. MANCHO (ed.), *Actas de La espiritualidad española del Siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca-Ávila, Ed. Universidad de Salamanca-UNED, 1990, 133-142.

fructo, muy imperfecta es, y de muy baxo valor” (r.H8), “assi tambien es aca necesaria la abundancia deste rocio y agua celestial, para dar fructo de buenas obras” (v.K5), “para gozar el fructo de la oracion” (r.K6); “Contemplacion sin trabajo y con fruto...” (r.K8), “el fructo de toda la meditacion” (v.K10), “de poco fruto” (r.L11).

Sin la intervención de Dios en el proceso de la oración, el *fruto* o resultado puede ser negativo: *zarzas* o *espinas*: “Que se esperaua desta tierra que vos maldixiste: sino çarças y espinas? Este es el fruto que ella puede dar; si vos Señor no la alimpiays” (v.M2).

– Otras imágenes: son palabras relacionadas con el mundo vegetal que no encajan en los apartados anteriores. Se trata de términos como: *viña*, *arado*, *trigo*, *semilla*, *labrador*, *sembrador...*²⁷ y actividades relacionadas con la agricultura, como: *plantar*, *sembrar*, *cortar*, *podar...*

“Si quieres desarraygar de tu anima todos los vicios, y plantar en su lugar las virtudes, seas hõbre de oracion” (v.A11).

“lo que el hombre ouiere sembrado esso cogera, yo que ninguna otra cosa he sembrado, sino obras de carne, que espero coger de aqui, sino corrupcion?” (v.C4)

“Mira que Sathanas andaua muy negociado para aumentaros a todos como a trigo” (r.D11).

“Lo que haze el ortolano quando riega vna era” (r.K11).

Hemos de hablar también, en relación con el tema de la naturaleza, de la *tierra*, el *cielo*, las *estrellas* o el *mar* como elementos integradores de un universo perfecto, según la visión panteísta de la naturaleza como reflejo y obra del sumo creador: “no eres tu el criador del mundo, la hermosura del cielo, el parayso de los Angeles...” (r.E6); “aquel a quien alaban las estrellas de la mañana: de cuya hermosura, el sol y la luna se marauillan?” (V.D5-r.D6); “Crio para tu seruicio la mar, la tierra, las aues, los peces, los animales, las plantas, hasta los mismos angeles del cielo” (v.D9).

En estos ejemplos, el paisaje celestial se emplea para mostrar armonía, paz y alegría; pero en otros refleja dolor por lo que le ocurre a Cristo y aparece relacionado con acciones como llorar. Se trata de la técnica, tan arraigada en nuestra literatura, de emplear elementos de la naturaleza para expresar estados de ánimo. “O Angeles de la paz llorad con esta sagrada Virgen, llorad cielos, llorad estrellas del cielo, y todas las criaturas del mundo, acompañad el llâto de Maria”

27 Labrador, sembrador, viñador... son simbolos cristológicos con el mismo valor que tienen los elementos florales: lirio, rosa o margarita.

(v.G8-r.G9); “lloraua el cielo y la tierra, y todas las criaturas acompañauan las lagrimas de la Virgen” (v.G9).

El *cielo* (y todo lo que contiene) es un lugar ideal e infinito, como un reflejo de la inmensidad de Dios, de ahí que se convierta en una referencia que pondera la grandeza de Dios: “qualquier de las estrellas del cielo es mayor que toda la tierra” (v.D3); “Pues sino mas de vn sol que esta en medio del cielo, basta para dar luz y alegria a todo este mundo, que harã tantos soles y lamparas como alli resplandecerã” (v.D6).

En el *cielo*, que es la obra más perfecta de Dios, hay “muchedumbre de estrellas” (r.D4). Esta imagen nos recuerda a la inmensidad del *mar*.

El siguiente es un ejemplo de visión apocalíptica: “antes que venga este dia aura señales en el sol y en la luna y en las estrellas, y finalmente en todas las criaturas del cielo y de la tierra” (v.C7).

Para describir el infierno encontramos imágenes relacionadas con el *agua*, pero no como elemento que genera vida sino como algo temeroso o espantable: “vn lago escuro y tenebroso, puesto debaxo de la tierra, o como vn pozo profundissimo lleno de fuego” (r.CII-v.CII), “diluuiio vniuersal de fuego” (v.C8).

La *tierra* se define como un *valle de lágrimas*: “vn valle de lagrimas” (r.B12), “este valle de lagrimas” (r.D4), “Para que no desconfiasse que se le dara Dios en la gloria dõde viuirã en espiritu, pues no se le nego en este valle de lagrimas donde viue en carne” (v.E8).

No podemos cerrar este capítulo de las imágenes relacionadas con el mundo vegetal sin mencionar el símbolo del *agua*, inspirado en su función de *riego* para fecundar la *tierra*. Esta idea aparece en varias ocasiones en la obra de San Pedro referida a la productividad de la oración. Para ello, unas veces se establece símil o comparación y otras metáfora: “assi como los arboles, y los cuerpos humanos quieren sus riegos y mantenimiẽtos ordinarios, y en faltando esto luego desfallecen y desmedran, assi tambien lo haze la deuocion, quando le falta el riego y mantenimiẽto de la consideracion” (v.LI0).

La devoción es: “vn refresco y rocio del cielo” (v.A9), “Porque assi como no basta para que la tierra fructifique, vn pequeño rocio de agua, que no haze mas que matar el poluo, y mojar la tierra por defuera, sino es menester tanta agua que cale hasta lo intimo de la tierra, y la dexe harta de agua para que pueda fructificar, assi tambien es aca necessaria la abundancia deste rocio y agua celestial, para dar fructo de buenas obras” (r.K5-v.K5), “assi como haze el ortolano quando riega vna era, que despues de llena de agua, detiene el hilo de la corriente, y dexa empapar y diffundirse por las entrañas de la tierra seca la que ha recebido: y esto hecho torna a soltar el hilo de la fuelle, para q̃ aun reciba mas y mas, y quede mejor regada” (r.KII-v.KII).

El símbolo de la *fente* posee varios significados: “no eres tu... la fente de sabiduria de Dios en las alturas?” (r.E6) (*Fente* de sabiduría = Jesucristo). “Porque suya es la gracia de la predestinacion (que es la fente de todas las otras gracias)” (r.B7) (Predestinación = origen de todo lo bueno que le pueda ocurrir al hombre). Dios es fuente de amor y de fe, de ahí la imagen: “y tan empapados en Dios” (r.K12).

IMPLICACIONES EDUCATIVAS DE LA REFORMA Y CONTRARREFORMA EN LA EUROPA DEL RENACIMIENTO

MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Es durante el Renacimiento cuando aparece una nueva forma de entender el mundo y la educación, favorecido sin duda por el cambio de ideas y de concepción del hombre y de Dios. Sin embargo, será precisamente la concepción de Dios la que cambie el mapa político, social, religioso y también educativo de toda Europa, y sus repercusiones y consecuencias resultan muy importantes para la comprensión de la Europa del Antiguo Régimen y la actual. La Reforma protestante deparó grandes cambios en el mapa político de Europa. La educación, nunca ajena a los acontecimientos humanos, también se convirtió en campo de batalla, siendo en ocasiones muy similar entre ambos bandos para distanciarse abrumadoramente en otras. A lo largo de las páginas que componen este artículo, haremos un recorrido histórico-educativo por la Europa del Renacimiento, y las implicaciones educativas que tuvo la ruptura de Lutero.

Palabras clave: Educación, Europa, Historia, Implicaciones, Reforma.

ABSTRACT

It was during the Renaissance when a new way of understanding the world and education, helped, no doubt, by the exchange of ideas and conception of man and God. However, it will be precisely the conception of God that changed the political map, social, religious and education across Europe and their implications and consequences are very important for the understanding of the Europe of the Modern Times and the present. The Protestant Reformation cause of much changes on the political map of Europe.

Education never alien to human events, it also became the battlefield, sometimes being very similar between the two sides to distance overwhelmingly in others. Throughout the pages that compose this article, we will make a historical-educational in Renaissance Europe, and the educational implications that had the breakdown of Luther.

Key words: Education, Europe, Implications, History, Reform.

I. SITUACIÓN PRELIMINAR Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

La Europa del siglo XVI vivió en una continua lucha: política, social, económica... y religiosa. Si debemos destacar un acontecimiento religioso relevante en la Europa del Renacimiento, ése, sin duda, es El concilio de Trento, que significó un movimiento de reforma dentro de la Iglesia católica determinante para la Europa del XVI. Los teólogos, los prelados, los miembros de las órdenes religiosas, los obispos y los gobernantes tuvieron un destacado papel y una fuerte influencia en el Concilio desde el inicio hasta el final.

España también se dejó sentir, y la presencia española en el Concilio fue muy numerosa y muchos fueron los que tuvieron actuaciones y papeles importantes en las sesiones del Concilio¹.

En España, la situación religiosa marcó el reinado de Felipe II quién no se cansó de perseguir herejes y de ajusticiarlos en los llamados autos de fe. El ambiente vivido en la España de Felipe II fue determinante, no sólo para la población sino también para la cultura y las universidades, que sufrieron un férreo control ideológico por parte de la Corona.

En este ambiente político y social, y siempre con un interés político más que religioso, la Inquisición, contando con el apoyo del rey, quien veía en ella un instrumento útil a sus propios intereses políticos, se hizo fuerte y ostentó el control de la religiosidad y de la cultura. Este control de la cultura frenó el desarrollo humanista y chocó con varias personalidades del mundo cultural, académico y religioso, quienes sufrieron presiones y, en algunos casos, procesos contra ellos².

1 Cf. C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951. En esta obra se presenta una lista muy completa e interesante sobre los principales personajes españoles que participaron en las sesiones del concilio.

2 Muchas fueron las personalidades académicas y eclesiásticas que por diversos motivos sufrieron tales procesos. Algunos fueron muy sonados en la época, como el de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo acusado de herejía a raíz de algunas proposiciones que contenía su famosa obra *Comentarios sobre el catecismo cristiano*; y también sonado resultó el proceso contra el teólogo agustino fray Luis de León, catedrático renombrado de la Universidad de Salamanca que fue procesado por la Inquisición por haber traducido del latín el *Cantar de los Cantares* y tras cinco años de cautiverio quedó absuelto.

Las discrepancias políticas, los intereses económicos, el poder, y cómo no, la religión, marcaron una frontera bien visible entre católicos y protestantes, pero no sólo en cuestiones políticas y religiosas, sino también educativas. Las diferentes formas de entender la educación, sus fines y sus métodos, también fueron motivo de disputa entre unos y otros. Utilizada como herramienta para los intereses de la causa, tanto católicos como protestantes desarrollaron teorías y herramientas educativas que, a día de hoy, todavía pueden darnos luces, y sombras. Partiendo de una perspectiva descriptiva, analizaremos las diferentes formas de entender la educación e implicaciones que trajeron las diversas reformas religiosas.

II. LA REFORMA PROTESTANTE Y SUS CONSECUENCIAS EDUCATIVAS

La revolución religiosa que sufrió el siglo XVI, conocida como Reforma protestante y Contrarreforma, no solo depararon importantes cambios en lo religioso, político y social, sino también en el ámbito educativo. En la Reforma protestante se planteó por primera vez, en términos concretos, la instrucción universal. En unas ocasiones, la Reforma se acerca a posturas humanísticas, mientras que en otras se aparta completamente de ellas.

En términos globales, la Reforma protestante constituyó un importante impulso hacia la implantación de la instrucción universal, la formación de las escuelas populares destinadas a la formación de las clases más pobres y el control de la instrucción por parte de las autoridades laicas.

Las repercusiones pedagógicas de la Reforma fueron muy importantes en todos los niveles, tanto teórico, político y didáctico. El protestantismo elaboró nuevos esquemas mentales que supondrían nuevas visiones de la educación, unos marcos político-administrativos de la enseñanza diferentes y unos objetivos educativos completamente nuevos³.

La educación se hizo universal, puesto que todos debían saber leer e interpretar la Biblia. La educación se generalizó y popularizó, se hizo obligatoria y secularizada, además de nacional (basada en la lengua y tradición propia). Frente al arteliberalismo humanístico se planteó una educación realista y religiosa. El ideal educativo se cifraba en la “*pietas literata*”, es decir en la piedad ilustrada o sabia⁴.

3 F. ZAPATA, “Reforma y educación”, en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, Madrid: Anaya, 1983-84, 148.

4 *Ib.*

A continuación analizaremos brevemente a los principales artífices y pensadores de la Reforma protestante, principalmente a Lutero y Melanchton, centrándonos en aproximarnos a sus planteamientos educativos y tratar de comprender las implicaciones educativas para los hombres y mujeres que habitaban en tierras donde el protestantismo se asentó.

Hombre de gran inteligencia, férrea voluntad y carácter difícil, Martín Lutero (1483-1546) pasó a la historia como el gran reformador religioso que inició el cisma de la Iglesia occidental y que tantas consecuencias trajo para la Europa renacentista y el pensamiento europeo. La historia de Europa no puede entenderse sin la tajante realidad histórica que significó el movimiento comenzado por Lutero. La Europa actual no se comprende sin el necesario conocimiento de los acontecimientos, hechos y efectos del movimiento luterano.

Desde un punto de histórico y religioso, la figura de Lutero adquiere tintes de grandiosidad, puesto que su movimiento no fue sólo religioso, sino también político y social, además de educativo. Prueba de ello son los pensamientos sobre temas educativos que expuso en sus obras, merecedores sin duda de ser destacados. Además, fundó numerosas escuelas y aseguró la existencia de aquellos que debían dirigirlas.

Hijo de un minero de Eisleben, profesó como monje de la orden de San Agustín en 1505. A pesar de ser hombre de una instrucción no muy amplia, fue profesor de ética y dialéctica en la Universidad de Wittenberg, y demostró estar dotado de una gran elocuencia, ruda pero apasionada, con la que no tardó en conmover al pueblo.

Ordenado sacerdote en 1507, viajó a Roma en 1510 por orden de sus superiores para resolver algunos asuntos concernientes a su orden. Allí observó la relajación del clero y los abusos de la curia romana del papa Julio II.

A causa de los derechos de predicación de la Bula de indulgencias, Lutero se rebeló contra la Santa Sede. Fue excomulgado tras sus ataques al dogma Católico. Sus famosas noventa y cinco tesis que clavó en la puerta de la catedral de Wittenberg le valieron la excomunión. Las tesis sobre la Bula de indulgencias, a pesar de no haber sido defendidas públicamente, se propagaron con rapidez, dando lugar a la aparición de numerosos polemistas con la intención de defenderlas o refutarlas. Lutero replicó todas ellas, cobrando de este modo gran fama en Alemania⁵. Así, pasó Martín Lutero a la historia como la cabeza de un movimiento de protesta que rápidamente se extendió por diversos países de Europa central y septentrional.

5 B. DELGADO, *La educación en la Reforma y Contrarreforma*, Madrid, Síntesis, 2002, 120.

Ideológicamente se decantó por el regreso a las fuentes cristianas como el mecanismo necesario para la auténtica y completa renovación religiosa que tan profunda debía ser. Negó la validez de la tradición cristiana para acudir sólo y directamente a los Evangelios. De esta manera se negaba la función mediadora del sacerdocio y de los sacramentos de la Iglesia –reduciéndolos solamente a dos: Bautismo y Eucaristía–. Consideraba únicamente como válido el magisterio directo de Cristo y sus apóstoles, y el único medio de salvación posible es la fe en el mensaje cristiano.

Para Lutero, la justificación por medio de la fe es el principio fundamental de toda su reforma religiosa. Basta la fe en la verdad del mensaje de Cristo para alcanzar la plena salvación. Lutero consideraba la razón como enemiga de Dios, justificándose así su odio al intento escolástico de justificar la fe con la razón.

Lutero entendía que Dios predestinaba de manera infalible a los hombres para la salvación o la condena. La única libertad posible para el hombre es la sujeción a Dios.

Lutero mantuvo un singular pulso intelectual con el gran humanista Erasmo. A pesar de sus diferencias, las relaciones entre Lutero y Erasmo fueron amistosas hasta 1520, antes de la Dieta de Worms y las declaraciones más duras de Lutero. Desde entonces, Erasmo se apartó de él. La ruptura definitiva de Lutero con el erasmismo se produjo en 1525, fecha en la que se publicó la obra luterana *Servo arbitrio*⁶.

Desde el punto de vista educativo se ha dicho en muchas ocasiones que Lutero trató de formar buenos súbditos. La pedagogía esgrimida por Martín Lutero, al igual que sus principios religiosos, trató de realzar el concepto de comunidad, realizada en el orden social y estatal y no en el de la Iglesia. El Estado adquiere la responsabilidad, como defensor de los intereses públicos, de intervenir activamente en la enseñanza, obligando a los niños a acudir a las escuelas para garantizar así la formación.

El Estado se compromete a la educación de los jóvenes. Con la obligatoriedad de la enseñanza, se suple la educación que deberían dar los padres y que con frecuencia olvidaban. Así, Lutero declaraba al Estado como tutor de la juventud. La escuela debía ser confesional, y en ella se traducirían los textos bíblicos. Exhortó a las autoridades a intervenir en la educación, creando en todos los pueblos una escuela pública sostenida con fondos públicos, gratuita y obligatoria⁷.

Otra característica importante de la pedagogía luterana es el carácter universal y democrático de la educación. Se trataba de proporcionar una educación

6 *Ib.*, 122.

7 *Ib.*, 127.

elemental para todos, sin distinción de sexo ni condición social. Había que organizar una escuela pública y popular, siendo los municipios y el Estado los encargados de sufragar los gastos derivados. Por lo tanto, plantea una educación popular, democrática, obligatoria y gratuita. Todos deben tener el mismo acceso a los estudios superiores, pero eso sí, distinguiendo claramente el tipo de estudios útiles para las clases trabajadoras y para los señores nobles y adinerados.

A los magistrados pidió que estudiaran las lenguas clásicas, arte, historia, música, matemáticas, formación de maestros y maestras, bibliotecas, escuelas bien instaladas, horario escolar de dos horas para los niños y una hora para las niñas, además de trabajo manual a domicilio⁸.

Con la supresión de las órdenes religiosas y la confiscación de todos sus bienes por los príncipes más poderosos, una gran cantidad de escuelas de religiosos dejaron de funcionar. Con el principio de libertad de conciencia y del sacerdocio universal, todos los creyentes debían leer e interpretar la Biblia. Era necesaria pues una buena formación y enseñanza que permitiera a todo el pueblo conocer y comprender la Biblia. La necesidad de mantener la enseñanza y las nuevas escuelas era primordial para el sostenimiento de la nueva Iglesia.

Al contrario que la mayoría de los hombres cultos de su tiempo, y contrario también al movimiento humanista del momento, Lutero puso los valores religiosos en el centro de su sistema, basándose en un sentido social y de libertad. La escuela para Lutero debía formar esencialmente en materia religiosa inspirada en la Reforma.

Atacó la educación monacal y defendió la lengua materna frente al latín. El pueblo debía leer e interpretar la Biblia, cosa harto difícil para gente que no dominaba el latín. Lutero dio prioridad al habla del pueblo, puesto que sólo así podrían leer e interpretar la Biblia. Para ello tradujo la Biblia al alemán, resolviendo así el problema de su difusión.

En su obra *Instrucciones para los visitantes de escuelas* Lutero organizó los estudios a base de una escuela de tres grados, en la que se recomendaron los estudios de cálculo e historia, bajo la formación religiosa, que era lo más importante. Escribió para la formación religiosa dos catecismos, inspirados ambos en sus ideas reformistas.

Para Lutero la obediencia en la familia y en la escuela eran primordiales, siendo necesarias para el sostenimiento del orden social y familiar. Contrario a los métodos constrictivos y violentos, entendía que los niños debían encontrar en los estudios el mismo placer que en sus juegos.

8 V. FAUBELL ZAPATA, "Martín Lutero", en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, o. c., 117-118.

Fue Lutero un escritor prolijo, lleno de pasión por sus ideas que defendió hasta la muerte. En sus obras se insertan reflexiones e ideas educativas. En las siguientes obras y cartas privadas podemos observar ciertos valores pedagógicos y escritos de carácter educativo⁹:

- *Sermón sobre el estado casado.*
- *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la mejora de la situación de los cristianos.*
- *Sobre la libertad del cristiano.*
- *Sobre la autoridad civil y la obediencia que se le debe.*
- *A los consejeros de todas las ciudades alemanas para exhortarles a fundar y a sostener escuelas cristianas.*
- *Ordenación de la misa y funciones religiosas alemanas.*
- *Pequeño catecismo.*
- *Gran Catecismo.*
- *Sermón acerca de que los niños deben ser enviados a la escuela.*
- *Instrucciones para los visitantes de escuelas.*
- *Pensamientos sobre la música.*
- *Sobre la utilidad de la Historia.*
- *Carta al Príncipe Federico el Blanco.*
- *Carta al Duque Juan Federico de Sajonia.*
- *Carta al Príncipe Juan.*
- *Carta a Else von Kanitz.*
- *Carta al Conde Jorge de Brandenburgo.*
- *Carta a Hans Metsch.*
- *Carta a su hijo Juan.*
- *Carta a los traductores.*
- *Carta al Conde Jorge de Brandenburgo.*
- *Carta a Joaquín, Príncipe de Anhalt.*
- *Prólogo al primer volumen de los escritores alemanes.*

En definitiva, podemos decir que Lutero fue un hombre de gran inteligencia, trabajador incansable y ferviente cristiano. Hombre apasionado, se dejaba llevar en multitud de ocasiones por su odio, especialmente hacia los católicos, monjes y el papado. Socialmente triunfante, fracasó en su intento de reformar

9 B. DELGADO, *La educación en la Reforma*, o. c., 126-127.

la Iglesia Católica, a la que quiso retornar a la pureza de los primeros siglos. En lugar de una reforma, provocó una división irreversible entre los que desde entonces tomaron el nombre de católicos y protestantes¹⁰.

El otro gran promotor de las ideas pedagógicas que caracterizan la Reforma protestante es Felipe Melanchton (1497-1560). Humanista y teólogo alemán, este profesor de griego de la Universidad de Wittenberg fue amigo y colaborador de Martín Lutero. Con un carácter más pausado y tranquilo que Lutero, influyó de manera muy importante en la Reforma, escribiendo varias obras que tuvieron gran aceptación, especialmente sus gramáticas latina y griega.

Melanchton intervino pronto en la reforma luterana contribuyendo a la redacción de las 95 tesis contra la Bula de indulgencias que redactó Lutero y se clavaron en la puerta de la catedral de Wittenberg con la intención de defenderlas públicamente¹¹.

Su aportación a la educación protestante fue muy significativa. Su papel como organizador de la enseñanza en Alemania, además de su influencia en la reforma de muchas universidades, denota una especial preocupación por la educación.

Creó Melanchton los colegios secundarios de tipo humanista, salvando los estudios clásicos, y suavizando el antihumanismo de Lutero. Puso la filosofía al servicio de la teología y de las polémicas religiosas. El fin de estos estudios secundarios era la formación humana general. Con su obra *Reglamentos escolares*, elaboró el primer plan de enseñanza. Su talento organizador y sus consejos le hicieron imprescindible en Alemania, hasta llamársele “*Praeceptor Germaniae*”¹².

En algunas de sus obras, de un importante e interesante contenido pedagógico, atacó los procedimientos de la enseñanza usuales de su tiempo, abogando por la práctica del ideal educativo de la elocuencia romana que comprende la expresión oral y el conocimiento real de las cosas. De esta forma, se llega a la virtud. El fin último de la elocuencia era el religioso, pero eso no evitaba las exigencias intelectuales, morales y estéticas.

En cuestión de métodos, se mostró partidario de simplificar la enseñanza, de tal modo que el maestro debía tratar que los niños aprendieran sólo latín, sin cargarlos con demasiados libros. De esta forma, al concentrar los esfuerzos alrededor de una asignatura, se enfocarían el trabajo para aprender una sola materia, evitando la multiplicidad de enseñanzas.

10 *Ib.*, 133.

11 *Ib.*, 136.

12 V. FAUBELL ZAPATA, “Felipe Melanchton”, en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, o. c., 122.

Melanchton no hizo preceder a la escuela latina de otra primera, sino que tomaba a los niños directamente de la casa paterna para distribuirlos en tres niveles: en el primero aprendían a leer, escribir y los elementos de latín; en la segunda estudiaban la gramática, además de leer a Esopo, Plauto y Terencio; la tercera y última estaba destinada solamente para los más hábiles y mejor preparados, en la que leían a Virgilio, Ovidio, Cicerón, y estudiaban Retórica, Humanidades y Dialéctica.

Fue el primero en alojar en su casa a alumnos para prepararlos a los futuros estudios universitarios en latín, griego, hebreo, matemáticas, ética y física aristotélica¹³.

Consideraba Melanchton que todas las profesiones liberales necesitaban una cultura fundamental de tipo enciclopédico, en la cual el estudio de las letras ocupaba un puesto de honor.

Brazo derecho de Lutero, la amistad entre ambos duró hasta la muerte del primero. Lutero se benefició de los conocimientos de las lenguas antiguas que poseía Melanchton, y éste a su vez de la profundidad teológica de Lutero. Casi con toda seguridad se puede afirmar que las ideas educativas de Lutero provenían de su discípulo¹⁴.

La obra educativa de Melanchton se puede resumir en unas ideas principales: una profunda convicción antropológica; la formación de escuelas protestantes para todos; saber enciclopédico, agrupando todo el conocimiento que existía hasta el momento; y la reorganización de todo el sistema educativo, incluida la educación superior.

En definitiva, podemos decir que Melanchton fue el brazo conciliador y el lado más humanista de la Reforma protestante. Con su inteligencia y cultura prestó gran importancia a la educación protestante, encauzándola hacia el humanismo y restaurándolo¹⁵.

Otros educadores protestantes fueron Trotzendorf y Sturm. Fueron importantes figuras en el ámbito educativo protestante, como demuestra el hecho de deberse las dos escuelas humanistas protestantes más famosas a estos personajes.

Trotzendorf (1490-1556) fundó en Goldberg un Gimnasio, organizado de tal forma que parecía una república romana en miniatura, la cual constaba de senadores, cónsules, etc. Los alumnos pertenecían a todas las clases sociales, y se desenvolvían en un ambiente de autogobierno para el correcto mantenimiento del orden y la disciplina. El Gimnasio llegó a contar con mil alumnos, y

13 *Ib.*, 121.

14 B. DELGADO, *La educación en la Reforma*, o. c., 136.

15 V. FAUBELL ZAPATA, "Felipe Melanchton", o. c., 121.

Trotzendorf ejercía las funciones de director, lo cual demuestra las buenas condiciones que ostentaba. Los métodos de Trotzendorf pretendieron hacer del estudio algo más atractivo y vivo que los juegos. Este educador humanista, unido a Lutero y sobre todo a Melanchton, intentó con su pedagogía una maduración social y crítica de los alumnos. Su pedagogía, basada en la autodisciplina y la emulación, persiguió hacer el estudio atractivo y fácil¹⁶.

Juan Sturm (1507-1589), amigo de Erasmo y Melanchton, fue educado entre católicos y se hizo calvinista. En 1538 organizó un Gimnasio en Estrasburgo, en el que pretendía como objetivo principal educativo la piedad y la elocuencia, usando el latín como estudio principal, junto a otros conocimientos como el griego, alemán y otras ciencias. La educación física también tuvo su importancia, de modo que la gimnasia, la esgrima y el juego tuvieron su hueco en el programa educativo de la escuela. El Gimnasio estaba organizado como una escuela elemental y media al mismo tiempo, con lecciones de carácter obligatorio y continuas desde los seis a los dieciséis años. Las clases se dividían en decurias, con un decurión al frente que cuidaba de los trabajos escritos, tomaba las lecciones y fomentaba la emulación y la actividad de los alumnos. Sturm se preocupó de la organización y graduación de las clases y horarios, cuidando mucho esta cuestión, a pesar de contar en ocasiones con 1500 alumnos, cosa que agradaba a Sturm, puesto que quería una escuela amplia, numerosa y concurrida. Juan Sturm se mostró profundamente convencido del posible acuerdo entre la educación humanística y el cristianismo, puesto que los estudios humanísticos ayudan al hombre en la sabiduría y moral, ayudándole a mostrarse naturalmente humano¹⁷.

Por último, para acabar con esta aproximación a los principales educadores de la Reforma es justo hacer una pequeña referencia a los reformadores suizos. El primero de ellos es Calvino (1509-1564), quien se preocupó por organizar la educación popular y la clásico-humanística. En la región suiza de Ginebra instaló varias escuelas. En colaboración con M. Cordier fundó el College de la Rive. La pedagogía de Calvino se preocupó de formar buenas ciudadanos, anulando la personalidad del individuo, atacando todo tipo de lujo, y permitiendo como única manifestación del arte la música.

El otro gran reformador suizo es Ulrich Zwinglio (1484-1531), próximo al humanismo y de una gran sabiduría religiosa. Para Zwinglio la revelación de Dios no es un hecho histórico y limitado al cristianismo, sino una cuestión mucho más universal: todo lo verdadero que se haya dicho proviene de la boca

16 V. FAUBELL ZAPATA, "Trotzendorf, Valentín Friedland", en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, o. c., 172.

17 B. DELGADO, *La educación en la Reforma*, o. c., 149.

de Dios. Zwinglio rechaza toda ceremonia o símbolo externo de la religión. En 1523 escribió 27 tesis más radicales que las de Lutero. Negaba la existencia del purgatorio y el culto a los santos, y en las iglesias de Zúrich desaparecieron las imágenes de los santos, se cerraron monasterios y se prohibió cualquier tipo de culto religioso tradicional¹⁸. Al igual que Lutero, quiso que el hombre se abriera socialmente. Ambicionaba renovar la vida pública y social mediante el retorno a la sociedad cristiana original. Su trabajo quedó sin terminar debido a su muerte en el campo de batalla, pero no por ello su influencia se vino a menos, aunque fuera siempre inferior a la de Calvino.

En definitiva, podemos decir que la educación protestante se distanció un poco del humanismo, y volvió a poner a Dios como el centro absoluto de la formación. Su principal logro fue la secularización de la institución educativa. Fue de gran importancia el haber fomentado y extendido la educación popular y media a todos los estamentos de la sociedad¹⁹.

III. IMPLICACIONES EDUCATIVAS DE LA CONTRARREFORMA

Anteriormente a la Reforma protestante, la Iglesia Católica venía necesitando una profunda reforma que atacara de raíz la relajación del clero y los problemas internos de la Iglesia. Tal y como ya había indicado anteriormente, la Iglesia adoptó una serie de medidas para la defensa del dogma, la mayor disciplina de sus miembros y la defensa contra la Reforma protestante. Este conjunto de medidas es lo que se conoce, ya en tiempos de sus contemporáneos como Contrarreforma. Los principales instrumentos de esta verdadera reforma religiosa de la Iglesia Católica fueron el concilio de Trento y la fundación de la Compañía de Jesús.

Ya he hablado anteriormente del concilio de Trento, pero es ahora cuando ahondaré más en su calado educativo. Fue el concilio de Trento el acto más importante de la Contrarreforma. Iniciado en 1545 por el papa Paulo III, fue convocado para buscar soluciones a los grandes problemas que arrastraba la Iglesia: la cuestión protestante, la definición del dogma y la reforma moral y disciplinaria del clero.

En el primer objetivo, fue un fracaso total, puesto que no consiguió la reconciliación con los protestantes. En las demás cuestiones, sin embargo, sí que se produjeron importantes avances, sobre todo en el campo educativo. En el

¹⁸ *Ib.*, 150.

¹⁹ V. FAUBELL ZAPATA, "Reforma y educación", en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, o. c., 149.

aspecto doctrinal, se condenaron las posiciones protestantes, se reforzó la autoridad del papa y de la Inquisición, se crearon índices de libros prohibidos. La reforma del clero también fue significativa, cortando sus abusos y creando los seminarios para la formación de sacerdotes.

Desde un punto de vista filosófico, la Iglesia Católica retornó al “tomismo”, con importantes representantes como Roberto Belarmino, Francisco Suárez o Luis de Molina.

En materia educativa –que es realmente lo que nos interesa– la Contrarreforma trató de impulsar la instrucción y educación popular para prevenir a los católicos contra las nuevas corrientes religiosas que predicaban los protestantes.

La educación católica en la época de la Contrarreforma tuvo unos actores principales: las órdenes religiosas. Junto a los interesantes decretos del concilio de Trento, las órdenes y congregaciones religiosas fueron quienes los llevaron a la práctica y los hicieron efectivos. Se reformaron las ya existentes, y se fundaron otras como los Barnabitas, fundados en 1530 por San Antonio María Zaccarí en Milán; los Oblatos fundados en Milán en 1578 por San Carlos Borromeo; o las ursulinas, todas creadas para la educación de las clases acomodadas. Las clases más pobres también tuvieron quienes velaron por ellos. Así a la formación de niños pobres se dedicaron los Oratorianos, fundados por un excelente educador como fue San Felipe Neri, quien usó métodos pedagógicos estimulantes y vivos para la educación de los jóvenes; las Escuelas Pías de San José de Calasanz o los Hermanos de las Escuelas Cristianas de La Salle son otros ejemplos, aunque de ellos hablaré detenidamente más adelante.

La educación católica fue planteada desde la Contrarreforma como arma para la lucha contra los protestantes. La Iglesia se preocupó desde el principio por enseñar al pueblo la doctrina cristiana, es decir los fundamentos de la fe y la moral, además de elevar los estudios del clero, tan necesario como preocupante, y que tan faltos estaban de una buena y sólida formación.

El concilio de Trento reorganizó la enseñanza en los territorios todavía católicos. La Iglesia había observado el poder y decisivo papel que la educación había desempeñado en los territorios protestantes, y cómo había servido para calar en la población las ideas de la Reforma. El Concilio elaboró un amplio programa educativo con varias vertientes muy interesantes y elogiables: elevó la cultura y formación del clero mediante la creación de seminarios; se preocupó de la educación de la niñez y la juventud; los sacerdotes se involucraron en la educación elemental, de tal forma que cada iglesia tendría un maestro cuya misión era enseñar el catecismo y los rudimentos de las ciencias; se crearon escuelas en las provincias que carecían de ellas.

Para la formación cristiana de los laicos, el concilio de Trento marcó tres líneas fundamentales para catequizar a los fieles: la predicación, la catequesis infantil y el uso del catecismo tridentino. La predicación se entendió como una gran posibilidad de educación de los fieles. Se recomendó hacerse no solo en las festividades solemnes, domingos, Cuaresma y Adviento, sino también tres veces por semana y cuando el sacerdote lo estimara oportuno. La catequesis infantil contribuyó a potenciar la enseñanza elemental o de primeras letras. Junto a estas medidas, el Catecismo Romano sirvió de apoyo a todas estas iniciativas educativas²⁰.

La obra educativa del concilio de Trento fue importante y trascendente, sentando las bases de una educación totalmente gratuita y universal, bajo el amparo de la Iglesia Católica, que se difundió a lo largo y ancho del mundo. En definitiva, podemos afirmar que el concilio de Trento fue una gran obra educativa que se vio facilitada por la protección de las monarquías católicas que contribuyeron en gran medida a extender y hacer posible la reforma tridentina²¹.

El otro instrumento principal de la Contrarreforma y la educación católica fue la Compañía de Jesús. Su fundador, Ignacio López de Loyola (1491-1556) constituye uno de los máximos representantes de la Contrarreforma. Nacido en la casa solariega de Loyola (Guipúzcoa), este hijo de una familia profundamente católica fue primero militar antes de dedicarse por completo a la religión. El 20 de mayo de 1521 fue herido durante el sitio de Pamplona por las tropas francesas. Obligado a guardar reposo durante un tiempo, se dedicó a leer libros de temática religiosa, lo que unido a la fuerte formación religiosa recibida en su casa le llevó a cambiar de vida. Al año siguiente viajó hasta el monasterio benedictino de Montserrat, donde decidió colgar en el altar de la Virgen su espada de caballero, indicando con este gesto su conversión a caballero de Cristo²².

A las afueras de la ciudad de Manresa se instaló en una cueva, donde se entregó a una vida de oración y penitencia. Fue allí donde escribió sus *Ejercicios espirituales*, seguidos todavía hoy por multitud de cristianos. Estos Ejercicios, componen un libro de meditaciones y consideraciones prácticas para vivir la santidad cristiana, con austeridad y alegría, basada en la doctrina evangélica más pura²³.

20 J. VERGARA, "La aportación del Concilio de Trento", en B. DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América*, Madrid, Ediciones Morata, 1992-94. 3 vols., vol. 2, 47-56.

21 *Ib.*, 56.

22 B. DELGADO, *La educación en la Reforma*, o. c., 157.

23 A. CAPITÁN DÍAZ, *Historia de la educación en España. Vol. I. De los orígenes al Reglamento General de Instrucción Pública (1821)*, Madrid, Dykinson, 1991, 333.

Ignacio de Loyola, consciente de su poca formación intelectual, decidió estudiar latín con el bachiller Jerónimo Ardévol en Barcelona. De allí pasó a la Universidad de Alcalá, en la que estudió durante dos años. Continuó sus estudios después en la Universidad de Salamanca y posteriormente en París. En 1532 obtuvo el grado de bachiller, y 13 de marzo de 1533 el de licenciado. Por motivos económicos, debido a la gran cantidad de dinero que era necesario, tuvo que esperar un tiempo para alcanzar el grado de maestro o doctor.

Al año siguiente de la obtención del título de Maestro en Artes, San Ignacio junto a otros compañeros hicieron sus votos religiosos en Montmartre. El 27 de septiembre de 1540, el Papa Paulo III mediante la *Bula Regimini militantis Ecclesiae* aprobaba la Orden de la Compañía de Jesús. Sus miembros debían profesar los votos de obediencia, pobreza y castidad, además de jurar obediencia absoluta al Papa²⁴.

En materia educativa, los jesuitas se preocuparon por la formación de la juventud y de los miembros de la propia orden. La acción educativa debe empezar pronto, con el fin de que los jóvenes adquieran buenos hábitos, obren bien en la tierra y alcancen así el cielo²⁵.

La fe de los jesuitas en la educación era imperturbable. Fueron constantes en abrir y sostener colegios, a pesar de mil dificultades²⁶. Se crearon multitud de colegios y centros educativos. Prueba de ello es el rápido crecimiento y creación de aquellos colegios. En 1556 poseían 39 colegios repartidos en siete naciones europeas y la India; en 1580 el número había aumentado hasta 140; 245 colegios existían ya en 1600; en 1615, 372, y en 1626 tenían un total de 444 más 56 seminarios eclesiásticos abiertos a seglares²⁷.

La pedagogía de los jesuitas pone en evidencia que su estilo pedagógico es el de su fundador. Es aquí donde radica su grandeza y dificultad. La grandeza por el modelo prototípico y molde que tiene, y la dificultad radica en el intento de hacer suyo los maestros y discípulos el modelo y ejemplo de formación autodidacta que siguió el propio fundador²⁸. Ignacio de Loyola fue discípulo antes que maestro, y pudo comprobar personalmente la dureza del aprendizaje. Sin embargo, el duro aprendizaje de formarse a sí mismo no lo hizo solo, sino

24 *Ib.*, 330.

25 J. VARELA, *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta, 1984, 157.

26 F. CHARMOT, *La pedagogía de los jesuitas*, Madrid, Sapientia, 1952, 35.

27 V. FAUBELL ZAPATA, "Jesuitas", en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, o. c., 104.

28 C. LABRADOR HERRÁIZ, "Estudio histórico-pedagógico", en E. GIL (ed.), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La "Ratio Studiorum"*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992, 20-21.

de la mano de maestros que le ayudaron a formarse. Loyola siempre creyó que su esfuerzo personal era una pieza fundamental, pero bajo la guía de sus maestros. Y el primero de esos maestros fue el propio Dios. Este magisterio divino lo comenzó en su casa solariega, intensificándose en la cueva de Manresa, y creciendo a lo largo de su vida hasta su muerte. También supo aprender de otros maestros humanos, y fruto de la experiencia divina y la experiencia humana es su pedagogía²⁹.

El 8 de enero de 1599 se promulgaba en Roma el documento titulado *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, firmada por Jacobo Dominichi, secretario del Padre General Claudio Acquaviva, y más conocido con el nombre de *Ratio Studiorum*. Con esta promulgación se terminó con un proceso de ajustes, comprobaciones y esfuerzos por lograr el modelo más acabado del plan de estudios³⁰. Este documento, de innegable valor educativo, contiene el sistema educativo de la Compañía de Jesús. Por lo tanto, esta *Ratio Studiorum* es el sistema pedagógico que se siguió en los colegios creados por los jesuitas, siguiendo las bases establecidas por San Ignacio de Loyola en la cuarta parte de las Constituciones de su orden³¹.

Hasta la *Ratio* de 1599, se sucedieron varios textos hasta que se llegó al definitivo. La redacción de la *Ratio* fue iniciada personalmente por Ignacio de Loyola en 1541, tal y como se ha dicho anteriormente, al precisar cuáles debían ser las constituciones de la orden. Entre los jesuitas que han destacado en la elaboración de la *Ratio* es preciso nombrar a Jerónimo Nadal, Diego de Ledesma, y Polanco.

La *Ratio Studiorum* aporta importantes respuestas a los múltiples interrogantes y cuestiones que abordan todo sistema educativo: principios, métodos, grados y sujetos. Era un buen plan de estudios, con una distribución de tiempos, espacios y materias, que sirvió como instrumento y norma para los maestros de la orden en sus tareas educativas³².

Se reconocen como válidos y aplicables todos los principios que defienden la dignidad humana, su derecho a la educación, su importante y decisivo poder en la instrucción, el valor y transferencia de las lenguas clásicas, la necesidad de una constante preparación de los maestros y profesores, la superación en los métodos de enseñanza y estudio, etc.

29 *Ib.*, 22.

30 A. CAPITÁN DÍAZ, *Historia de la educación en España*, o. c., 333.

31 M. BATLLORI, "La pedagogía de la *Ratio Studiorum*", en B. DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América. Vol. 2*, o. c., 64-73.

32 B. BARTOLOMÉ, "Los colegios de jesuitas y la educación de la juventud", en *Id.*, (coord.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1995, 2 vols. Vol. I. *Edades Antigua, Media y Moderna*, 670.

En cuanto a la metodología, ya San Ignacio había recomendado que se tomara ejemplo de las principales universidades europeas. De Salamanca había que tomar la subordinación de todos los saberes a la Teología; de París la importancia al trabajo y el ejercicio autónomo de los alumnos; y de la de Bolonia la pomposidad de los actos académicos, en los cuales los alumnos más aventajados realizaban demostraciones públicas de tonos, defensas, controversias filosóficas, además de otras cuestiones. Los profesores debían realizar una explicación lógica y secuencial de los contenidos. A los alumnos correspondía un estudio reflexivo, además de establecerse los controles necesarios para conocer el nivel de rendimiento alcanzado por los discentes.

La *Ratio* es un completo plan de estudios para la formación de los jóvenes. En el curriculum aparecen dos grandes sectores: estudios inferiores y estudios superiores. Los inferiores se nivelan a su vez en tres clases: Gramática, Humanidades y Retórica. Los estudios superiores se dedican a la formación filosófica y teológica.

Durante todo el proceso educativo, el sujeto de la educación es considerado un hombre compuesto de cuerpo y espíritu. La formación recibida deberá contribuir a un completo desarrollo de ambas partes. Se concede importancia a la higiene personal, a las condiciones materiales y ambientales de las aulas y a la singularidad y peculiaridad de cada alumno, pidiendo a los maestros que se adapten en la medida de lo posible a las posibilidades y características de cada uno de los alumnos.

La *Ratio Studiorum* está inspirada en la idea capital de la formación cristiana del hombre para su santificación y la gloria de Dios. Se pretendía hacer de cada hombre un apóstol de Cristo que cumpliera con los preceptos del Evangelio y ayudara a la salvación del prójimo³³.

Los jesuitas serán verdaderos forjadores de almas, y en su práctica educativa cuidarán de todos los mecanismos necesarios para fortalecerlas y desarrollarlas³⁴.

La pedagogía de la Compañía de Jesús contiene el sentir de su fundador, con un proyecto de vida concreto, cuyas claves son el conocimiento experimental y el diálogo educativo. El principal objetivo es la formación del hombre libre, cambiante y perfectible, y aquí radica la dedicación a la enseñanza de la juventud, puesto que educar a la juventud es renovar el mundo³⁵.

33 A. CAPITÁN DÍAZ, *Historia de la educación en España. Vol. I*, o. c., 351-352.

34 J. VARELA, *Modos de educación en la España*, o. c., 127.

35 C. LABRADOR HERRÁIZ, "Estudio histórico-pedagógico", en E. GIL (ed.), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús*, o. c., 47.

Fueron los jesuitas del siglo XVI y XVII devotos pedagogos. Su entusiasmo por la educación no era algo superficial, sino el resultado de una profunda convicción. Estaban convencidos del poder de la educación, convencidos de que aquel que ostentara la educación de los jóvenes tenía el porvenir de las naciones en sus manos³⁶.

Consiguieron los jesuitas unos niveles aceptables de educación, como lo demuestra el hecho de ser reconocido por ilustres personajes como Montaigne, Descartes, Bacon o Goethe³⁷.

La *Ratio Studiorum* ha tenido en la historia numerosos detractores, defensores e imitadores. A pesar de los ataques, después de la supresión de la Orden en el siglo XVIII la educación católica sufrió un importante vacío que los gobiernos no supieron llenar³⁸.

Por último, es preciso referirnos a un acontecimiento educativo de especial incidencia y consecuencias. Cuando hablábamos de la educación en la Reforma, vimos cómo se había planteado el principio de la universalidad de la educación. La Contrarreforma también lo entendió así. La Reforma protestante, con Lutero al frente, formuló la universalidad y obligatoriedad de la instrucción elemental gratuita a cargo de los municipios y el Estado. La Contrarreforma, sin apoyarse en el Estado, promovió por su cuenta la organización de la enseñanza primaria popular y gratuita.

A finales del siglo XVI y sobre todo durante el siglo XVII, numerosas órdenes religiosas, impulsadas por la caridad cristiana, fundaron multitud de instituciones escolares dedicadas a la enseñanza de las clases pobres. Entre estas órdenes religiosas, destacan las Escuelas Pías de San José de Calasanz y las Escuelas Cristianas de San Juan Bautista de la Salle.

Desde luego que la figura de José de Calasanz (1556-1648) brilla con luz propia dentro de la Historia de la Educación. Llamado el “apóstol de la escuela popular”, fue el verdadero iniciador y organizador de la enseñanza primaria popular. La Orden de las Escuelas Pías fundada por él en 1597 tiene como misión principal educar a los pobres y humildes, fundamentando su ideal educativo en la caridad, fe y trabajo, para conseguir la felicidad y la virtud.

San José de Calasanz nació en Peralta de la Sal (Huesca) de distinguida familia. Estudio Humanidades en Estadilla, Filosofía en Lérida, y Teología en Valencia y Alcalá de Henares. Ordenado sacerdote en 1583 abandonó cargos importantes para trasladarse a Roma, ciudad en la que se dedicó a la educación

36 F. CHARMOT, *La pedagogía de los jesuitas*, o. c., 34.

37 B. BARTOLOMÉ, “Los colegios de jesuitas y la educación de la juventud”, en B. Bartolomé (coord.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I*, o. c., 671.

38 B. DELGADO, *La educación en la Reforma*, o. c., 173.

de los niños pobres, fundando la Congregación Paulina de Nuestra Señora de las Escuelas Pías que fue aprobada por Paulo V en 1617.

La misión de la orden fundada por Calasanz sería la de instruir asiduamente a la juventud cristiana, especialmente a los pobres, en las artes útiles, en la doctrina católica, en la piedad y en las buenas costumbres.

Se creyó especialmente vocacionado a la tarea de la enseñanza tras intentar que otras organizaciones y órdenes religiosas como los jesuitas y los dominicos llenaran el vacío existente en la enseñanza básica gratuita³⁹.

El carisma de San José de Calasanz quedaba claramente especificado por su definitiva dedicación a la instrucción y educación cristiana de toda clase de niños, especialmente los pobres. Por primera vez en la historia de la Iglesia nacía una orden dedicada a ese servicio específico. Para atender a este ministerio quiso el fundador que los miembros de su orden fuesen a la vez maestros, religiosos y sacerdotes⁴⁰.

A pesar de su inteligencia, tesón y una extraordinaria concepción de la educación, superior a su tiempo, no dejó ningún libro en el que explicara sus métodos educativos. Sin embargo, nos dejó unas diez mil cartas que junto a las constituciones de su orden ofrecen consejos, advertencias y modos de proceder en las escuelas.

En sus escritos, San José de Calasanz asentó el derecho del pobre a la educación, teniendo el respaldo de la aprobación pontificia. Hizo realidad su propuesta teórica proporcionando gratuitamente escuelas, maestros y material escolar para que este derecho fuera una realidad⁴¹.

San José de Calasanz no es un teórico de la educación, sino un educador que realizó una pedagogía cristiana, pragmática, social y democrática. En sus escritos encontramos una gran cantidad de enunciados, consejos pedagógicos prácticos y una visión del mundo educativo que le permitió llevar a cabo su obra sin resquebrajamientos gracias a sus sólidos fundamentos⁴².

Entre sus obras, conviene mencionar su *Memorial al cardenal Tonti*, escrito en 1621 y en el que expone su propio concepto de la enseñanza⁴³.

39 V. FAUBELL ZAPATA, "San José de Calasanz y los escolapios", en B. DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América. Vol. 2*, o. c., 439.

40 S. GINER GUERRI, *San José de Calasanz. Maestro y fundador*, Madrid, BAC, 1992, 601-602.

41 V. FAUBELL ZAPATA, "Los colegios de escolapios y la atención educativa a los pobres", en B. BARTOLOMÉ (coord.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. Vol. I*, o. c., 685.

42 V. FAUBELL ZAPATA, "San José de Calasanz y los escolapios", o. c., 440.

43 "Es en realidad, el ministerio de la enseñanza el más digno, el más noble, el más meritorio, el más beneficioso, el más útil, el más necesario, el más natural, el más razonable, el más de agradecer, el más agradable y el de mayor gloria [...]. Es también, la enseñanza, instituto agradabilísimo para quien se siente llamado a trabajar en esta viña y a laborar en esta tan copiosa mies. Y es gloriosísimo

Para Calasanz, la ignorancia es la causa de los muchos estragos que afligen al hombre. La verdad es educadora del hombre, puesto que educarle será inspirar el amor por la verdad.

La educación es una emancipación hija de la verdad. Es liberar al alma de la esclavitud del pecado, dirigir al hombre bajo la firmeza de la voluntad. Se trata de una emancipación de la inteligencia, del corazón, voluntad, alma, del hombre en sí y completamente. Así, la educación será creación de la propia personalidad, forjadora del carácter y perfeccionamiento. Esta triple emancipación es el resultado de la acción educadora de la verdad con sus atributos de objetividad, inmutabilidad y trascendencia.

Aunque el fin principal del hombre sea la salvación y la vida eterna, las Escuelas Pías no enseñan sólo para que se conozca la religión, haciendo de la enseñanza un instrumento único de su interés religioso, sino para el desarrollo completo del propio hombre⁴⁴.

La búsqueda y conocimiento de la verdad no es suficiente, también es preciso practicarla y vivirla. Aquí radica la necesidad de un cooperador de la verdad, que no es otro que el maestro. El educador para Calasanz debe ser activo, pero no absorbente. Esto quiere decir que no debe hacerlo todo él, sino que debe conjugarse y complementarse correctamente con el alumno: el educador es cooperante solamente, pero el verdadero protagonista de la educación es el discípulo, que es operante.

Para San José de Calasanz, el maestro debe ser desinteresado y abnegado, sincero y honrado. La ejemplaridad debe ser su principal baza. Su gran cualidad será la vocación, la inclinación hacia el magisterio y la enseñanza. El maestro sentirá, como verdadera señal de vocación, el amor incondicional hacia los niños. Según el concepto calasancio, el maestro debe ser un apóstol, un misionero de la verdad que difundiendo la luz disipe las tinieblas de la ignorancia, salve a los hombres de la esclavitud intelectual y moral y les haga verdaderamente felices y dichosos⁴⁵.

San José de Calasanz fue un hombre humilde, sencillo. La humildad y sencillez son un modo peculiar de imitar al Divino Maestro. Fue humilde, y así quiso que lo fueran sus seguidores. Junto a la humildad y sencillez inculcó también la paciencia y la alegría. En definitiva, parece evidente que entre las virtudes

para los que lo practican y para los que lo fomentan y promueven en su autoridad y favores". Memorial al Cardenal Tonti.

44 V. FAUBELL ZAPATA, "San José de Calasanz y los escolapios", o. c., 440.

45 G. SÁNTA, *San José de Calasanz. Obra pedagógica*, Madrid, BAC, 1984, 75.

que quiso inculcar Calasanz a sus religiosos sobresalen estas cinco: pobreza, humildad, sencillez, paciencia y alegría⁴⁶.

El proceso educativo de Calasanz abarca tres grados: purificar, iluminar y perfeccionar, sintetizados en el gran medio que adoptó como elemento educador de sus escuelas: la piedad. Ésta fue la nota y carácter predominante en sus escuelas, a las que le dio el calificativo de “Pías”. Su lema A.M.P.I. (*Ad majus pietatis incrementum*), para mayor aumento de la piedad, así lo reza. Para Calasanz la piedad lo es todo, de tal modo que asocia toda felicidad que pueda lograrse en este mundo a la piedad y a las letras. *Piedad y letras*, estos son los dos elementos básicos de la obra educativa de las Escuelas Pías.

El lema *Piedad y letras* resume toda la filosofía y el carisma de San José de Calasanz. Coloca en primer lugar la piedad, significando su preferencia por el desarrollo de la virtud y de la ética humana sobre el de la pura instrucción, pero situando ambas en un plano de igualdad. El desarrollo del hombre o es completo o el hombre no cumple con el mandamiento de “creced y multiplicaos”. La educación propiamente dicha, el desarrollo moral del hombre, era lo que se encontraba en la *Piedad*, además de lo estrictamente religioso⁴⁷.

La educación moral y religiosa de la juventud fue el objeto y el principal ministerio de las Escuelas Pías ya desde sus orígenes⁴⁸. Con las Escuelas Pías Calasanz se proponía la reforma de la sociedad. Para esta empresa se requería la instrucción, además de una buena formación religiosa. Esto se conseguía de tres maneras: con la praxis religiosa, el aprendizaje y la reflexión y exhortación⁴⁹.

El otro representante de la educación popular europea es San Juan Bautista de la Salle (1651-1719), fundador de la Congregación de Hermanos de las Escuelas Cristianas, fundada en 1684 y que hoy se halla extendida por todo el mundo.

Nacido en Reims, se ordenó sacerdote y renunció a una brillante carrera eclesiástica para dedicarse a la educación del pueblo. San Juan Bautista de la Salle es la figura más representativa de la pedagogía popular francesa en los siglos XVII y XVIII.

Comenzó su obra educativa alojando en su propia casa a los maestros de sus escuelas para mejor orientarles en su cometido magisterial. Nació de esta forma la Sociedad de los Hermanos de las Escuelas Cristianas que impartiría desde entonces enseñanza gratuita a los niños pobres.

46 S. GINER GUERRI, *San José de Calasanz. Maestro y fundador*, o. c., 605-606.

47 V. FAUBELL ZAPATA, “San José de Calasanz y los escolapios”, o. c. 444.

48 G. SÁNTA, *San José de Calasanz*, o. c., 468.

49 V. Faubell Zapata, “San José de Calasanz y los escolapios”, o. c., 455-456.

Consciente de la necesidad de formar a los maestros para el correcto ejercicio de sus funciones didácticas, estableció unos seminarios para formarlos, con una escuela anexa en la que realizaban las prácticas.

La nota más característica de la doctrina Lasaliana es precisamente ésta, la formación del maestro. No se improvisan docentes, sino que se forman cuidadosamente. Las virtudes que debían reunir los maestros eran gravedad, silencio, humildad, prudencia, sabiduría, mansedumbre, piedad, discreción, celo, paciencia, vigilancia y generosidad, además del ejemplo.

Fueron varias las acciones y fundaciones educativas de La Salle. Con las escuelas dominicales o Academias cristianas para jóvenes obreros se produjo la iniciación profesional técnica dentro de la escuela Lasaliana, significando un esfuerzo por una preparación profesional y técnica con la preparación para el ejercicio de ciertos oficios.

Creó también en París un internado para irlandeses, hijos de emigrantes, y otro en Saint-Yon para la formación de los hijos de la burguesía industrial y comerciante.

Para los niños indisciplinados y conflictivos fundó un reformatorio y un correccional para reeducar a jóvenes delincuentes sentenciados judicialmente, con un régimen disciplinario muy distinto al resto de establecimientos similares de la época.

Al igual que San José de Calasanz, La Salle tenía una confianza ciega en la educación, y culpaba a la ignorancia de todos los males del mundo. Había que combatirla con energía para erradicarla de las clases más pobres.

Para La Salle la enseñanza debe responder a las necesidades futuras de los alumnos. Se trata de cultivar las facultades, de enseñar por medio de la razón. Es preciso formar hábitos morales e intelectuales en los niños antes que transmitir conocimientos.

Como Calasanz, La Salle entiende que la educación debe combatir la ignorancia, basándose en un profundo sentido religioso. La escuela es el noviciado de la vida, y es en ella en la que debe formarse a la vez el hombre y el cristiano. La educación moral en La Salle se fundamenta en la religión, que a su vez es la base de todas las virtudes cristianas.

En materia disciplinaria, La Salle concibe la escuela como un ambiente agradable, con una disciplina preventiva antes que represiva. Se realizará una vigilancia constante por parte de los maestros, de modo que puedan prevenir las faltas y los castigos.

El mérito educativo de San Juan Bautista de la Salle fue inmenso. Además de fundar una familia religiosa dedicada a la enseñanza, su planteamiento y organización de la educación primaria popular y gratuita, y su celo por la

formación de maestros, su celo personal que le animaba en una obra personal y meritoria, podemos concluir diciendo que La Salle fue uno de los pedagogos del siglo XVII que más influyó en la educación popular. Maestros y escuela fueron los dos polos de atracción de su vida. Es, por lo tanto, la figura más representativa de la pedagogía popular francesa de los siglos XVII y XVIII⁵⁰.

50 V. FAUBELL ZAPATA, “Jean Baptiste de la Salle”, en A. ESCOLANO BENITO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, o. c., 111.

REPERCUSIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN EL COSTUMBRISMO SEXUAL ACTUAL

JOSÉ M^a MORA MONTES
C.O.F. Diocesano de Coria-Cáceres

RESUMEN

En el presente trabajo se trata de mostrar la influencia del psicoanálisis freudiano, especialmente en su primera etapa a lo largo de la primera mitad del pasado siglo, para que un cambio sin precedentes y de una gran magnitud se produjera, en los usos y costumbres sexuales en todo el mundo civilizado occidental. Se trata de un cambio injustificado, que confunde al hombre en sus criterios éticos, además de afectarle en otros aspectos de su mentalidad. Tal influencia está hoy presente, aunque de forma menos notoria, en los movimientos socio-políticos que tratan de arrastrar a la Humanidad hacia un nuevo Orden Mundial.

Palabras clave: Freud, Nuevo costumbrismo sexual, Psicoanálisis.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to show the influence of Freudian psychoanalysis, especially in its first phase over the first half of last century, so that an unprecedented change of the first order on the habits and sexual customs all over the civilized Occident took place. This is an unwarranted change, which confuses the man in his ethical opinions and also affects other aspects of his mentality. This influence is still active, although less conspicuous, in the socio-political movements that seek to drag humanity toward a new World Order

Key words: Freud, New sexual habits, Psychoanalysis.

I. INTRODUCCIÓN

En el nuevo costumbrismo sexual de nuestra sociedad hay dos momentos claves o decisivos en su implantación. Uno fue la revolución sexual del famoso Mayo francés del 68, y el otro, no tan bien delimitado en el tiempo, está teniendo lugar con la progresiva implantación de la *ideología de género*, iniciada a finales de los años 70 y es notoria ya en los comienzos del presente siglo XXI.

Tras la “*Revolución Sexual del Sesenta y Ocho*”, se rompen las barreras seculares que habían restringido la práctica sexual a la relación hombre-mujer en el marco del matrimonio, para dar paso a una sexualidad promiscua, que incluso prescinde de cualquier relación de afecto entre dos personas del mismo o de distinto sexo. Ello supuso diversas e importantes innovaciones cuyo denominador común era considerar la sexualidad en un sentido exclusivamente lúdico.

Sin embargo este cambio era tan solo el comienzo de un proceso (para unos, avance en el progreso de la humanidad, y para otros, penosa depravación) en el que actualmente estamos y aún no ha concluido. En un principio, referido a los usos sexuales, pero que tuvo más tarde importantes derivaciones en el campo de la bioética y en el legislativo, y que ya repercute muy negativamente en la estabilidad de la *familia natural*. Se trata de un proceso, que se extiende a nivel internacional, auspiciado por ciertas agencias de la O.N.U., que amenaza con destruir los cimientos sobre los que se ha ido estableciendo nuestra civilización occidental greco-romana, consolidada y perfeccionada con la luminosa aportación cristiana.

Para que estos cambios se hayan producido y el proceso avance de forma aparentemente irrefrenable ha sido necesaria la existencia de una serie de movimientos, y de circunstancias propicias que han hecho posible su convergencia y mutua potenciación. De tal forma, se puede señalar la influencia del marxismo, de filosofías nihilistas y existencialistas, del estructuralismo, de la New Age, del capitalismo liberal radical, de los movimientos de liberación, del feminismo radical, etc. etc. Pues bien, el psicoanálisis freudiano en su mejor momento, cuando aún se mantenía como doctrina sólida y sin fisuras en sus principios básicos, en aquellas décadas de la primera mitad del pasado siglo, influyó en gran manera para que las costumbres sexuales cambiaran en la sociedad cristiana occidental. Posteriormente, una vez implantados los nuevos usos, el proceso revolucionario hacia un *Orden Nuevo*, el psicoanálisis desgajado en diversas escuelas ha perdido influencia social. Pero, a pesar de todo, ciertos principios freudianos, con frecuencia desvirtuados de su significado inicial, persisten anclados en las mentes de muchas personas, como verdaderos dogmas y no se atisba algún tipo de posible rectificación en el proceso emprendido.

El estudio de la obra de Sigmund Freud (1870-1937), se puede realizar desde muy distintas perspectivas. Él pretendió ante todo establecer un sistema de psicoterapia eficaz para combatir las enfermedades nerviosas, sin embargo, llevó a cabo una nueva concepción del psiquismo humano con repercusiones socio-culturales e ideológicas que, pasado un siglo, han trascendido ampliamente el limitado ámbito campo de la medicina. En este trabajo no pretendo entrar en la técnica psicoanalítica, ni en las instancias de la personalidad (ello, yo, super-yo), ni en los complejos básicos descritos en la génesis de las neurosis, ni en cuestiones afines. Solo deseo realizar algunos apuntes para comprender de qué forma la obra de Freud ha contribuido a la situación actual de deterioro de la institución familiar, y a la práctica de una sexualidad altamente degradada.

II. BOSQUEJO BIOGRÁFICO

Sigmund Freud nació el 6 de Mayo de 1856, en Friberg (Moravia, Imperio Austro-Húngaro, ahora República Checa). Hijo de Jacob Freud, un comerciante de lanas judío, y de Amalie Nathanson, su tercera esposa. En el momento de nacer contaba con dos hermanos mayores, que por la edad podían haber sido sus padres. Se sabe que ya muy joven leyó las obras de William Shakespeare y las de Goethe, conoció la teoría evolucionista de Charles Darwin y la filosofía de Friedrich Nietzsche. Y aprendió el castellano en su afán por leer el Quijote en su versión original.

Estudió medicina en Viena, a donde la familia se había trasladado en 1859 y se graduó como doctor en 1881. Enseguida realizó varios trabajos sobre la médula oblongada. En 1884 investigó sobre la cocaína, de la que desconocía sus efectos sobre el sistema nervioso, pero resultaba útil en las terapias. Su amigo Ernst von Fleisch la utilizaba en exceso y su muerte se relacionó con su abuso. Freud mismo usaba la cocaína por sus efectos antidepresivos, pero nunca se le ha considerado un adicto a esta sustancia. En 1885 el Dr. Freud era un internista desconocido en un hospital de Viena. Se interesó en un principio por la neurología, y muy pronto se marchó a París, para seguir los cursos que impartía Charcot en la Salpêtrière.

Vuelto a Viena (1886) contrajo matrimonio con Martha Bernays, su prometida y única novia, desde hacía cuatro años. Durante ese tiempo de noviazgo se escribieron a diario, a veces más de una carta por parte de Freud. Ella conservó esa correspondencia, que constituye, sin duda alguna, un material muy valioso para conocer aspectos interesantes de la vida de ambos. Su matrimonio, hasta la muerte de él, duró 53 años. Martha recibió una educación ortodoxa judía, pero en el aspecto religioso era muy independiente y a sus seis

hijos (Matilde, Martín, Oliver, Ernst, Sophie, y Anna) les dió una educación liberal, que rompía con las costumbres familiares. Freud, fue un judío laico, descreído desde siempre, e incluso poco respetuoso con la religión. Ya casado, suspendió temporalmente la consulta privada para marchar, una vez más, a Francia, para aprender en Nancy los métodos hipno-sugestivos de Bernheim. De nuevo en Viena, practicó, primero, la hipnosis tal y como se hacía en Francia, y posteriormente, la hipnosis con catarsis junto a Breuer, del que se independizaría unos años después para seguir sus propios métodos y teorías.

Hacia 1890 Freud era ya un reconocido especialista en trastornos psíquicos que empleaba el *“tratamiento hablado”* en el que analizaba los recuerdos del paciente, su significado y proyección en los síntomas que sufría. Él mismo se psicoanalizó para curar algunos trastornos, como el miedo a viajar, y el deseo incestuoso por la madre y el odio al padre fueron las principales conclusiones que obtuvo de este estudio que realizó de sí mismo, que sin duda, eran ideas impensables para su época. Psicoanalizó también a su propia hija Ana, en contra de sus principios que desaconsejaban analizar a los parientes próximos. En 1900 ya había establecido una serie de conceptos que constituían los pilares del psicoanálisis. Por aquella época inició una serie de reuniones en su casa de Viena, con un grupo de colegas con los que cambiaba impresiones acerca del psiquismo humano. Entre ellos estaban Alfred Adler y C. G. Jung, dos discípulos sobresalientes, que más adelante romperían con él, tachados de *“herejes”* por no participar de sus teorías pansexualistas.

La primera guerra mundial, la *“Gran Guerra”*, fue un acontecimiento histórico que le afectó hondamente y confirmó sus temores acerca del inconsciente humano. Otro hecho que le afectó mucho ocurrió en 1923 cuando le diagnosticaron un cáncer en la boca. Cuando Hitler tomó el poder en 1933, sus libros fueron quemados, lo que Freud juzgó como consecuencia de una *“psicosis de masas”*. *“Estamos progresando, afirmó, en la Edad Media, me hubieran quemado a mí, ahora se contentan con quemar mis libros”*. En 1938 Hitler anexionó Austria a Alemania y tanto Freud como su familia vivieron de cerca la persecución contra los judíos, no obstante se resistió a dejar Viena, hasta que por fin cedió y el 5 de Abril de 1938 partió hacia París, primero, y luego hacia Londres, donde se instalaría, en compañía de su esposa e hija Anna, gracias a las gestiones de su amigo y colega Ernest Jones. Allí vivió la última etapa de su vida como un refugiado más. Sus ideas, que ya habían alcanzado una gran difusión por todo el mundo occidental, eran motivo de polémica y en gran parte rechazadas por la comunidad científica. Murió, a consecuencia del cáncer de boca, en Septiembre de 1939.

III. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

En la Viena de finales del XIX los fenómenos histéricos (parálisis de miembros, afonías, cegueras, caídas espectaculares al suelo, etc., ahora catalogados como “*trastornos de conversión*” en el DSM-IV y en el CIE 10) eran muy frecuentes. Por el método hipno-sugestivo se lograban curas que parecían milagrosas, pero Freud reconoció pronto que no era una buena técnica: No todas las personas eran hipnotizables y lo peor de todo es que al cabo de cierto tiempo los enfermos recaían con similares molestias. Por todo esto, más tarde siguió el método de un colega mayor que él, Joseph Breuer, con el que ya había trabajado en 1881, que también practicaba la hipnosis, pero no para curar por simple sugestión, sino como medio para hacer evocar recuerdos de fuerte carga emocional, relacionados con los síntomas, era el método “*catártico*”.

En tal situación la aparición del libro “*Estudio sobre la histeria*”, (1893) de Josef Breuer y S. Freud, causó gran sensación pues parecía que se había logrado vencer la enfermedad al descubrir lo que ocultaba. Mediante la técnica de la hipnosis-catarsis, se conseguía traer a la conciencia hechos desagradables e intolerables, generalmente de tipo sexual, que el paciente reprimía intencionadamente, que en su día el paciente no había sabido expresar emocionalmente y provocaban una gran excitación psíquica que se traducían en síntomas somáticos. El primer caso de Anna O. (Bertha Pappenheim), fue tratado enteramente por Breuer en 1881, mientras que Freud participó en él como un mero ayudante investigador. Anna era un atractiva e inteligente joven judía de veintinueve años, que presentaba, entre otros síntomas, el no poder hablar en su idioma alemán nativo y sí en inglés, que había aprendido y dominaba muy bien. La sugestión en esta enferma, dada su personalidad cultivada, no era apropiada y fue necesario usar con ella el diálogo razonado y argumentado. Mediante esta “*cura parlante*” como la llamaba Anna, los síntomas desaparecieron. La teoría expuesta por Freud-Breuer era: Los histéricos han vivido acontecimientos que en su día no fueron adecuadamente expresados con emociones. En la mayoría de los casos se trataba de “*cosas que el paciente deseaba olvidar y que, por lo tanto reprimía intencionadamente*”. Así surge en el pensamiento de Freud los conceptos de *represión* y de *inconsciente*, tan importantes en la teoría psicoanalítica.

La joven Anna O, en el transcurso del tratamiento, mostró hacia Breuer unos sentimientos positivos (*transferencia* del conflicto infantil) que desagradaron a su médico y por consideraciones morales se apartó del caso, que dejó exclusivamente en manos de Freud, el cual a partir de ese momento inició la elaboración de su propia teoría de las neurosis. La técnica de la hipnosis-catarsis la abandonó muy pronto porque no resultaba muy segura para debilitar

las inhibiciones y evocar los recuerdos, y la sustituyó por la técnica de la “asociación libre”, según la cual el paciente, echado en un diván, expresaba verbalmente todo aquello que acudía a su mente, sin omitir ningún material, aunque las ocurrencias resultasen sin importancia, vergonzosas o sin relación alguna con los síntomas que padecía, y que Freud interpretaba como contenidos del subconsciente relacionados con un psicotrauma o abuso sexual del que había sido objeto el paciente en su infancia. Llegados a este punto (1896-97), Breuer y Freud se separaron definitivamente.

Más adelante Freud supo que no todos los pacientes que sometía a tratamiento habían sufrido abusos sexuales en su infancia. Fue entonces cuando dió un paso adelante en sus teorías: El enfermo es posible que no hubiera sufrido en realidad tales traumas sexuales, pero sí los había deseado, y experimentado culpa por ellos. Por lo tanto, el conflicto psíquico relegado al inconsciente, de naturaleza sexual, por experiencias reales, imaginadas o deseadas, seguía siendo el núcleo de cualquier tipo de neurosis y condicionaba también el tipo de sexualidad desplegada con posterioridad, en la edad adulta. Freud descubrió que tales conflictos removían energías psíquicas que se traducían no solo en síntomas si no que además se expresaban de forma muy especial en los sueños, y en los actos fallidos del paciente, por lo que la interpretación de los sueños y la de ciertos actos aparentemente insignificantes de la vida cotidiana, junto al método de las asociaciones libres, se constituyeron en las tres vías principales para alcanzar el conflicto psíquico patógeno, sacarlo a la luz de la conciencia y con ello curar la enfermedad. La interpretación de la *transferencia*, de las *defensas* y *resistencias* del paciente a lo largo de la cura fue considerado también muy valiosa en el tratamiento. Freud lo escribió todo en obras, convertidas, al cabo de los años, en textos clásicos de la teoría psicoanalítica: “*La interpretación de los sueños*” (1900) y “*Psicopatología de la vida cotidiana*” (1904). Sobre la evolución del impulso sexual a partir de la primera infancia trató en su libro “*Tres contribuciones a la teoría sexual*” (1905), también de capital importancia para la comprensión de todo el edificio psicoanalítico.

La teoría sobre “*la represión*” es un concepto básico en el psicoanálisis y sobre ella hay que hacer algunas precisiones, puesto que su creador no siempre la utilizó en el mismo sentido. Unas veces, Freud se refirió a ella para indicar cómo el sujeto rechazaba y mantenía en el inconsciente representaciones (pensamientos, imágenes, recuerdos) ligados al instinto sexual, cuya satisfacción produciría placer, pero, por otra parte, y debido a otras exigencias, también tenían capacidad de provocar displacer y esto resultaba determinante para su no aceptación. En otras ocasiones, como han precisado Laplanche y Pontalis (1971), Freud utilizó el concepto de “*represión*” en una acepción que lo aproxima al de “*defensa*”, entendiendo como tal un recurso del psiquismo

para evitar la angustia que surge siempre ante el conflicto. En relación a las pulsiones instintivas y a su satisfacción o no, Freud estableció tres instancias en la personalidad: *ello*, *yo* y *super-yo*.

Aún admitiendo estas diferentes acepciones, estudiosos del psicoanálisis han distinguido la “*represión sexual*” en sentido psicoanalítico, como un mecanismo psicológico que cumple un importante papel en la aparición de los síntomas neuróticos, de la simple y normal continencia voluntaria de los instintos. Y así, por ejemplo, Juan Bautista Torelló¹ (2006) afirmó:

“la represión freudiana no tiene nada que ver con la continencia cristiana. En la continencia cristiana hay una escala de valores y respeto de la vida sexual, en esa escala de valores está arriba el matrimonio; las demás cosas son más o menos insuficiencias o desviaciones.”

Al popularizarse los conceptos psicoanalíticos, el término “*represión*” vino a identificarse sin más con todo aquello que a nivel consciente la persona aparta de sí o desapueba. O dicho esto de otra forma, cualquier tipo de actividad sexual apetecible pero no realizada se juzgó como represión. Por una simple desviación de su significado original, el término *represión*, del que se hizo un uso abusivo, se convirtió para el público profano, a mediados del pasado siglo, en arma arrojadiza (“*eres un reprimido*”), bien para denigrar a todo aquel que no se abandonaba al impulso sexual primario, bien como una forma de forzar su voluntad.

Otro concepto fundamental sobre el que descansa toda la teoría psicoanalítica es el de *libido*, definida por Freud como:

“aquella fuerza en que se manifiesta el instinto sexual análogamente a como en el hombre se exterioriza el instinto de absorción de alimentos (...) Las primeras manifestaciones de la sexualidad aparecen en el niño de pecho enlazadas a otras funciones vitales (...) Averiguamos así que el niño de pecho realiza actos que no sirven sino para procurarle un placer y creemos que ha comenzado a experimentar este placer con ocasión de la absorción de alimentos, pero que después ha aprendido a separarlo de dicha condición”².

La *libido* es la energía de las pulsiones sexuales, que aparece ya en el recién nacido y va a estar presente a lo largo de toda su vida. Tal energía puede dar lugar a la expresión abierta de las pulsiones sexuales, puede manifestarse de forma sustitutiva en síntomas neuróticos, será la responsable de los clásicos complejos de Edipo y de Electra, o puede derivar y manifestarse de otras y muy

1 J.B. Torelló es sacerdote, psiquiatra y teólogo y autor de libros como *Psicología abierta* (Rialp). Vive en Petersplatz, muy cerca de la casa donde Freud vivió largos años.

2 “Introducción al psicoanálisis”. *Obras completas*, Vol. II, pág. 312

diversas maneras. Si bien en un principio Freud creyó en la existencia exclusiva de la libido, finalmente pensó que posiblemente no era la única fuerza instintiva: *“sospechamos que en el yo actúan instintos diferentes de los instintos libidinosos de conservación, más no podemos aportar prueba ninguna que apoye nuestra hipótesis”* (*“Más allá del principio del placer”*, 1920).

Freud estableció el concepto de *“sublimación”* para indicar que parte de la energía libidinosa puede, por un mecanismo de desplazamiento, manifestarse en actividades diversas de valor cultural, principalmente de creación artística o de investigación intelectual y en general en todas aquellas que una determinada sociedad valora positivamente. Consideró que la organización congénita de cada individuo es la que primeramente decide qué parte del instinto es susceptible de sublimación, en la que también intervienen otras influencias de la vida y la acción del intelecto sobre el aparato anímico. Igualmente, afirmó que esta capacidad de desplazar fuerzas instintivas hacia fines culturales elevados no era asequible sino a una limitada minoría de personas, y aún en éstas, de forma limitada y no sin cierta dificultad. Para el creador del psicoanálisis la sublimación era un fenómeno excepcional, pues la mayoría de las personas estaban condenadas o a ser unos inmorales (los que se abandonaban a su instinto), o a ser unos neuróticos (los que guardaban abstinencia). Más bien los hombres se incluirían en el primer grupo, según la doble moral imperante en su época, y las mujeres en el segundo. Así pues, Freud no tenía un elevado concepto de la naturaleza humana, concebida de forma mecanicista, y sin apenas libertad para dominar sus pulsiones instintivas.

El niño, un *“perverso polimorfo”*. No tenía Freud del todo claro si el niño nace con una sexualidad indiferenciada y sin relación con su cuerpo de niño o de niña. La educación, las experiencias vividas y las seducciones serían las determinantes de una inclinación sexual heterosexual u homosexual. Podemos leer en *“Una teoría sexual”* (1905)³:

“De particular interés son aquellos casos en los que la libido cambia de rumbo, orientándose hacia la inversión después de una penosa experiencia con el objeto sexual normal (...) Es muy interesante comprobar que bajo la influencia de la seducción puede el niño hacerse polimórficamente perverso; es decir, ser inducido a toda clase de extralimitaciones sexuales (...) El niño se conduce en estos casos igual que el tipo corriente de mujer poco educada, en la cual perdura, a través de toda la vida, dicha disposición polimórficamente perversa, pudiendo conservarse normalmente sexual, pero también aceptar la dirección de un hábil seductor y hallar gusto en toda clase de perversiones, adoptándolas en su actividad sexual”

3 *Obras Completas* de Freud. Vol I, págs. 772 y 798.

Estas ideas han sido recogidas por los seguidores de la *ideología de género* como fundamento de su doctrina, la cual sostiene que la orientación sexual de cualquier persona nada tiene que ver con los caracteres sexuales primarios y secundarios, sino que todo es *construcción* cultural.

IV. FACTORES QUE PROPICIARON LA ACEPTACIÓN SOCIAL DEL PSICOANÁLISIS Y EL CAMBIO EN EL COSTUMBRISMO SEXUAL

En la revolución sexual del 68 el psicoanálisis desempeñó un importante papel, que nadie pondrá en duda. Se trata ahora de hacer un breve análisis de los factores que contribuyeron a ello y que, sintetizando todo lo posible, se pueden concretar en los siguientes:

1. La teoría psicoanalítica, en sí misma considerada.
2. El psicoanálisis en asociación con el marxismo, constituido en proyecto político.
3. La repercusión cultural, en el mundo de las artes, de la literatura y del cine, de la obra freudiana.
4. Posteriormente al 68, los movimientos de liberación y la ideología de género perpetúan la influencia freudiana en la sociedad.

1. LA TEORÍA PSICOANALÍTICA, EN SÍ MISMA CONSIDERADA

Esta teoría fue bien acogida por una gran parte de la población, por dos razones: Una, por su permisividad sexual contraria a los usos vigentes a finales del XIX y principios del XX. Otra, por mostrar una concepción del hombre mecanicista-materialista, muy afín a ciertas mentalidades.

A pesar de todas las críticas adversas que Freud recibió en su día, y que no ha dejado de recibir hasta hoy del campo médico y filosófico, su obra reúne unas condiciones muy especiales para la divulgación y para seducir a masas de población por ser muy simplista, estar expuesta con un lenguaje claro y, sobre todo, por plantear y reivindicar conductas éticamente incorrectas como saludables, por razones médicas o psicológicas. Si ya las pulsiones sexuales, por su intensidad, exigen con frecuencia un esfuerzo para no ser dominadas por ellas, ¿qué cosa mejor que encontrar una teoría que invita a su satisfacción y cultivo? El psicoanálisis pedía tan solo un simple respeto a las normas sociales vigentes.

Una de las obras más leídas por la juventud femenina a finales de los años sesenta, coincidiendo precisamente con la aparición en el mercado farmacéutico

de la “pildora” anticonceptiva, fue *“El tabú de la virginidad”*, de Freud, de cuya lectura se deduce lo siguiente: Es muy sabia la costumbre de algunos pueblos primitivos de eludir el marido el acto del desfloramiento de su esposa, que deja en manos de otro hombre, ajeno al matrimonio, para que lo realice. De esta forma, según el creador del psicoanálisis, se evitan una serie de efectos muy negativos para la futura vida matrimonial, tales como una normal reacción de hostilidad de la mujer hacia el hombre, al que queda ligada en una relación de servidumbre y que puede traducirse en reacciones de inhibición sexual duraderas. Lógicamente, muchas jovencitas, “*persuadidas*” por la prosa brillante del referido ensayo, buscaron con loco empeño alguien que se prestara a realizarles ese servicio, con anterioridad a cualquier compromiso de noviazgo, y de esta forma se iniciaron en una vida sexual prematura que, en no pocas ocasiones, dió paso a una lamentable promiscuidad.

Aunque Freud no tuvo más remedio que reconocer que muchas conquistas culturales eran producto de las restricciones sexuales, y que en ciertos casos la abstinencia “*acera*” el carácter, en general no se mostró partidario de ella, a juzgar por este discurso recogido en su obra *“La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”* (1908):

“Tengo la impresión de que la abstinencia no contribuye a formar hombres de acción enérgicos e independientes, ni pensadores originales o valerosos reformadores, sino más bien honradas medianías (...) Este mismo método nos ha llevado también al conocimiento de tales complejos, revelándonos que integran en general un contenido sexual, pues nacen de las necesidades sexuales de individuos insatisfechos y representan para ellos una especie de satisfacción sustitutiva. De este modo habremos de ver en todos aquellos factores que dañan la vida sexual, cohiben su actividad o desplazan sus fines, factores patógenos también de las psiconeurosis (...) Parece imprescindible cierta medida de satisfacción sexual directa y la privación de esta medida, individualmente variable, se paga con fenómeno que, por su daño funcional y su carácter subjetivo displacientes, hemos de considerar como patológicos”.

Freud estaba convencido de la existencia de una estrecha relación entre la incapacidad del neurótico para disfrutar con la práctica sexual y sus trastornos nerviosos (Anthony Storr, 2003), de ahí su gran proyecto para acabar con las neurosis: la fornicación masiva. Aunque, eso sí, advirtió que aquellos, que por practicarla tuvieran múltiples relaciones sexuales, podrían contraer enfermedades venéreas si acudían a las prostitutas, pero ello se evitaría si tales prácticas se realizasen con muchachas respetables.

Santiago Fernández Burillo⁴ reconoce que las ideas freudianas han logrado introducir en nuestra cultura una serie de tópicos, a modo de “*residuo cultural*”, que no se limitan al campo de la actividad sexual, sino que se refieren a una concepción global materialista del hombre, definida por lo siguiente:

“El hombre no es más que materia sofisticadamente evolucionada. Toda la vida espiritual es simplemente creación cultural, por sublimaciones. Moral, arte, religión, etc., todo tiene una explicación fácil como el hombre mismo.

No existe una libertad específicamente humana; nos hayamos determinados por las pulsiones. El hombre es un mecanismo psíquico, gobernado por un fondo irreprimible e incomprensible.

Los males del hombre provienen del desconocimiento de ese fondo pasional e irracional, de las represiones introducidas por los mecanismos de *censura* moral o religiosa. No es libre, pero se ha de liberar de toda instancia “paternalista”.

No existe el bien ni el mal, en sentido moral. La única moral sería “amar y trabajar”; si “amar” es obtener la satisfacción de la pulsión básica (libido), todas las variaciones imaginables son igualmente válidas.

Pesimismo, porque el subconsciente no podrá “mandar” nunca. La cultura, a pesar de su origen, sigue siendo necesaria, por lo tanto, también algún *superego*, alguna teoría moral.

La liberación no es posible y el hombre ha de resignarse a un término medio entre inmoralismo privado y normas públicas”.

Freud, ni creía en el alma y menos aún en su inmortalidad; para él la actividad mental se producía a través de impulsos psíquicos inconscientes e instintivos. Por esto, al concebir al hombre desprovisto de espiritualidad, había que intentar liberarlo de su responsabilidad moral y de sus sentimientos de culpa,⁵ que cuando surgen no se podrán atribuir a su libre proceder, sino a causas externas, que solicitan una explicación natural y lógica para hacerlos desaparecer. Queda invalidada la necesidad del arrepentimiento, del perdón y de la reconciliación con Dios. Nada de censura ni de paternalismos. La idea del pecado original es un mito, la Redención innecesaria, el pecado personal, como ofensa a Dios, es impensable, al igual que todo lo referente a la dimensión espiritual humana. Es obvio el daño que esta teoría, por sí sola, ha causado a toda la cristiandad. Obviamente, esta concepción instintivo-biologista del hombre, reflejada en el psicoanálisis, propicia su aceptación por todos aquellos que son afines a dicha mentalidad.

4 Gentileza de <http://www.arvo.net/>. Para Biblioteca católica digital.

5 J. B. FUENTES (2009) en *La impostura freudiana*, ha insistido en ello.

2. ASOCIACIÓN MARXISMO-PSICOANÁLISIS

Freud no era partidario de la revolución sexual, ni deseaba una libertad sexual que terminara con el matrimonio. Es verdad que dió mucha importancia a la sexualidad en la maduración de la persona, y creyó sinceramente que su insatisfacción provocaba trastornos psíquicos no explicados por una patología orgánica. Muchos psiquiatras y psicólogos han seguido sus pasos y para ellos el psicoanálisis ha sido tan solo un arma terapéutica para ser empleada en todos aquellos individuos que en consulta médica lo han solicitado. Sin embargo, las teorías de Freud y de Marx distintas entre sí, tienen puntos comunes, tales como una concepción materialista del hombre y, dadas las afinidades entre estas dos corrientes del pensamiento humano, no debe extrañar que seguidores de uno de estos dos sistemas hayan simpatizado con el otro, o incluso que hayan tratado de armonizarlos forzando su confluencia.

Freud veía al hombre como un ser aislado en la sociedad, que se sirve del otro para satisfacer sus instintos, a diferencia de los marxistas que observan al hombre y a sus instintos como resultado del tipo de sociedad en la que viven. La idea de cambiar la sociedad para dar paso a un hombre distinto y libre en sus pulsiones instintivas se produjo de forma previsible; e igualmente, la idea inversa también tuvo lugar: cambiar al hombre para dar paso a una nueva sociedad, lo que Castilla del Pino (1984) expresó así: *“quien asume la represión (sexual) como necesaria ha sido dominado definitivamente por el estatuto”*. Y es que el marxismo como movimiento revolucionario necesitó en su momento de la rebeldía del individuo frente al orden establecido, y un cambio radical en la conducta sexual se prestó a las mil maravillas para alcanzar este objetivo. Las razones que se dieron para enmascarar su fin son ya de orden secundario: La represión es algo anacrónico, e irracional. El armónico desarrollo de la persona exige la actividad sexual. El sexo debe culminar toda relación afectiva. El hombre precisa del sexo como forma de comunicación interpersonal, que no debe limitarse a la relación conyugal, etc. etc. Argumentos tan falaces como de indiscutible éxito que han calado en una gran masa de población.

Psicoanalistas, como Bernfeld, Reich, Fromm, Marcuse, Fenichel y Laing, entre otros, han utilizado la doctrina freudiana para desarrollarla con un claro significado revolucionario social y marxista. Entre estos autores destaca con luz propia Wilhelm Reich, filósofo psicoanalista, especialmente capacitado para conducir a la humanidad por los peores derroteros.

Wilhelm Reich nacido en la Galitzia austriaca en 1897⁶, es, sin duda alguna, el mayor promotor de la permisividad sexual de todo el siglo XX. Entró en la escuela

6 Ricardo de la Cierva, (1995), nos proporciona interesantes datos de su biografía

de psicoanalistas freudianos en 1919 y en 1927 en el partido comunista. Reich expuso en sus escritos su convicción de que la dominación del capital y el trabajo alienante exigen la represión sexual y con ello la angustia y la renuncia al placer de vivir. La familia monogámica y patriarcal, donde la sexualidad cumplía solo una finalidad reproductora, era la institución responsable de formar individuos pasivos, reprimidos y continuadores de una mentalidad capitalista. Desde entonces se afanó en conciliar el marxismo con el psicoanálisis. Su aportación principal, y punto central de su pensamiento, se centró en su teoría del orgasmo, proclamando que la permisividad sexual completa es el remedio fundamental contra las neurosis. En consonancia con sus ideas liberadoras creó toda una red de dispensarios de higiene sexual, coordinados por una Asociación Socialista.

En 1931 creó la Asociación para una política sexual proletaria. El partido comunista advirtiéndolo el extremismo de Reich determinó expulsarlo de su seno en el año 34. Más adelante afirmó haber descubierto una energía sexual cósmica de color azul o gris azulado que se podía acumular, y le dio el nombre de “*orgón*”. Marchó finalmente a EE.UU. donde acusado de estafador murió en una cárcel en 1957.

El pensamiento de Reich, aunque de una forma más moderada, ha influido mucho en la mentalidad del siglo XX, y fue asumido por la Internacional Socialista para ser llevado a la práctica, como parte sustancial de los programas de gobierno. Constituye pues, W. Reich, un ejemplo de cómo la obra de Freud ha sido decisiva para que otros autores, basándose en la teoría psicoanalítica, hayan llevado por sí mismos, o a través de diversos movimientos, una auténtica revolución sexual y cultural, que tan solo una minoría de la población ha sabido resistir.

3. LOS MEDIOS CULTURALES

Obviamente, todas aquellas personas que, por padecer algún tipo de trastorno psíquico o como aprendizaje (psicoanálisis didáctico), decidieron someterse a un tratamiento psicoanalítico freudiano, en elevada proporción quedaron adictas a sus postulados. Sin embargo, ello solo representa un porcentaje mínimo de población. En los medios universitarios, allá por las décadas de los 60 y 70, las obras de Freud, muchas de ellas en ediciones de bolsillo, se vendían masivamente, y no era raro encontrar en la mesilla de noche de un estudiante una obra de Freud, por ejemplo “*Tótem y tabú*” (1913), junto a “*El Segundo sexo*” de Simone de Beauvoir (1949) y el “*Libro Rojo de Mao*” (1964)⁷. Pues aún así, esta masa de población juvenil es poco significativa

7 Se estima que desde su publicación se han impreso más de 900 millones de ejemplares por lo que sería el segundo libro más publicado de la historia, solo superado por la Biblia.

como repercusión social de la obra de Freud. La persecución nazi contra los judíos contribuyó a la difusión del psicoanálisis en EE UU y en Inglaterra, a donde emigraron muchos judíos europeos seguidores de Freud; sobre todo en USA influyeron mucho en el desarrollo de la psiquiatría de aquel país (Storr, 2003). Pero lo que en realidad resultó decisivo para que la teoría psicoanalítica tuviera repercusión social fué la labor desarrollada por los medios de difusión cultural. Las nuevas costumbres sexuales, el relativismo moral, y la concepción materialista del hombre, así como la implantación de un psicologismo social que desculpabiliza al hombre de sus acciones, hay que atribuírselo al *establishment* literario (medios de comunicación de masas, periodismo, novelas y dramas, reportajes, crítica literaria y cinematográfica, etc.), a las producciones de cine y de televisión, y a la labor desarrollada en la docencia académica, sobre todo en disciplinas relacionadas con la psicología, psiquiatría, sociología, antropología, filosofía, etc., etc. Finalmente es importantísima la labor política que, desde instancias gubernamentales, se lleva a cabo para censurar o subvencionar, según el contenido ideológico, cualquier creación artística o literaria, de modo y forma que la anteriormente mencionada influencia cultural es potenciada conscientemente, de forma sistemática e implacable. Y por si fuera poco, se aprueban leyes permisivas y neomalthusianas, coherentes con una concepción materialista del hombre, en el terreno de la educación, de la medicina, y de la bioética.

De forma muy especial, sobre todo a mediados del pasado siglo, novelistas, cineastas y dramaturgos encontraron motivos de inspiración para sus argumentos en los famosos complejos de Edipo y de Electra. Hay ejemplos innumerables de tal influencia, e incluso libros enteros dedicados a ello. Traigamos a la memoria, la película “*Psicosis*”, de Alfred Hitchcock, una de las películas más taquilleras de todos los tiempos, elogiada como una obra de arte por la crítica internacional y convertida con el paso de los años de un clásico del cine de terror. El film, rodado en Hollywood en 1960, basado en la novela del mismo título de Robert Bloch, fue interpretado por actores tan conocidos como Anthony Perkins (Norman Bates), Janet Leigh, Jon Gavin y Vera Miles⁸.

José Luis Sánchez Noriega (2008), al referirse al cine negro norteamericano, muy influenciado por el psicoanálisis, hace una acertada exposición de este último, tal y como se refleja en muy diversas películas y que puede ser resumido en estos puntos: La fuerza e importancia del sexo se impone a la racionalidad

8 La película cuenta la historia de un perturbado mental, (Norman Bates), cuyos crímenes tienen su explicación freudiana en una infancia atormentada junto a una madre neurótica, abandonada por el marido, que neurotiza a su vez al hijo, forzando una dependencia patológica con ella y transmitiéndole el deseo de no abandonarla jamás por otra mujer como hizo su padre.

y libertad del hombre, que, bajo el *principio del placer*, desatiende el *principio de realidad*, y actúa como simple marioneta para ceder siempre ante la figura de *la mujer fatal*, que utiliza el atractivo del sexo como medio para alcanzar sus ambiciones. Recuerdos, sueños, pesadillas, desdoblamientos de personalidad, ambivalencias afectivas...todo ello de clara evocación freudiana, llena de contenido gran parte de la filmografía de este género. Así todo criminal o delincuente, no es responsable de sus actos, ni de su comportamiento antisocial, pues en todo ello hay, como causa, un conflicto psíquico reprimido en el inconsciente; por lo tanto nos encontramos ante un enfermo. Cualquier tipo de consideración moral es desechada. El remedio para el criminal, en consecuencia, no es la condena judicial, ni el arrepentimiento sincero, ni la gracia espiritual, sino el competente psicoterapeuta capacitado para curar una mente enferma, al resolver el conflicto psíquico encubierto desde la infancia.

4. POR SU CONTRIBUCIÓN EN LA APARICIÓN DE MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN, QUE SURGEN TRAS EL 68, Y MUY ESPECIALMENTE DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

Los movimientos de liberación juveniles surgen en USA en la década de los cincuenta pero encontrarán su máximo desarrollo en las dos siguientes, de los sesenta y setenta. Sus raíces se remontan a los años inmediatos al final de la segunda guerra mundial, en una generación que se siente desencantada por el recuerdo persistente de Hiroshima y la amenaza constante a otra guerra nuclear. La publicidad dada a los casos de alta traición o de corrupción en la industria y en los sindicatos; los escándalos de Broadway y Holywod; todo contribuye a desconfiar de los principios tradicionales y de la moralidad pública y privada (Maffi, 1975).

Las ideas psicoanalíticas freudianas se convirtieron en alimento cotidiano de la mente de muchos jóvenes americanos que se rebelaron contra la autoridad de sus padres y buscaron unas formas de vida muy distintas a las tradicionales. Estaban predispuestos a dejarse fascinar por cualquier cosa, y por eso encontraron atractivas filosofías orientales como el Zen o el budismo, o las civilizaciones primitivas, y aceptaron los principios de un comunismo económico y sexual. De esta forma florecieron en USA una gran variedad de movimientos que, disidentes del modelo convencional americano, propusieron nuevas soluciones y modelos de vida. Ahí se incluyen los movimientos “*Malcon X*,” “*Che Guevara*”, “*Marx*”, “*Lenin*”, “*Mao*”, etc. De todos estos grupos el *hippy* fue sin duda el más conocido; tanto su lema de “*haz el amor y no la guerra*”, como el consumo habitual de drogas, tuvieron una amplísima repercusión en todos los países del área occidental.

Surgen también en las citadas décadas del XX los movimientos de liberación feminista que, aunque al principio tenían muy diversas organizaciones y tendencias, terminarán muchos de ellos confluyendo en la *ideología de género*. Aparecieron inicialmente en USA y en Inglaterra para extenderse rápidamente por los demás países europeos. Son movimientos distintos a los aparecidos a finales del XIX, cuya finalidad era reivindicar derechos de la mujer reservados al hombre. Estos otros, tienen un carácter radical que niega las diferencias naturales entre los dos sexos, y afirma que éstas son meros productos culturales para oprimir a la mujer. Es el feminismo propio de la *ideología de género* que trata de implantarse en todo el mundo, con el apoyo de importantes agencias muy activas desde la sede central de la ONU. A estas asociaciones les guía la pretensión de establecer un *Orden Nuevo* mundial, en el que el hombre apoyado solo y exclusivamente en las luces de su razón determine una nueva sociedad sin clases sociales, donde Dios no signifique prácticamente nada, en la que no aparezca ni el matrimonio ni la familia según la tradición judeo-cristiana. La actividad sexual hombre-mujer, odiosa, por estar basada en la relación psicológica dominio-pasividad, será sustituida por otras formas de satisfacción sexual que expresen la comunicación entre individuos. La función sexual-reproductora deberá ser anulada y reemplazada por los medios de reproducción extrauterinos. Los niños no pertenecerán a nadie y deberán ser cuidados y educados por la sociedad estatal.

Los movimiento de liberación gay se presentan con unos rasgos muy parecidos al movimiento reivindicativos de la mujer, y en su origen hay una doble vertiente marxista y freudiana. Los ideólogos de este movimiento consideran que una sociedad basada en el matrimonio monogámico, la heterosexualidad y el patriarcado, no hace sino ocultar la naturaleza económica de base, con la reprobación de todas aquellas manifestaciones que se opongan a esos sacros principios. El homosexual se ve obligado a replegarse en un mundo cruel y marginante con el que de ninguna manera se puede identificar. Un mundo, denunciado por Castilla del Pino (2000), en el que solo el homosexual, a título personal y gracias a sus dotes intelectuales o condiciones económicas, puede integrarse y alcanzar la aceptación social.

En resumen, como bien dijo Rabadán de Ayala (2002):

“El siglo XX no puede explicarse sin la presencia de Sigmund Freud. Revolucionó la manera en que nos vemos a nosotros mismos y al mundo. No cabe duda que sus descubrimientos, sus teorías, e incluso sus dilemas y desaciertos, ayudaron a moldear la cultura de este fin de siglo, y el espíritu de su obra estará presente en el milenio que comienza”.

V. CRÍTICA A LA OBRA DE FREUD

No es el objetivo de este artículo enjuiciar la obra de Freud como psicoterapeuta, pero, al observar la sociedad actual y los derroteros que ha tomado, uno se pregunta por las causas de todo ello, y es entonces cuando allá en un fondo, ya lejano, se contempla el psicoanálisis como un venero caudaloso, cuyas aguas dispersas por distintos cauces lo han invadido todo, y la pregunta apremiante que uno se hace es: ¿Pero Freud tenía razón, o sus errores nos conducen al precipicio? ¿La moral sexual imperante entonces, en aquella época victoriana, era insana? ¿Acertó Freud en sus postulados para encarrilar a la humanidad hacia un nuevo costumbrismo sexual, más de acuerdo con la higiene mental? Para responder a estas cuestiones, previamente es preciso hacer algunas aclaraciones.

1. EL PSICOANÁLISIS NO ES CIENTÍFICO

Desde un principio las teorías de Freud se vieron envueltas en la controversia y un siglo después la situación parece no haber cambiado sustancialmente. Aparecen libros que hablan de los errores cometidos por psicoanalistas o psicoanalizados, pruebas amañadas, desvaríos dogmáticos, concepción errónea del psiquismo humano, etc. Sin embargo el psicoanálisis ha sido capaz de captar a legiones y a sectores muy influyentes de la sociedad que han creído en sus teorías. A modo de religión, el psicoanálisis ha sido acogido por demasiados psiquiatras y psicólogos clínicos en detrimento de su disciplina, y le han otorgado un carácter científico que en realidad no tiene.

Karl Popper (1902-1994) ha sido un filósofo de la ciencia del máximo prestigio. Su influencia en el campo de la filosofía y de la metodología de la ciencia es indiscutible. Según sus criterios sobre lo falsable (*“La ciencia: conjeturas y refutaciones”*), el psicoanálisis no es científico. Para Popper, sistemas tan conocidos y universalmente aplicados como el psicoanálisis y el materialismo dialéctico de Karl Marx, incurren en errores de concepto y método por los que han de incluirse dentro de la categoría de pseudociencias. ¿Qué es preciso entonces para que la teoría pueda ser científica?: Simplemente que pueda aportar datos que permitan contradecirla, para confirmar la verdad que propone o desecharla como errónea. Si no hay tal posibilidad la teoría entrará en el terreno de la filosofía, de la religión o de otras disciplinas no científicas. Por ejemplo, en la terapia freudiana, un paciente refuta una interpretación del psicoanalista, pero éste puede responder que tal negación es una *“resistencia”* suya a aceptar algo que no le resulta agradable. De esta forma ninguna interpretación será considerada falsa o errónea.

Los teóricos psicoanalistas encuentran un insalvable escollo en el libro de Adolf Grünbaum (2002)⁹ “*Validation in the clinical theory of psicoanálisis*”. Es la obra de un eminente filósofo de la ciencia y profesor de la universidad de Pittsburgh, basado en la crítica que este autor hizo en 1984 de los cimientos del psicoanálisis, que supone una auténtica devastación del psicoanálisis como ciencia. La teoría de la represión (piedra angular del psicoanálisis), y otros principios básicos, son puestos en tela de juicio. Grünbaum sostiene que ni Freud ni ninguno de sus seguidores han demostrado nunca la existencia de una relación causa–efecto entre un recuerdo reprimido y una neurosis posterior, o entre un recuerdo recuperado y una curación consecutiva. Freud fracasó al intentar demostrar la relación causal entre la represión y la patología.

2. LA SEGUNDA CONSIDERACIÓN SE REFIERE AL ESTADO ACTUAL DEL PSICOANÁLISIS COMO PSICOTERAPIA

Desde un principio el edificio psicoanalítico se caracterizó por las discrepancias y divisiones entre sus seguidores. De entrada, Adler y Jung rompieron con el maestro. Posteriormente, sobre la base de rastrear en el pasado el origen de los trastornos psíquicos surgen las corrientes de las muy diversas psicoterapias psicodinámicas, entre las que destacan el neopsicoanálisis de Karen Horney, Kunkel, Fromm, etc.; el neopsicoanálisis culturalista de M. Mead, Benedict, Kardiner, y Linton; la escuela de Chicago, de Alexander; la escuela de Nueva York; la deriva lingüística-estructuralista de Lacan, etc. Y desde un principio estas terapias se vieron obligadas a competir con el conductismo y las terapias cognitivo-conductuales, con la logoterapia y las terapia centrada en el paciente de Roger, más otras de inspiración humanística-existencial, etc. En el momento actual el tronco psicoanalítico freudiano no tiene un cuerpo de doctrina uniforme que pueda ser denominado como teoría psicoanalítica contemporánea (Eagle, 1993), pues en los últimos años ha habido tres grandes desarrollos teóricos en el psicoanálisis: La psicología del yo de Hartmann, la teoría de las relaciones objetales de de Otto Kernberg, y la psicología del self de Heinz Kohut, y no es fácil predecir la evolución de cada una de estas tres derivas.

3. FREUD ERRÓ AL DARLE A LA ACTIVIDAD SEXUAL UNA IMPORTANCIA QUE NO TIENE

Vivió Freud en una época victoriana muy puritana, en la que cualquier actividad sexual desarrollada fuera del ámbito matrimonial era severamente criticada por la sociedad. En aquel ambiente el creador del psicoanálisis creyó

9 Gentileza para BIBLIOTECA CATOLICA DIGITAL. <http://www.arvo.net/>.

que el origen de toda neurosis se debía a una represión de la sexualidad. Su teoría, sobre el origen psicogenético de la enfermedad mental llegó en un momento idóneo para ser aceptada, una vez que la Psiquiatría había quemado cualquier esperanza de encontrar una organicidad cerebral que explicara los trastornos mentales. En el momento actual, como ya reconoció en su día Martín L. Gross, (1978), cuando, merced a la revolución sexual del 68, el costumbrismo sexual ha cambiado profundamente en todas las capas sociales del mundo occidental, cuando apenas quedan reductos de observancia de la continencia de los instintos, cuando la promiscuidad se extiende entre la población juvenil y se incita a la actividad sexual a poblaciones que tradicionalmente han estado ajenas a la práctica del sexo, (tercera edad, discapacitados, enfermos, etc.), en estos momentos, en que se puede afirmar que represión sexual, en su acepción popular, ya no existe, las estadísticas médicas afirman que hay tantas neurosis como entonces. Y no solo neurosis, también depresiones, psicosis, delincuencia, drogadicciones y suicidios, igual en jóvenes, como en adultos y en ancianos. Insistir, como se hace actualmente, con medidas gubernativas, culturales y mediáticas en la liberación de toda clase de impulsos sexuales es algo sin sentido que va contracorriente con la realidad médico-social.

La simple observación de la vida psico-sexual de las personas devalúa la teoría de la libido y el valor curativo del psicoanálisis, pues, el individuo entregado a los placeres del sexo no cura sus trastornos psíquicos, más bien, al contrario, complica aún más sus problemas en tanto ansía cada vez más sexo y se hace esclavo del mismo. La tendencia a la compulsión es muchas veces consecuencia de estos desahogos, que no satisfacen y pueden conducir a la adicción al sexo. Aquellas otras personas que dominan sus pulsiones sexuales, en contra de lo que podría proponer la teoría de la libido, cada vez se sienten más fuertes para resistirlas.

Por otra parte hoy se conoce muy bien el papel que juegan las hormonas en el apetito sexual. Descargas de testosterona aumentan la intensidad de las pulsiones sexuales en el hombre y los cambios cíclicos hormonales en la mujer, entre menstruaciones y ovulaciones, influyen, de igual forma, en sus apetencias sexuales, y nada obliga a pensar si esa supuesta energía libidinosa se ha descargado o no. En definitiva, las leyes que rigen la fuerza de los impulsos sexuales y su satisfacción están muy lejos de ajustarse a la teoría de la libido freudiana.

Se equivocó Freud en todo lo concerniente al desfloramiento de la mujer. Si hoy en día la mujer compite con el hombre, no se somete a él, ni elude la confrontación en el seno del matrimonio, no es en razón al desvirgue, sino por otros muy diversos motivos, como pueden ser su autonomía laboral y una legislación penal de signo claramente feminista. Y sobre la creencia en

los síntomas neuróticos como expresión sustitutiva de la satisfacción sexual habría que recordar todas las teorías conductistas y las muy diversas corrientes psicodinámicas, existenciales y antropológicas actuales que pueden explicarlos con mejores y muy distintos argumentos.

En relación a la indiferenciación sexual del niño (*“el perverso polimorfo”*) hay que referirse a varios trabajos de investigación aparecidos en los últimos años, donde se demuestra que ya desde el primer día, tras el nacimiento, hay unas diferencias psicológicas muy definidas según el sexo anatómico. En este sentido son interesantes los trabajos de Gerianne Alexander (2003), de la Universidad de Texas, junto a Melissa Hines, de la Universidad de Londres, y la recopilación hecha por Lawrence Cahill (2005) en un artículo publicado en *Scientific American*, donde reúne varios trabajos que concuerdan en apoyar la teoría de la feminidad-masculinidad como dependiente de lo genético-biológico.

Freud tenía una concepción muy pobre de la naturaleza y de la dignidad del hombre. Carecía de verdaderos conocimientos antropológicos del hombre en todas sus dimensiones y por eso, en ningún momento, supo apreciar el valor de la continencia de las pulsiones instintivas en el perfeccionamiento del hombre como ser espiritual libre y con capacidad para amar. No podía concebir la castidad como virtud que incrementa la capacidad de amar y despierta el interés por todas las cosas maravillosas de este mundo. Como Karol Wojtyła, en *“Amor y responsabilidad”* (1978), supo muy bien escribir:

“El argumento: *«la castidad daña el amor»* no tiene en cuenta suficientemente ni el principio de la integración del amor, ni la posibilidad de su no-integración (...) Por consiguiente, puesto que los sentidos y los sentimientos pueden engendrar erotismo, el cual quita al amor esa transparencia, a fin de preservar su verdadero carácter y su aspecto objetivo una virtud especial es indispensable: la castidad”.

Hay aspectos positivos en la obra de Freud que, sin formar parte de la materia de este trabajo, menciono muy de pasada con las debidas matizaciones, porque alguien podría considerar como un agravio o injusticia no hacerlo.

Nadie duda que fue un pionero de la psicoterapia, si bien investigaciones llevadas a cabo para comprobar la eficacia del psicoanálisis, ofrecen resultados muy dispares en relación con un placebo activo o con otras técnicas psicoterápicas (Peter Fonay, 2003). Por su fondo ideológico ateo, incrédulo con la religión de sus padres y materialista, exageró la importancia de los instintos, de los que esperaba que un día se encontrara la composición química, y esta reducción de todo lo vivido por cualquier persona a lo sexual le enturbió mucho su capacidad de conocimiento.

Trajo a la Medicina el valor del inconsciente, y describió una serie de psicodinamismos que se producen a este nivel, tales como fenómenos de *proyección, desplazamientos, identificaciones, transferencias*, etc. que han sido admitidos por la práctica totalidad de las escuelas psicológicas. Esto no quiere decir que Freud descubriera el inconsciente, pues, en contra de la opinión de muchos psicólogos, ya se venía hablando de él desde dos mil años antes. H. F. Ellenberger (1970) explica con toda claridad la dependencia de Freud de escritores anteriores que lo estudiaron, y asimismo L. L. Whyte, (1962), ha subrayado los nombres de múltiples autores que a lo largo de los últimos dos mil años establecieron la importancia del inconsciente y delimitaron sus contornos.

VI. EPÍLOGO

La vida, el ambiente cultural que vivió Freud y su obra, al cabo de un siglo, se nos presenta como algo coherente y comprensible. Su increencia en Dios; la concepción materialista y reduccionista que tenía del hombre (fue uno de los llamados por Paul Ricoeur –1999– *maestros de la sospecha*, junto a Karl Marx y Friedrich Nietzsche), por lo que desconfiaba que en cualquier hombre se diera la virtud y la excelencia. No supo apreciar el valor de la continencia sexual y sobrevaloró los beneficios de la satisfacción del instinto sexual, sin percatarse de que el abandonarse a tal instinto impide elevar la mirada hacia otros valores de la personalidad. Dirigió su pensamiento hacia una elaboración teórica de los trastornos nerviosos, que hoy en día, se puede afirmar que fue, en muchos aspectos, equivocada. En Freud habría que aplicar aquella frase del *Fausto* de Goethe, puesta en labios de Mefistófenes y que él se aprendió tan bien: “*En vano vagueis por los dominios de la ciencia; nadie aprende sino aquello que le está dado aprender*”.

Hay que afirmar que Freud ha tenido una influencia nefasta en la moral sexual, pues ha sido en gran parte responsable, directa o indirectamente, del libertinaje sexual que hoy sufrimos. Por otra parte el creador del psicoanálisis con su extensa obra y su discurso persuasivo ha creado la confusión en grandes sectores de la población, de tal forma que educadores, moralistas y pastores, en muchas ocasiones, no han sabido hacer frente a este desafío y han optado por el silencio o por la permisividad, apartándose de la moral tradicional, y temiendo crear neuróticos han facilitado conductas sexuales reprobables. Y ¿por qué silenciar las consecuencias de todos estos desajustes sociales tales como los abortos provocados y las terribles enfermedades transmitidas por la actividad sexual? A nadie puede extrañar que, al igual que R. La Piere (1961),

otros muchos autores hayan insistido en el daño moral que la obra de Freud ha causado a toda la civilización Occidental

Con la obra de Sigmund Freud y de sus continuadores (analistas dinámicos del psiquismo humano), junto a otras corrientes psicológicas, se inicia una etapa en nuestra civilización cristiana occidental definida por el *psicologismo*. Con anterioridad, cualquier conducta del hombre era juzgada en términos de bondad o de maldad, según unas coordenadas éticas preestablecidas y aceptadas por todos, o bien, se trataba de una conducta anormal *explicable* por razones de enfermedad orgánica cerebral. Con el *psicologismo*, el hombre deja en segundo plano muchos conceptos ancestralmente presentes en nuestra civilización tales como pecado, culpa, remordimiento, perdón, etc. Conceptos de una gran importancia para la dimensión espiritual del hombre, que imperiosamente habría que revitalizar. Ahora, en el comienzo de un nuevo siglo, sentimos el riesgo de entrar en una nueva etapa, continuación de la anterior, y como un paso adelante en las ideas y conductas que, durante todo un siglo antes, se han venido aceptando: Sería la etapa del *laicismo totalitario*, en la que Dios pierde todo significado para el hombre, y todo lo que con Él se relaciona: No hay Creación. El hombre no posee naturaleza, pero sí capacidad para *autoconstruirse*, porque no obedece a ninguna idea preestablecida por su Creador. El hombre se aúpa a la categoría de señor y amo de la vida y de la muerte. A nadie tiene que dar cuenta de sus actos, sino es a la justicia, que él mismo, a su gusto y capricho, ha establecido.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, G., “An Evolutionary Perspective of Sex-Typed Toy Preference: Pink, Blue, and the Brain”, en *Archives of Sexual Behavior*, 32 (2003), 7-14.
- ANZIEU, D., *El autoanálisis de Freud*, t. 1, Méjico, SigloXXI, 1978.
- BLANCO, F., “Algunas reflexiones personales sobre el psicoanálisis (1)”, en *Psicoteca* (2003). Disponible en: <http://paginaspersonales.deusto.es/matute/psicoteca/articulos/Blanco03b.htm>
- CASTILLA DEL PINO, C., *Estudios de Psicopatología sexual*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- CIERVA, R. DE LA, *Las Puertas del Infierno*, Madrid, Fénix, 1995.
- COHILL, L. “His brain, her brain”, en *Scientific American*, 292 (5) (2005), 40-47.
- ELLENBERGER, H.F., *El Descubrimiento del Inconsciente: La Historia y Evolución de la Psiquiatría Dinámica*, London, Allen Lane, 1970.

- EYSENCK, H. J., “*Decadencia y caída del imperio freudiano*”, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1988.
- FACHINELLI, E., *Los Hombres de la Historia. Freud*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.
- FERNÁNDEZ BURILLO, S. [http://www.arvo.net/Para Biblioteca católica digital](http://www.arvo.net/Para%20Biblioteca%20cat%C3%B3lica%20digital)
- FONAGY, P., “Psicoanálisis y otras psicoterapias dinámicas a largo plazo”, (*Tratado de Psiquiatría de Gelder, Lopez-Ibor y Andreasen*), t. II, 1709ss., Barcelona, Psiquiatría editores, 2003.
- FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Barcelona, Herder, 2002.
- *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Herder, ²⁰1999.
- FREUD, S. y BREUER, J., *Estudios sobre la histeria*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, ³1973 (Ed. original, 1893).
- FREUD, S., “*La sexualidad en la etiología de las neurosis*” (Cap IX: “*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*”. *Obras Completas*, Vol. I), Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- “*El tabú de la virginidad*” (Incluido en “*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*”. *Obras Completas*. Vol I.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, 973ss (1910-1912).
- “*La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*” (Incluido en “*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*”. *Obras Completas*, Vol I.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, 943ss.
- “*Introducción al psicoanálisis*”, en *Obras Completas*, Vol II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, 151ss. (1916-1918)
- *Autobiografía*, Madrid, Alianza editorial, 1966.
- (Ed. de 1968, escrita en 1920) “*Más allá del principio del placer*” (Incluido en “*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*”. *Obras Completas*, Vol I.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, 1097ss.
- “*Inhibición, Síntoma y Angustia*”, en *Obras Completas*, vol. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, 2833-2883 (1925-1926).
- *Cartas a la novia*, Barcelona, Tusquets, 1978.
- “*Tres Ensayos sobre una teoría sexual*”, *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, 774ss. (1922).
- FUENTES, J. B., *La impostura freudiana*, Madrid, Encuentro, 2009.
- GAY, P., *Freud. Una vida en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- GROSS, M. L., *La falacia de Freud*, Madrid Cosmos, 1978.

- GRÜNBAUM, A. “Cien años de teoría y terapia psicoanalíticas: Examen retrospectivo y perspectivas (III)”, en *Revista del Centro Psicoanalítico de Madrid*, 0 (2002).
- KOUPERNIK, C., “Adolescentes entre el paraíso y el infierno”, en *Confrontaciones Psiquiátricas*, 24 (1990).
- LA PIERE, R. “La Ética Freudiana”, Nueva York Duell, Sloan & Perce., 1961. En la obra conjunta de Laing y Cooper, *Reason and Violence* (1964),
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., “*Diccionario de Psicoanálisis*”, Barcelona, Labor, 1971.
- MAFFI, M., *La cultura underground*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- POPPER, K., *La ciencia; conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1965. <http://www.udec.cl/~josqueza/filosofia/Popper.html>
- PUNDIK, J., “Psicoanálisis de El Quijote del psicoanálisis, el psicoanálisis en lengua castellana”, en *Norte de Salud Mental*, 26(2006), 27-34.
- RABADÁN DE AYALA, C., “Martha Bernays: El rostro desconocido de Freud. Un acercamiento psicoanalítico”, en *Carta Psicoanalítica*, 1 (2002).
- RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, S. XXI, 1999.
- SÁNCHEZ NORIEGA, J. L., “La cultura psicoanalítica en el cine negro americano”, en *Medicina y Cine*, 4, n° 1.(2003).
- *Obras maestras del cine negro*, Bilbao, Mensajero, 2008, 12-13.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, T., “Karl R. Popper y la descalificación científica del psicoanálisis”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 25 (1998), 303-317.
- STORR, A., “Desarrollo histórico de la psiquiatría dinámica”. (*Tratado de Psiquiatría de Gelder, Lopez-Ibor y Andreasen*), t. I, Barcelona, Psiquiatría editores, 2003.
- SULLOWAY, F. J., *Freud, Biólogo de la Mente*, Londres, Burnett, 1979.
- THORNTORN, E. N. *Freud y la Cocaína: La Falacia Freudiana*, London, Blond & Bridge, 1983.
- TORELLÓ, J. B., Entrevista en el diario ABC por José Grau (8-5-2006).
- TORTOSA GIL, F., *Una historia de la psicología moderna*, Aravaca (Madrid), McGraw Hill, 1998.
- WHYTE, L. L., *El inconsciente antes de Freud*, London, Tavistock Publication, 1962.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid, Razón y Fe, 1979.

FRANCISCO SUÁREZ. ÚLTIMO MEDIEVAL, PRIMEIRO MODERNO: A IDEIA EXEMPLAR

EVA RODRIGUES FERREIRA GUILHERME RAPOSO
Universidade do Porto

RESUMEN

Francisco Suárez (1548-1617) representa, no contexto da Segunda Escolástica, a procura incessante da modernidade ao tentar desenhar uma nova filosofia que respondesse às exigências da ciência moderna e às solicitações de um novo mundo político e epistemológico. Esta determinação e o interesse em estudar Aristóteles e S. Tomás de Aquino contribuíram para que fosse uma referência para os autores do seu tempo e influenciasse a formação dos filósofos da modernidade.

Francisco Suárez dedica em *Disputationes Metaphysicae*, a sua obra mais emblemática, um capítulo intenso à «causa exemplar», estudando-a não de uma forma linear, mas associada ao mundo natural. A matriz do seu pensamento reside na ideia de causalidade ou acção livre, que é o princípio de inteligibilidade, pois compreender a causa significa compreender a organização interna de uma substância qualquer. A causa exemplar não é considerada como um tipo de causal fundamental, mas como o primeiro aspecto da cadeia causal.

A noção de uma ordem causal do mundo é remetida a Deus como primeira causa. Deus, substância eterna e imóvel, identificada com o inteligível e bem supremo, move como causa final todas as outras coisas constituindo, por conseguinte, a causa primeira, o princípio activo do mundo.

Palabras clave: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, metafísica, causa exemplar, causalidade, Deus.

ABSTRACT

Francisco Suárez (1548-1617) represents, in the context of the Second Scholastic, an incessant search of modernity to try and redesign a new philosophy that would fulfill the demands of modern science and also the request of a new political and epistemological world. This determination, as well as the interest in studying Aristotle and St. Tomas Aquinas, would become a reference to the authors of their time and would education the formation of modern philosophers.

Francisco Suárez dedicates a whole chapter to the ‘exemplary cause’ of this *Disputationes Metaphysicae*, his most emblematic work, where he studies in a non linear way, but in one associated to the natural world. The core of his way of thinking lies on the idea of causality or free will, which is the principle of intelligibility, since understanding a cause means comprehending the internal structure of any substance. The exemplary cause is not considered as a sort of fundamental cause, but as the primary aspect of a chain of causes.

The notion of a causal order in the world goes back to God as first cause. God, eternal and immutable substance, identified as the supreme goodness and intelligibility, moves everything else, therefore constituting the primary cause, the world’s active principle.

Key words: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, metaphysics, exemplary cause, causality, God.

I. INTRODUÇÃO¹

A obra suareziana é imensa² abrangendo tratados filosóficos e teológicos e surge no contexto da *Segunda Escolástica Ibérica (nas universidades espanhola e portuguesa)*, que tem como centro o grande movimento de renovação intelectual que a Escola de Salamanca³ difundiu e consolidou. Assim, profundamente

1 Trabalho desenvolvido sob a orientação de Manuel Lázaro Pulido no Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto no âmbito de uma bolsa de Integração na Investigação da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

2 Entre as suas obras mais famosas estão *De fide*, Roma, 1583, *Disputationes Metaphysicae*, 1597, *De Legibus Tractatus*, Coimbra, 1601-1603, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Coimbra, 1612; Amberes, 1613; Lyon, 1613. F. Suarez, 6 vols., Paris, Vives, 1856.

3 A Universidade de Salamanca (de onde deriva o nome da Escola) esteve na génese de uma importante tradição intelectual, resultante do trabalho de um conjunto de professores de moral e teologia, maioritariamente dominicanos e jesuítas, que contribuíram para os mais variados domínios do saber humano. O trabalho destes autores é particularmente interessante porque aplica uma abordagem escolástica em larga medida tradicional e com firmes raízes católicas a campos que adquiriram uma importância renovada no seu tempo, com a descoberta do Novo Mundo. Muitos dos problemas teó-

influenciado pela emergência de um novo paradigma que o chamado *Novo Mundo* reclamava, Francisco Suárez procurou formular uma nova filosofia que respondesse às exigências da ciência moderna, às solicitações de um novo mundo político, de um novo mapa geográfico e epistemológico. Nas palavras de Beatriz Domingues,

*“Suárez foi a corporificação da forma pela qual a neo-escolástica reagiu ante os problemas fundamentais da época moderna”*⁴.

Na mesma linha de pensamento, Manuel Lázaro Pulido sustenta que Suárez se salienta como um dos espíritos mais lúcidos da sua época, revolucionando o método de aproximação à metafísica, sobretudo, no que diz respeito ao comentário à filosofia primeira de Aristóteles. Como explica,

*“Ao mesmo tempo que procedeu a uma revolução sem precedentes sobre a metafísica aristotélica, dedicou um capítulo à causa mais medieval de sempre que é a causa exemplar, convidando-nos a compreendê-la como parte integrante da noção de causalidade”*⁵.

Heidegger chama também a atenção para o papel de charneira desempenhado por Suárez no dealbar da Modernidade, na medida em que o classifica como o primeiro autor da escolástica a apresentar e desenvolver um pensamento verdadeiramente sistemático, designadamente no âmbito da metafísica⁶.

É na sua obra mais representativa – *Disputationes metaphysicae* – que Suárez apresenta uma sistematização metafísica rigorosa, aberta ao novo

ricos com que os doutores de Salamanca se confrontaram encontram, até certo ponto, paralelo nas preocupações do racionalismo (Descartes) e do empirismo (especialmente em Locke), essa poderá ser (sem desprimor para a genealogia das ideias) uma das razões pelas quais a obra deste último acaba em vários pontos por ter importantes semelhanças com a escolástica ibérica tardia. Para aprofundar o tema cf. M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009.

4 B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, em *Revista Estudos Históricos*, 10 (1997), 14.

5 De acordo com Manuel Lázaro investigador do instituto de Filosofia da Universidade do Porto, em “Comentário à Disputatio 25”. «A Causa exemplar», 2010 (documento policopiado, base deste estudo).

6 No texto “O Ser e Tempo” Heidegger atribui à obra metafísica de Suárez o papel de mediação entre a analogia grega e a metafísica e filosofia transcendental dos modernos. Quando Heidegger diz que Suárez foi o primeiro a sistematizar a ontologia está a pensar exactamente no facto de as *Disputationes metaphysicae* não se assumirem como comentário da Metafísica de Aristóteles e de reordenarem os temas da metafísica de acordo com um esquema que teria influenciado a tópica metafísica dos séculos seguintes até Hegel. Sabemos hoje que esta interpretação tem algumas fragilidades sob o ponto de vista do rigor histórico. Porém, o que mais nos interessa sublinhar é o facto de Heidegger referir a ideia de que a Metafísica de Aristóteles não tem uma estrutura sistemática. Muita da literatura mais recente sobre Suárez estará, certamente, influenciada por este aspecto da interpretação heideggeriana da história da filosofia ocidental.

paradigma da ciência moderna, procurando explicar um mundo regido pela apreensão realista dos fenómenos e abandonando a perspectiva universalista das metafísicas do século XIII. É nessa obra que afirma, também, clara e inequivocamente a autonomia da metafísica com respeito à teologia. Poder-se-á afirmar que o filósofo assumiu a superioridade da razão aristotélica e formulou o problema fundamental do homem moderno. Como sugere Beatriz Domingues,

“(...) não se tratava mais simplesmente de como ganhar o céu, ou do alcance da liberdade humana, ou das bases da concórdia, e sim da busca de um princípio ontológico do qual pudesse resultar o restante. Ao acercar-se o momento crucial da crise histórica e filosófica, o homem tinha que se decidir a saber o que era «ser», em última instância (que é o problema primordial da filosofia), pois só isso poderia permitir-lhe falar de um método para descobrir o que poderia ser conhecido de cada ser”⁷.

A autora, seguindo os estudiosos suarezianos, sustenta ainda que Francisco Suárez manteve a doutrina de São Tomás e a sua versão de tradição aristotélica⁸, num esforço de adaptar a filosofia tomista às novas condições históricas, nomeadamente a polémica católico/protestante e a emergência dos Estados

7 De acordo com B. H. Domingues, no seu artigo “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano” (o. c.). Para a autora, Suárez foi a corporificação da forma pela qual a neo-escolástica reagiu ante os problemas fundamentais da época moderna. Essa tentativa de revitalizar a tradição medieval, empreendida por Suárez, Luis de Molina, Benito Pereira e outros, não pode ser interpretada como uma reminiscência inerte do passado. O fato de ter sido um esforço que não teve pleno êxito não nos permite concluir que tenha sido um fenómeno imutável e solitário. Já os matemáticos e físicos espanhóis do fim do século XVII e do século XVIII iriam tentar uma nova conciliação entre física e teologia, que culminou dando uma solução eclética ao desafio de assimilar a ciência moderna sem contradizer a fé. A solução eclética foi talvez a única forma possível de sobrevivência para as diferentes gradações de reformadores-inovadores, bem como para a própria doutrina neotomista oficial, num mundo onde as teorias dos cientistas modernos vinham sendo crescentemente aceites. O ecletismo deu o tom da recepção não só da ciência como também da filosofia moderna na Espanha e na Nova Espanha (México). No Velho Mundo podemos perceber a solução eclética na forma como o movimento inovador lidou com o copernicanismo, bem como em outros aspectos da filosofia moderna. Essa solução culminou em uma incorporação dos trabalhos dos cientistas e filósofos modernos nas universidades, mas de uma forma não-orgânica. No Novo Mundo a postura eclética assumiu feições particularmente interessantes devido à sua coexistência com o sincretismo étnico e religioso que teve origem desde o início do século XVI (Cf. B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, o. c., 207).

8 Foi através da delimitação das esferas da razão e da fé que S. Tomás de Aquino pôde conciliar o aristotelismo e dogmas cristãos que estão nos seus antípodas (Deus criador, mundo criado, alma distinta da matéria). A causa é, para S. Tomás, aquilo ao qual algo se segue necessariamente. Trata-se de um princípio, mas de um princípio de carácter positivo que afecta realmente algo. A causa distingue-se, neste sentido, do princípio geral. O princípio é aquilo de que algo procede de “um modo qualquer”; a causa é aquilo de que algo procede (o causado) de um modo específico. Princípio e causa são ambos, de certo modo, princípios, mas enquanto o primeiro o é segundo o intelecto, a segunda é-o segundo a coisa (ou a realidade). Assim se estabelece a diferença entre a relação princípio-consequência e causa-efeito, de fundamental importância no tratamento da noção de causa.

nacionais europeus. Nesta linha de pensamento, Manuel Augusto Rodrigues⁹ refere que no tomismo Suárez vê representada a síntese perfeita entre a fê e a razão, circunscrevendo a realidade humana na divina; irá contudo divergir no reconhecimento da individualidade do real, uma vez que para ele toda a substância singular é singular por si mesma ou pela sua própria singularidade e não tem necessidade de outro princípio de individualização além da sua própria realidade ou dos princípios intrínsecos em que tal realidade consiste”.

A reflexão de Suárez representa, pois, um esforço de sistematização de um pensamento metafísico, no qual S. Tomás de Aquino e, sobretudo, Aristóteles constituem os autores de referência. O seu trabalho expressa clara e inequivocamente uma “opção pela modernização metafísica”, o que na perspectiva de Beatriz Domingues, não seria “um acto isolado sem qualquer repercussão no estrangeiro”¹⁰.

Para Vincent Carraud¹¹, por seu turno, a obra-prima de Suárez em metafísica, *Disputationes Metaphysicae*, inicia o “século da causalidade”. De facto, a tese principal do pensamento de Suárez reside na ideia de causalidade ou acção livre. A causa é assim o princípio de inteligibilidade, pois compreender a causa significa compreender a organização interna de uma substância qualquer. Sobre este assunto, Suárez aceita a tese de Aristóteles no que diz respeito à conexão entre a teoria da causa e a do ente móvel¹².

9 M. RODRIGUES, “Francisco Suárez (1548-1617). O Doctor Eximus, Professor da Universidade de Coimbra. Actualidade da sua teoria acerca do *Ius Gentium*”, em *Estudos em Homenagem a José Francisco Marques*, Vol 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, 371-380.

10 B. H. Domingues admite que as inovações que a Espanha produziu, quer na teoria do direito de Francisco de Vitória, quer na metafísica de Francisco Suárez, foram mesmo adaptadas noutros países para as necessidades de seus próprios sistemas filosóficos, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 205.

11 Vicent Carraud visa inscrever a fórmula cartesiana numa história do conceito de causalidade que teria um momento culminante na formulação do princípio de razão suficiente (ou *principium reddendae rationis*) de Leibniz. Carraud faz anteceder a sua exposição da história do problema da causa, de Suarez a Leibniz, de um útil *Vademecum* onde sumaria os principais momentos da pré-história dos autores de que se ocupa. (Cf. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La Raison de la Cause, de Suarez a Leibniz*. Paris, PUF, 2002).

12 Aristóteles admite a existência das quatro causas: duas internas ou compositivas – causa material e formal – e duas externas – causa motora e final, afirmando que o fim é a primeira das causas, pois é o fim que induz a causa motora. A causa material consiste naquilo de que uma coisa é feita; a causa final é o objectivo com que se faz cada coisa e cada acto. Em suma, a mais célebre e influente doutrina aristotélica a este respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a causa eficiente, que é o processo da mudança; a causa material, ou aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser; a causa formal, que é a ideia ou o paradigma; a causa final ou o fim, a realidade para que algo tende a ser. Há, pois, na produção de algo o concurso de várias causas e não só de uma. Por outro lado, as causas podem ser recíprocas. Embora todas as causas concorram para a produção de algo – a produção do efeito –, a causa final parece ter um certo predomínio, já que é o bem da coisa, e a causa final como tal pode considerar-se como o bem por excelência. O que faz que uma coisa tenha a possibilidade de

II. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*

Nas *Disputationes Metaphysicae*¹³ Suárez prescinde da forma tradicional do comentário, constituindo o primeiro tratado específico de metafísica no Ocidente. *Disputationes Metaphysicae* foi, deste modo, a primeira obra em cujo título apareceu a palavra “metafísica”. Até ao seu aparecimento, a metafísica havia sido explicitamente tratada ou apenas incidentalmente, sob a forma de *Opuscula* (pequenas obras) ou em comentários sobre o texto de Aristóteles¹⁴. Segundo Suárez, a substituição do tradicional texto aristotélico pelas *disputationes* permitia “(...) *poderem ser postas ao alcance de todos para utilidade pública*” (*Proeminum*).

A intenção e estrutura da metafísica de Suárez respondem a um critério muito distinto do que inspira a Filosofia Primeira de Aristóteles¹⁵. Contudo, é

produzir outras não é (em tal pensamento) tanto o facto de ser causa como o facto de ser substância. Ser substância significa ser princípio das modificações, quer das próprias, quer das executadas em outras substâncias. As quatro causas aristotélicas podem considerar-se como os diversos modos como as substâncias se manifestam enquanto substâncias.

13 Francisco Suárez dividiu as *Disputationes Metaphysicae* em duas partes. As *Disputationes Metaphysicae* compreendem vários tratados, cada um com várias secções e subdivisões. Na primeira parte explica o objecto, a dignidade e a utilidade da metafísica e prossegue para tratar do ser em geral, suas características e causas e da necessidade de Deus. Nas Disputas III a XI discute as paixões e as propriedades transcendentais do ser. Disputas XII a XXVII Suárez discute sobre as causas; a Disputa XXV trata da causa exemplar. O segundo volume abre com uma contrapartida de infinito e finito. Duas disputas para lidar com o conhecimento natural da existência, natureza e atributos de Deus. As Disputas restantes são dedicadas à metafísica do ser finito, distribuídos de acordo com as categorias aristotélicas. Ideia retirada do texto de J. PEREIRA, *Suárez entre Escolástica e Modernidade*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007, 27-28.

14 Uma pequena nota sobre a importância de S. Tomás de Aquino relativamente aos comentários e (re)interpretações que fez sobre Aristóteles. Assim, recorremo-nos da perspectiva de Santiago Carvalho para afirmar que S. Tomás de Aquino foi um dos mais expressivos autores do período medieval e um dos maiores responsáveis pela difusão do pensamento aristotélico no Ocidente. De facto, a sua filosofia assenta em princípios básicos do aristotelismo, como o do acto e o da potência, o da matéria e o da forma, assim também como o do género e o da diferença específica ou a teoria da causalidade. Na esteira de Aristóteles, S. Tomás de Aquino reconheceu que o conhecimento repousa sobre o fundamento empírico, sendo que a única fonte do nosso conhecimento é a realidade sensível, e sustentou que a ideia de que Deus está na origem de todos os nossos conhecimentos; procurou provar racionalmente a ideia de Deus. Não se trata agora de partir da ideia de Deus para a sua existência, mas a partir dos seres criados para o seu criador, das coisas que são imediatamente dadas ao nosso conhecimento (efeitos) para aquela que nos é menos imediata, a sua causa. São as chamadas provas a posteriori e que se explicitam em cinco vias. (Cf. S. CARVALHO, “Ler S. Tomás, Hoje?”, em *Revista Filosófica de Coimbra*, 4 (1995), 103-130. Na mesma linha de pensamento, Nicola Abbagnano, refere que com os comentários e as reinterpretações de S. Tomás de Aquino, o aristotelismo se torna flexível e dócil a todas as exigências da explicação dogmática.

15 Para Aristóteles a metafísica é, em primeiro lugar, uma ciência prévia que estuda os primeiros princípios e as primeiras causas; em segundo lugar é uma ciência que estuda o ser enquanto ser – não o que faz com que um ser seja isto ou aquilo mas o que faz com que seja um ser. A ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas é a Teologia, ou a ciência do divino, a qual é um acto

a partir do conceito aristotélico de causalidade, que Suárez se dedica a definir um conjunto de noções gerais sobre o *ser*, suas propriedades e causas. O *ser* não é somente *ser*, mas também *ente real* e essas noções não são mais do que uma preparação para as aplicar a todos os *entes* reais e concretos – encontra-se aqui a grande divisão entre ser infinito (Deus criador) e entes finitos (criados, criaturas)¹⁶. Não se trata de definir conceitos gerais, mas sim de realidades concretas, de seres reais, entre os quais existem relações extrínsecas do motor imóvel, como em Aristóteles, mas também intrínsecas e essenciais.

Suárez preocupa-se com o real, com o concreto, evitando o conceptualismo e o abstraccionismo e esforça-se, como já afirmámos, por redesenhar uma filosofia absolutamente realista, congruente com o paradigma emergente e cujas consequências e resultados seriam de grande importância para a constituição do pensamento moderno. Como observou Fraile,

“Suárez esforça-se por fazer uma filosofia *realista, baseada nas coisas tal como são, estudando-as em si mesmas e não em abstrações mentais*. Por isso, insiste em que a metafísica não trata só de conceitos, mas versa também sobre seres reais. A ideia central da metafísica suareziana consiste na contraposição entre as grandes classes dos seres, o infinito e o finito, com a finalidade de estabelecer uma relação de dependência essencial e total das criaturas a respeito do Criador. Deus é o ser por essência e as criaturas só o serão por dependência do criador”¹⁷.

puro, primeiro motor do universo. Esta ciência teológica, dando acesso à realidade mais elevada e mais fundamental, pode dar-se assim como a ciência do “ser enquanto ser” ou ontologia. A ontologia constitui o objecto capital da metafísica. A metafísica aparece, então, na divisão das ciências, como a ciência suprema ou a filosofia primeira. Para Aristóteles existem diversas formas e diferentes níveis de conhecimento da realidade, desde a experiência vulgar até ao conhecimento absoluto ou sabedoria. O critério para a distinção e organização hierárquica do conhecimento é o da investigação das causas. O conhecimento científico, quer ao nível da física, quer da metafísica, supõe a investigação das causas ou princípios dos seres especificamente determinados ou do ser enquanto tal. Podemos considerar quer princípios intrínsecos (causa material e formal), quer extrínsecos (causa eficiente e final).

16 A ideia de infinito e finito é uma ideia central na história da filosofia, designadamente na filosofia cristã. De facto, a filosofia cristã viu-se imbricada na reflexão sobre o infinito, defendendo que Deus é o ser infinito em todos os seus atributos; fundamentou a finitude dos entes, enquanto pela causalidade dependeu o finito do infinito. A finitude designa as criaturas e a condição humana como criatura por oposição à transcendência e a perfeição divina. O finito é participação das infinitas perfeições do acto puro do ser. Esta distinção é importante na mentalidade filosófica medieval. Assim, S. Tomás de Aquino tinha abordado este assunto de forma a que recorreu à estrutura interna dos entes, explicando a finitude pela composição de acto e potência, essência e ser. Esta teoria metafísica dá razão à nitida distinção entre ser finito e ser infinito, vinculando-os ao mesmo tempo pelo nexos causal e pelo nexos gnosiológico de analogia, presente na primeira escola franciscana sendo sublinhada com uma óptica mais ontológica e vincula à univocidade do ente em Duns Scoto como assinala Joël Biard: “L’infini est à tel point au coeur de sa doctrine déterminé”. J. Biard, “Duns Scot et l’infini dans la nature”, en O. Boulnois, E. Karger, J. –L. Solère, G. Sondag, Duns Scot à Paris, 1302- 2002. Actes du Colloque de Paris, 2-4 September 2002, Turnhout, Brepols, 2004, 387.

17 Cf. G. FRAILE, *História de la Filosofía Española*, Madrid, BAC, 1985, I, 381.

Assim se compreende a insistência de Suárez em pôr o ser real como objecto da sua metafísica, “*dicendum est ergo, ens inquantum ens real, esse obiectum adaequum huius scientiae*” instaurando, deste modo, uma perspectiva realista e objectiva da filosofia. Com efeito, Suárez surge com um discurso “*formalmente livre, doutrinalmente «moderno» e atractivo na análise contemporânea da metafísica*”¹⁸. Este facto, não o impede de dedicar um capítulo “*à causa mais platónica e à mais medieval de todas as causas, a causa exemplar*”¹⁹.

Na sua reflexão sobre a «*causa exemplar*», Suárez coloca especial enfoque na «*natureza do exemplar*», em sintonia com a discussão sobre a natureza da ideia e das ideias em Deus – como exemplares – remetendo a reflexão sobre esta problemática para a esfera da ciência divina²⁰.

III. DISPUTATIO CAPÍTULO XXV - A CAUSA EXEMPLAR

Francisco Suárez inicia a disputatio XXV em consonância com o pensamento de Aristóteles no que diz respeito à causalidade. Suárez diz tratar-se de um «complemento» ao tradicional quaternário aristotélico, uma vez que para muitos autores, “*multuorum sententia*”, Aristóteles não disse nada em absoluto sobre a causa exemplar²¹.

Suárez considera que a «*causa exemplar*» é um tema que merece toda a sua atenção, argumentando que não é algo distante nem temporal, nem, conceptualmente no horizonte metafísica. Tratar esta temática, afigura-se, por isso, como sublinha, um “*tema agradável e útil*”, «*iucundam et utilem materiam*»²². É um tema útil e agradável porque supõe uma revisão da forma de entender as ideias, uma concepção diferente acerca da racionalidade e do mundo e, portanto, torna-se absolutamente necessário elaborar uma nova

18 Cf. C. ESPOSITO, “Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae nella critica contemporanea”, en A. LAMACCHIA (ED.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, Levante, 1995, 465-573.

19 De acordo com o já citado Manuel Lázaro investigador do instituto de Filosofia da Universidade do Porto, en *o. c.*

20 Cf. J. SCHMUTZ, “Science divine et metaphysique chez Francisco Suárez”, en *Francisco Suárez, éste es el hombre. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 347-359.

21 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae [=DM]*, XXV, intr., (Ed. Vivès): “*Quamvis Aristoteles, multorum sententia, nihil omnino de causa exemplari dixerit, aliis autem ad summum eam nominasse videatur simul cum formali*”.

22 Com esta argumentação sobre a causa exemplar reabre uma «polémica» que podemos verificar, por exemplo, em Fonseca que faz referência à causa exemplar (*Curso Conimbracense*, Physica, II, C 7, q 3ss). Sobre este tem cf A. M. MARTINS, “A CAUSALIDADE EM PEDRO DE FONSECA”, en *Veritas*, 54/3 (2009), 112-127.

metafísica para num tempo novo. Assinalar esta afinidade quer à «causalidade de Aristóteles», quer àquele contexto temporal, pode querer dizer que a «*causa exemplar*» contém já uma «iluminação» sobre o que significa realmente a causa exemplar, ainda que seja como complemento conceptual. É deste modo singular, mas interessante e interpelativo que Suárez inaugura a reflexão sobre a «causa exemplar».

A abordagem a respeito da existência e natureza da ideia exemplar é feita, por Suárez, do seguinte modo:

A causa exemplar tem uma existência objectiva e independente, “*um modo próprio e peculiar de causalidade*”; ou se explica por uma “*redução a algum género de causa*”²³.

O exemplar é uma realidade que aponta para um plano de existência objectivo num mundo ideal (constituído por ideias), de causalidade platónica, de arquétipos objectivos. Efectivamente, só existe uma causalidade própria que seria a causa exemplar como causa de tudo, o mundo ideal como origem pré-existente a toda a realidade e, no fundo, uma causa do existente. Ora, o que está subjacente à causa exemplar é Deus, que é causa primeira e que constitui o princípio activo do mundo. De facto, a ordem causal do mundo é remetida a Deus como primeira causa. Deus, substância eterna e imóvel, identificada com o inteligível e bem supremos, move como causa final todas as outras coisas, constituindo, por conseguinte, a causa primeira, o princípio activo do mundo.

A questão do «exemplarismo» está ligado, como facilmente se depreende, a outra temática de fundo, à «ciência divina» que se desenvolve a partir da análise e reflexão das ideias divinas. No fundo, o que Suárez pretende anunciar desde logo é o seu posicionamento sobre a ideia de Deus e a ideia de homem. Numa primeira interpelação, o autor propõe-se responder à questão de como entender a ideia, o exemplar, inserida numa metafísica aristotélica em diálogo com a teologia, sustentando que os exemplos de todas as coisas estão na mente divina²⁴.

Para Suárez o exemplar está na mente, ou no entendimento e, por isso, chama-se exemplar interno. A mente é o lugar das ideias, o mundo inteligível, sendo que a verdade reside nas ideias, ou no mundo inteligível. Contudo, a ideia é a inteligência de Deus, ou seja, o que é entendido pelo divino. O exemplar é a forma que imita o efeito em virtude da intenção do agente que determina o fim. As criaturas intelectuais ou racionais, embora possam conceber formas

23 DM, XXV, intr.: “*Tum etiam quod vel probabile sit proprium et peculiarem modum causandi habere, vel necesse sit reductionem ejus ad aliquod genus causa declarare*”

24 Ib.: “*Nam inter causass per intellectum agents solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum, praesertim substantiarum et naturalium formarum, et ideo solus ipse potest habere exemplaria huiusmodi rerum*”.

intelectuais verdadeiras e propriamente representativas dos efeitos naturais, não têm virtude eficiente destes efeitos, não podendo por isso aplicar tais formas à obra, ou ser dirigidas por elas na realização das coisas que representam, pois não se podem considerar exemplares.

Suárez defende, portanto, que o princípio da causalidade não pode ser estabelecido nem pela razão, nem pela intuição ou demonstração, mas por Deus. Considera ainda que os seres não constituem um facto, mas apenas uma unidade essencial ou ideal. A unidade formal, entretanto, não é uma criação arbitrária da mente, mas existe “*in natura intellectus rei ante omnem operationem*”. Também, a cognoscibilidade vem da medida exacta da ligação com Deus, considerado origem do *ser*. Em sentido ontológico existe o efeito porque existe a causa; na ordem cognoscitiva efeito e causa são correlativos. É importante referir ainda que o agente inteligente não pode agir sem uma ideia exemplar e que é usada muitas vezes a expressão “*causa formal extrínseca*”, na qual se inclui naturalmente a “*ideia exemplar*”, que sintetiza o objecto formal e a faculdade cognoscitiva.

Suárez não corrobora a opinião dos autores que expõem as suas teorias com base nas ideias de Platão, mostrando que é uma pretensão separando dois aspectos: por um lado, o material, constituído por matéria informe e caótica nos seus movimentos e, por outro, o que as coisas verdadeiramente são, a sua essência. A causalidade aparece também desdobrada: o criador é a causa produtora (causa eficiente ou agente, dirá Aristóteles), mas as ideias são também causa, causa não apenas formal, mas também exemplar dos seres naturais. O mundo ideal aparece como a base de todo o conhecimento científico. Aliás, Platão insiste em que apenas a razão é capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro.

Suárez utiliza o exemplo de Aristóteles para pôr em relevo a importância da forma que se encontra na alma como primeiro produtor do movimento e, deste modo, considerar que Aristóteles admite a existência quer de princípios intrínsecos (causa material e formal), quer extrínsecos (causa eficiente e final). De acordo com Aristóteles, a causa é aquilo de que uma «coisa é feita e que permanece na coisa». Mas, ao mesmo tempo nota que há várias espécies de causas²⁵ e que a causa é a forma ou o modelo, isto é a essência necessária ou a substância de uma coisa. Nesse sentido, é causa do homem, a natureza racional que o define.

25 Aristóteles tratou o problema da causa, da sua natureza e das suas espécies. A maior célebre e influente doutrina aristotélica a esse respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a causa eficiente, que é o princípio da mudança; a causa material, ou aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser; a causa formal, que é a ideia ou paradigma; e a causa final ou o fim, a realidade para que algo tende a ser.

Suárez situa o tema da causa exemplar como fundamental na sua reflexão sobre a natureza do exemplar, em sintonia com a ideia de Deus como exemplar, colocando-se na esfera do divino. Ao abordar este problema, numa época marcada pela controvérsia, Suárez aborda uma questão que é essencial tanto para o pensamento medieval como para a compreensão da construção da filosofia moderna. As consequências e resultados desta reflexão são cruciais e “de grande importância para a constituição do pensamento moderno”²⁶.

IV. IDEIA SUBJECTIVA E OBJECTIVA

Suárez procura determinar que natureza tem essa realidade que chamamos exemplar ou ideia e diz que há duas possibilidades: (1) ou que o exemplar tenha uma natureza externa ao agente; (2) ou que seja interna ao mesmo. Afirmar em todas as suas consequências que o exemplar ou ideia é uma realidade externa implicaria apontar que existe uma realidade superior a qualquer agente que levaria ao movimento das realidades. É dizer uma outra realidade objectiva que presumiria assumir como Platão que existem exemplares distintos de Deus²⁷, retomando a filosofia grega das realidades físicas eternas.

Segundo Suárez, Platão acreditava que a realidade existe na medida em que participa das “ideias”. Só estas lhe dão o verdadeiro ser. O ser das ideias e a sua verdade não depende das coisas sensíveis, sendo que o conhecimento das ideias e das suas relações constitui o saber autêntico²⁸. Platão estabelece a distinção entre o que é “em si”, idêntico e imutável e a realidade sensível em constante fluir. A divisão platónica em dois mundos tão diferentes como o mundo inteligível de realidades ideais que sustentem a existência das coisas e o mundo sensível de fenómenos inconsistentes que não cabem na metafísica cristã. Uma coisa é afirmar que na mente divina existem as ideias das coisas e outra bem diferente que existem as ideias das coisas que pré-existem.

Para Suárez esta mudança, evidente desde a perspectiva cristã, implica sem dúvida uma formalização da causa exemplar, a sua racionalização. A questão óbvia e clara da eliminação da exposição ou entendimento externo da causa exemplar, da ideia exemplar, leva à aposta pela formalização do exemplar ou da ideia e eleva à exposição intelectual e racional pela sua natureza. Sem dúvida

26 Segundo Manuel Lázaro investigador do instituto de Filosofia da Universidade do Porto, em o. c., 8 (documento policopiado).

27 *DM*, XXV, I, 13: “*Platon et philosophorum sententian, ponentium exemplaria distincta a Deo*”.

28 Para Aristóteles as ideias não existem num mundo inteligível separado das coisas sensíveis; as ideias são imanentes às coisas sensíveis. De outro modo não se compreenderia como as ideias podem “actuar” e explicar a realidade sensível.

alguma o facto criador resulta de grande importância na formulação da causa exemplar quanto à natureza da sua extensão, uma doutrina da criação à qual não serve o esquema da realidade extra-mental e objectiva.

Nesta base situa-se a relação ontológica entre o ser transcendente e a realidade imanente, entre Deus e a criatura, de modo a que se possa explicar sem cair numa realidade extra-mental e objectiva, que não se pode dar explicação da realidade infinita de Deus na relação com a precariedade ontológica da criação. E tudo isto a partir da perspectiva aristotélica, o que provoca a insuficiência da explicação objectiva de seres intermédios na metafísica da participação que exclua a propriedade ontológica dos seres. Nem a visão platónica no seu olhar mais original, carente de uma polaridade infinito-finito como a cristã, que mediatiza as relações de expressão entre Deus e as suas criaturas, nem a metafísica aristotélica a partir do acto do movimento, podem dar explicação das relações causais das relações ontológicas que supõe a causa exemplar e nela a doutrina da criação de forma essencial.

Assim, neste aspecto a invocação da exemplaridade ou exemplarismo torna-se compreensível no sentido em que é interpretável, como atesta a formulação medieval em especial a partir de S. Boaventura²⁹, como a causalidade que tem como protagonistas não tanto o ser infinito-finito como o ser entendido como criador e criatura como demonstrou Suárez³⁰:

“No que se refere à realidade, existe uma divisão Deus e as criaturas; mas não podemos conceber os atributos próprios de Deus tal como são em si (...), por isso valemo-nos de conceitos negativos a fim de separar e distinguir das outras coisas daquele Ente excelentíssimo que guarda respeito e máxima distância dos outros e tem sobre eles deles a mínima conveniência”.

29 S. Boaventura, sustenta que Deus conhece mediante as ideias e que tem em si as razões das coisas que conhece. Para São Boaventura o exemplarismo é uma verdade sagrada. Na mente divina existem as ideias exemplares, isto é, os modelos de todas as coisas que aprouve a Deus criar. É uma clara adopção de exemplarismo platónico. A tarefa da filosofia não é teórica e racional, mas prática e religiosa, isto é, a filosofia deve levar a Deus, que se atinge imediatamente em todas as coisas e se possui pela união mística, como ele descreve no Itinerário. A gnoseologia de Boaventura inspira-se no iluminismo agostiniano, que lhe sugeriu a prova intuitiva da existência de Deus, enquanto Ele é imediatamente presente ao espírito humano. A metafísica de Boaventura afirma três princípios directamente opostos ao aristotelismo tomista: a existência de uma matéria geral sem as formas específicas; a pluralidade das formas em um mesmo ser, tantas quantas são as suas propriedades essenciais; a universalidade da matéria fora de Deus, porque todos os seres são compostos de matéria e de forma, inclusive as essências angélicas e as almas humanas Boaventura sustenta que a alma humana é uma substância completa independente do corpo, auto-suficiente, composta de forma e matéria. Cf. J.-M., Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1929.

30 *DM*, XXV, I, 1: “*Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc ens in Deum et creaturas; quia vero non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positives conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat minusque cum illis conventi quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus*”.

Suárez vê-se impelido a equilibrar duas forças respeitantes à metafísica que lutam entre si: uma posição centrípeta, que se move para o centro divino ou atrai as coisas até ele, que é resistente, e outra que podemos chamar centrífuga, que se vai impondo pouco a pouco e ao contrário, afasta Deus do centro ou tende a distanciá-lo. Este movimento que se abre à racionalidade sobre os objectos naturais vai fazendo uma incursão na metafísica e vai secundarizando o que resta de um esquema neoplatónico. Esta dupla perspectiva observa-se na tensão «*exemplar-ideia*» que transparece na mudança do esquema metafísico, afectando a discussão sobre o exemplar que acontece na *Disputatio XXV*. Nesta perspectiva Suárez procura o seu próprio lugar, onde situa o exemplar na mente — na mente divina de forma geral e na mente humana.

Segundo Suárez as ideias de todas as coisas estão na mente de Deus, através da interpretação analógica do ser, afirmando que “(...) *o exemplar é a forma que imita o efeito em virtude da intenção do agente que se determina a si mesmo como o fim*”³¹.

Em definitivo, aponta-se a tradição clássica do exemplar, pois nas formulações gerais da ideia exemplar, ressoa ainda o eco da formulação de Séneca: “*O exemplar a que chamo ideia é aquilo sobre o que o artífice fixou o seu olhar para realizar a obra projectada*”³². Mas, Suárez vem afirmar, tal como Tomás de Aquino³³, a intencionalidade do agente que ordena a acção a um fim, procurando uma definição que oscila entre a forma e a imitação do objecto: “*A forma concebida é extrínseca ao efeito, cuja imitação é feita pela própria intenção do agente*”³⁴.

Assim sendo, o *exemplar* escapa à esfera da mera *mimesis* natural ou do protagonismo objectivo do agente e da objectividade das ideias, o que dá espaço

31 DM, XXV, I, 3: “*Solet autem in communi ita describe: exemplar est forma quam effectus imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem*”.

32 Citado em L. E. LYNCH, “The Doctrine of Divine Ideas and Illumination, in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln”, em *Mediaeval Studies*, 3 (1941), 161-173.

33 S. Tomás de Aquino afirma, na esteira de Aristóteles, que “o conhecimento repousa sobre o fundamento empírico e que, neste sentido, diferente do intelecto divino, o intelecto humano, ínfimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis”, pois “(...) embora de certa maneira se conceda que a criatura é semelhante a Deus, de modo nenhum se pode admitir que Deus seja semelhante à criatura”. A única fonte do nosso conhecimento é a realidade sensível, mas S. Tomás de Aquino sustenta a ideia de que Deus está na origem de todos os nossos conhecimentos, na medida em que, “(...) conhecemos e julgamos todas as coisas na luz da Verdade primeira, porque a luz, natural ou sobrenatural, da nossa inteligência não é mais do que a marca da Verdade primeira. No entanto, esta luz não é, para a nossa inteligência, aquilo que ela conhece, mas aquilo por meio do qual ela conhece” (*Suma Teológica*).

34 DM, XXV, I, 3: “*Per formam autem intelligenda est non intrínseca forma informans et constituens rem, sed forma concepta et extrínseca effectui, ad cujus imitationem fit effectus ex própria intentione agentis*”.

para situar a *causalidade exemplar* num terreno que permitirá a Suárez reduzi-la à «*causa eficiente*». Assim, situados na mente divina, os exemplares – “*Deus pode ser propriamente e por si causa dos efeitos naturais*”³⁵ – são realizados através do entendimento criado somente de forma análoga e participada.

Suárez adverte na sua interpretação do «*De veritate*» de Tomás de Aquino³⁶ que Deus conhece efectivamente as ideias a partir do conhecimento da sua essência, bem como a virtude produtiva que isso lhe confere, de modo que é capaz de compreender a multiplicidade de seres, de entes, sem que por isso a sua unidade e simplicidade se vejam comprometidas. No entanto, Suárez preocupa-se em sublinhar o aspecto próprio do conhecimento sobre o facto do objecto conhecido insistindo numa interpretação que privilegie a acção do agente e a preexistência da acção da ideia sobre o objecto concreto apontado pela ideia mesma. A intencionalidade do agente impõe-se na imitabilidade a uma inevitabilidade de necessidades típicas nascidas da essência divina, reforçando o protagonismo do sujeito na expressão prática do efeito e reorientando assim, a similitude divina.

A precisão suareziana pretende uma vez mais mostrar um equilíbrio entre os vestígios de uma estrutura metafísica de formação e a pluralidade dos seres, de orientação neoplatónica e numa interpretação filosófica que tenha em conta os limites e possibilidades da metafísica aristotélica, equilibrando os pólos objectivo e subjectivo do conhecimento. Deus tem uma sabedoria que se torna causal no exemplar-ideia sem que por isso suponha uma imposição necessitarista. Este pressuposto implica reforçar o carácter formal da ideia exemplar e, por isso, que a mesma não possa ser intrínseca. Sabendo que o exemplar ou ideia está em Deus, toda a problemática fica encerrada, dado que não é outra coisa senão a natureza da ciência divina.

35 DM, XXV, I, 4 : “*Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum*”.

36 S. Tomás de Aquino repensa o aristotelismo integrando as doutrinas da Criação, da imortalidade pessoal e da liberdade. Explica igualmente que a unidade da alma e do corpo e demonstra a imortalidade pessoal da alma. Reafirma a liberdade do homem que não é incompatível, segundo ele, com a Criação; Deus é de facto suficientemente poderoso para ter criado seres dotados de autonomia. Para Tomás de Aquino a organização finalística dos seres naturais, em especial da acção humana, é dificilmente compreensível independentemente de um deus que opere como causa eficiente. Todavia, isso não implica que, ao encontrar no deus aristotélico a causa eficiente do universo, Tomás tenha atribuído a Aristóteles a afirmação de que Deus é também criador do mundo. Na teoria do conhecimento defendeu a teoria aristotélica de que conhecer implica uma semelhança entre o que conhece e o que é conhecido; a natureza corpórea dos seres humanos requer, portanto, que o conhecimento comece com a percepção sensorial. É possível afirmar que S. Tomás de Aquino nos apresenta uma visão intelectual do mundo e do homem por sublinhar a primazia do intelecto em relação à vontade. Contudo, vem afirmar que tanto o intelecto como a vontade têm um papel determinante no modo de agir dos sujeitos. As duas entidades actuam de forma diferente, mas caminham ambas para o mesmo propósito: o bem comum e a felicidade, que se encontra em Deus.

Suárez coloca a questão nos seguintes termos: (1) Ou se trata de um “conceito objectivo da mesma coisa, que se há-de fazer mediante a arte enquanto existe objectivamente na mente do artífice”; (2) Ou se trata de um “conceito formal que o artífice forma da coisa que determina fazer”³⁷. A questão de fundo tem a ver como o entendimento de Deus com sendo a causa exemplar e o fundamento próprio das ideias. Em especial trata-se de saber se as ideias têm um fundamento exterior ou interior ao agente que conhece, pelo que a questão da ideia se centra de forma essencial numa questão de natureza epistemológica e, portanto, de natureza noética. A questão reduz-se a discernir se o exemplar é um conceito objectivo ou um conceito formal, como assinala o próprio Suárez na tríade «*oiectum-tantum-mente*».

Recordemos que o conceito objectivo é o conteúdo ou objecto, o conceito formal aponta ao objecto de conhecimento, sendo o conceito formal sem dúvida o conceito da mente, o que é o mesmo, aquilo que a mente cria para representar um objecto aponta ao acto de conhecer. Enquanto que o primeiro é um sinal formal que representa de maneira natural o objecto, o conceito formal é uma realidade psicológica. Como afirma Suárez, para o subjectivo do acto de conceber reservamos a denominação de conceito formal, enquanto o acto apreendido é o que designaremos com o nome de conceito objectivo. O conceito objectivo é “a coisa ou razão que própria e imediatamente se conhece ou representa por meio do conceito formal”, pelo que o conceito formal é “o acto mesmo, ou o que é igual ao verbo com que o entendimento concebe uma coisa ou uma razão comum”³⁸.

Para Suárez há uma relação entre os dois conceitos, não se podendo conceber um sem o outro, procurando encontrar um equilíbrio entre a essência e a existência do acto próprio de conceber a ideia e sugerindo uma relação entre o sujeito e o objecto da relação. Não existe um agente e um sujeito que pensa separadamente, sendo que a uni-los estão as relações entre Deus e as criaturas. Assim, existe algo que é para todas as coisas, causa do ser e de qualquer perfeição, a quem chamamos Deus. Toda a importância ontológica da natureza – uma criatura – é explicada com os olhos postos no Criador, verdadeiro referente de todo o modelo de pensar. Suárez consegue unir duas concepções sobre a verdade: a metafísica e a antropologia, numa hermenêutica teológica. Por um lado contrapõe os seres infinito e finito, com a finalidade de estabelecer uma total dependência com o Criador, o que implica que a origem da ideia exemplar esteja,

37 DM, XXV, I, 5. “*Subjective dicitur esse quod inest intellectui, et informat illum sive reipsa per veram inhaerentiam, ut in creaturis, sive nostro modo intelligendi, cum tamen in re sit per entitatem, ut in Deo. Objective autem dicitur esse quod cognoscitur, seu actu objicitur menti*”.

38 DM, II, I, 1: “*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur*”.

naturalmente, na essência divina; por outro lado fica patente que se preocupa com o ser humano, com a sua condição humana, e por conseguinte, procura conciliar os conhecimentos anteriores e de cariz essencialmente teológicos com os conhecimentos actuais, marcados pelas ciências.

Em conclusão, relativamente à existência da causa exemplar e à questão da sua natureza, é referido que subjacente à causa exemplar está Deus, que é causa primeira e constitui o princípio activo do mundo. Efectivamente, a ordem causal do mundo é remetida a Deus como primeira causa. Deus, substância eterna e imóvel, identificada com o inteligível e bem supremo, move como causa final todas as outras coisas, constituindo, por conseguinte, a causa primeira, o princípio activo do mundo. O exemplar está na mente, ou no entendimento e, por isso, se chama exemplar interno. A mente é o lugar das ideias, o mundo inteligível, sendo que a verdade reside nas ideias, ou no mundo inteligível. Contudo a ideia é a inteligência de Deus, ou seja, o que é entendido pelo divino e, por consequência, a ideia ou exemplar está na mente. O exemplar é a forma que imita o efeito em virtude da intenção do agente que determina o fim. As criaturas intelectuais ou racionais, embora possam conceber formas intelectuais verdadeiras e propriamente representativas dos efeitos naturais, não tem virtude eficiente destes efeitos, não podem por isso aplicar tais formas à obra ou, o que é o mesmo, ser dirigidas por elas na realização das coisas que representam: não se podem considerar exemplares.

Suaréz, como um escolástico, aceita a teoria aristotélica das quatro causas e põe em relevo a importância da causa exemplar. Distingue, igualmente, entre causa exemplar e causa final. Assim, defende que causa exemplar consiste em ser a forma determinante da acção do agente e a causa final depende da vontade. Defende que o princípio da causalidade não pode ser estabelecido pela razão, por intuição ou demonstração, mas por Deus. Considera ainda que os seres não constituem um facto, mas apenas uma unidade essencial ou ideal. A unidade formal, não é uma criação arbitrária da mente, mas existe “*in natura intellectus rei ante omnem operationem*”. Também, a cognoscibilidade vem da medida exacta da ligação com Deus, considerado não só enquanto origem do ser, mas simplesmente enquanto ente. Na ordem cognoscitiva efeito e causa são correlativos: existe o efeito porque existe a causa.

É de referir ainda que o agente inteligente não pode agir sem uma ideia exemplar e que é usada muitas vezes a expressão “causa formal extrínseca”, na qual se inclui naturalmente a “ideia exemplar”, que sintetiza o objecto formal e a faculdade cognoscitiva. É a partir dos dados sensíveis que chegamos ao conhecimento da substância. Ela pode ser incompleta como a matéria e a forma, que só se realizam quando unidas. O homem pode ser definido como substância incompleta, porque ele só se realiza no devir. Uma substância fisicamente

completa, como a gota de água, por exemplo, nem por isso é mais perfeita que a não-completa: comparada com o homem, falta-lhe a inteligência. Há, pois, dois grupos de diferenças nas substâncias: completo/incompleto e perfeito/imperfeito.

Para Suárez a essência real é aquela que não implica em si contradição algum, nem é uma mera invenção do intelecto; é o princípio ou a raiz das operações ou efeitos reais, recorrendo à causa extrínseca do *ente* como que pudesse ser produto realmente de Deus e ser constituído num ser de um *ente* actual. A própria «causa exemplar», distinta da causa final, faz-se essencialmente no conceito interno que formalmente expressa e representa a coisa que se há-de fazer pela arte. Embora com a acção se pretenda a conformidade, com aquele conceito o que se pretende é a mesma forma na qual há conformidade. De modo semelhante, parece que se pode dizer com bastante probabilidade que a primeira razão tem causalidade exemplar própria e que enquanto tal se pretende a conformidade das criaturas. Ao contrário neste último aspecto, tem a essência divina razão de fim e também assim se pretende a semelhança das criaturas com Deus como seu fim.

V. SUÁREZ E DESCARTES

Na sequência do estudo que temos vindo a fazer sobre a importância de Francisco Suárez no contexto da escolástica tardia e, sobretudo, quanto à reflexão feita sobre a “causa exemplar”, apresenta-se neste último ponto a influência da sua obra na filosofia moderna. Procurar-se-á, sobretudo, perceber se há pontos em comum, ou se pelo contrário há uma descontinuidade radical e absoluta entre os dois filósofos o que nos ajudará a compreender melhor o pensamento de Suárez.

Frequentemente é afirmado que Francisco Suárez influenciou a filosofia moderna, «aproximando-se» como nenhum outro filósofo escolástico da modernidade. Na verdade, vários autores, como Joaquim de Carvalho, Manuel Rodrigues, Beatriz Domingues, Constatino Esposito ou Lázaro Pulido aludem a este facto. Joaquim de Carvalho diz

“(...) não se pode menosprezar o esforço genial do filósofo granadino no sentido de arrancar a Metafísica à tradição dispersiva da glosa e de sistematizar a respectiva problemática, especialmente da Ontologia, num corpo coerente e consistente. É este um facto assente e reconhecido, como é outro facto assente, embora ainda não tratado como desenvolvimento que merece, a necessidade de se ter presente o pensamento de Suárez, especialmente nos países protestantes,

para a compreensão da filosofia moderna até Kant, sem esquecer incidências ulteriores, designadamente de Schopenhauer”³⁹.

Nesta linha de pensamento, também Beatriz Domingues afirma que Francisco Suárez se aproxima da filosofia moderna e a influência quando adverte que se deveria utilizar um método. Tal como escreveu a autora, “(...) o homem tinha que se decidir a saber o que era “ser” pois só isso poderia permitir-lhe falar de um método para descobrir o que poderia ser conhecido de cada ser, (...) foi por ter tentado fazer isso que Suárez foi levado a sério pelos filósofos do século XVIII”⁴⁰.

Aliás, também Salvador Castellote, referindo-se à dimensão antropológica da obra de Francisco Suárez, sustenta que a sua antropologia filosófica ao surgir ancorada numa metafísica racional e dialogante com as outras ciências lhe confere, por assim dizer, um carácter moderno, “(...) não lhes dando um método, certamente de forma literal o método que deveriam seguir, mas exercendo uma função crítica, adverte que todo o discurso científico deveria versar, em última instância, sobre a totalidade do homem”⁴¹.

Na mesma linha de pensamento, Rubén Talaván sustenta a filosofia moderna, que começa no século XVII, tem sido apresentada com frequência como uma ruptura com o mundo medieval. Mas, como acrescenta o autor, “(...) se é certo que entre o mundo medieval e o mundo moderno existe um corte, essa descontinuidade foi preparada pelo próprio pensamento medieval”⁴².

Descartes defende Rubén Talaván, viveu num tempo complexo e esteve exposto a muitas correntes e todas de alguma maneira o influenciaram e, por isso, “no seu pensamento as reminiscências medievais coexistem com certas ideias comuns à sua época e com inovações mais audazes”⁴³, que poderá estar evidenciada na terminologia utilizada – substância, formas, essência, existência, acidentes, etc. Contudo, a primeira ruptura que podemos enunciar prende-se com a utilização de um método⁴⁴ rigoroso.

39 Joaquim de Carvalho no texto sobre “Pedro da Fonseca, Precursor de Suarez na Renovação da Metafísica”, em *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 1949, Tomo 3, 1927-1930.

40 Cf. B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 207.

41 S. CASTELLO, *Introdução à educação espanhola de De Anima. Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De Anima*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978, Vol. I, 71-72.

42 Observação de Rúben Talaván, no texto “Pensamento”, incluído na obra *Grandes Pensadores dedicada a René Descartes: Vida, Pensamento e Obra*, Lisboa, Edições 70, 2008, 86.

43 *Ib.*, 87.

44 Num texto famoso do *Discurso do Método*, Descartes dá-nos conta do método por si adoptado nos seguintes termos: “De há muito tinha notado que, pelo que respeita à conduta, é necessário

Descartes pretende erguer o saber filosófico sobre fundamentos metodológicos totalmente novos, sendo certo que a razão só pode desenvolver as suas capacidades através da aplicação do método adequado, ancorado na matemática, capaz de conferir aos enunciados filosóficos um autêntico estatuto científico. Com efeito, a desconfiança de Descartes relativamente à filosofia do passado expressa-se na recusa do método escolástico, pois segundo Descartes, os autores medievais não tinham elegido um método seguro e firme de investigação.

O pensamento de Descartes reflecte, de facto, essa ruptura, que se traduz na necessidade de constatar que a razão deve abrir caminho a uma nova formulação do mundo e do destino humano. A sua audácia consiste, assim, na crença na capacidade da faculdade racional para se legislar a si mesma sem apelar a uma autoridade superior.

O projecto cartesiano partia do primeiro que a razão permitia conhecer o mundo. Assim, o autor distingue-se claramente de Suárez. A verdade já não é medida em primeira instância a partir da adequação entre o pensamento e o conceito teológico da realidade, como sustentava a filosofia medieval. No caminho em direcção à verdade, Descartes sofre profunda influência das ciências matemáticas, por versarem “um objecto tão simples e livre de toda a incerteza que possa provir da experiência e por consistirem apenas em deduzir consequências da razão”⁴⁵. Está aqui bem patente a elevada confiança depositada na razão humana, fundamento de toda a verdade e, em contrapartida, a desconfiança que manifesta relativamente à experiência sensível.

Relativamente a Deus e ao princípio da causalidade há a salientar que, para Descartes, embora necessários, os princípios matemáticos e as leis da natureza dependem da vontade livre de Deus. Assim, justifica-se a posição da metafísica no conjunto das ciências. A existência de Deus é provada pela aplicação do princípio da causalidade a que Descartes atribui não só evidência racional mas também alcance ontológico. Note-se o círculo cartesiano: Deus é garantia da verdade de todo o conhecimento claro e distinto, mas Descartes fundamenta a

algumas vezes seguir como indubitáveis opiniões que sabemos serem muito incertas [...]. Mas, agora que resolvera dedicar-me apenas à descoberta da verdade, pensei que era necessário proceder exactamente ao contrário e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de se, após isso, não ficaria qualquer coisa nas minhas opiniões que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos nos enganam algumas vezes, eu quis supor que nada há que seja tal como eles o fazem imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, até nos mais simples temas de geometria e neles cometerem paralogismos, rejeitei como falsas, visto estar sujeito a enganar-me como qualquer outro, todas as razões de que até então me serviria nas demonstrações. Finalmente, considerando que os pensamentos que temos quando acordados nos podem ocorrer também quando dormimos, sem que neste caso nenhum seja verdadeiro, resolvi supor [...], que não era mais verdadeiro do que as ilusões dos meus sonhos”.

45 DESCARTES, *Discurso do Método*, II.

prova da existência de Deus, no princípio da causalidade. Significa isto que o homem não pode reconhecer-se imperfeito sem conceber a existência de um Ser perfeito.

Convém salientar que sobre o princípio da causalidade em Descartes socorremo-nos de Ferdinand Alquié⁴⁶, que fez uma resenha muito interessante sobre este problema. Mas, comecemos com a noção de causa segundo Descartes. Para o autor, a causa é o que *dá a razão* do efeito, demonstra ou justifica a sua existência ou as suas determinações. É assim que Descartes a concebe, afirmando que o método analítico que utiliza demonstra como os efeitos dependem das causas. Isto significa que a causa é o que permite deduzir o efeito.

A teoria cartesiana da causalidade reúne quatro afirmações aparentemente incompatíveis e contraditórias, a saber: (1) causa é a razão; (2) compreender é encontrar, sob o facto, um processo mecânico; (3) os estados da alma podem causar os do corpo e reciprocamente; (4) Deus cria o mundo de momento a momento. A incompatibilidade reside na terceira e quarta destas afirmações que se opõem à primeira e na impossibilidade que a segunda tem em não conseguir conciliá-las.

Na teoria cartesiana, há uma tendência clara para identificar a causa com a razão. De facto, a causa é para Descartes a razão; a causa é aquilo que engendra o efeito e contém o princípio da sua explicação racional. A ideia de causa corresponde assim à ideia da própria razão – *causa sive ratio*⁴⁷ – directamente vinculada à inteligibilidade. A noção de causa comporta a ideia de *anterioridade lógica*, que permite afirmar uma proposição. Assim, a causa não é apenas aquilo que produz o efeito, mas aquilo que fundamenta a verdade de uma proposição, é a premissa da qual podemos deduzir⁴⁸.

Em termos metafísicos, Descartes considera que não pode haver mais realidade no efeito do que na causa. No que diz respeito à física rompe decididamente com a concepção anterior que, na sequência da teoria defendida por Aristóteles, distinguia a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final, mas mantém contudo a causa eficiente. É precisamente a noção de causa eficiente que vai permitir a Descartes afirmar, sob a mudança aparente que choca com a razão, a permanência que a explica. Assim, através dos estados sucessivos do mundo, o movimento conserva-se em quantidade constante.

46 O Capítulo VII, intitulado “A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant”, de Ferdinand Alquié, fez parte integrante da obra de F. CHÂTELET, *História da Filosofia*, Lisboa, Edições D. Quixote, 171-184.

47 “*Case sive ratio*” – causa, ou seja razão, que indica que a relação real de causalidade que une dois fenómenos pode ser assimilada a uma relação lógica de identidade.

48 Também em Espinoza e Leibniz a causa não é apenas aquilo que produz o efeito, mas aquilo que fundamenta a verdade de uma proposição, é a premissa de que podemos deduzi-la.

Nota-se que o recurso à causalidade é inseparável do esforço de redução à unidade, de negação do diverso, de identificação, pelo espírito de termos, que percepção, pareciam inicialmente heterogêneos.

O mecanicismo cartesiano concebe os seres vivos como máquinas complexas. De facto, no tratado *Do Homem* o ser humano é explicado por simples analogia com um autómato hidráulico, cuja alma não é o seu princípio vital, uma vez que a vida resulta dum princípio corporal dos movimentos. Após estabelecidos os princípios do movimento, Descartes propõe-se deduzir deles as causas dos fenómenos. Para Descartes todas as formas de actividade que impliquem pensamento constituem funções da alma, embora algumas só se realizem pela união com o corpo. A interpretação quantitativa da realidade material resulta de uma visão imperfeita e confusa do espírito; uma visão clara e distinta da matéria, na sua essência, revela-a como extensão.

Como sublinha Beatriz Domingues⁴⁹, Suárez expunha os mesmos problemas que os filósofos da modernidade, como Descartes: ambos colocaram os mesmos problemas ainda que as perspectivas e as soluções tenham sido diferentes; ambos seguiram o mesmo movimento histórico moderno e foram expressões diferentes do mesmo. O pensamento de Descartes vai naturalmente mais além que o pensamento de Suárez, visto ter origem no reconhecimento da autonomia de um sujeito que reivindica a autoridade única da razão em matéria de conhecimento, iniciando o declínio dos dogmatismos e a crença na onipotência de uma razão consciente da sua capacidade de tornar o homem dono da natureza.

Os princípios filosóficos de Suárez e Descartes estão definitivamente colocados em planos distintos. A filosofia de Suárez privilegiou a metafísica – a ciência do ser enquanto ser – e considerou o ser como a primeira das evidências. A filosofia de Descartes coloca a razão, o pensamento, na primeira linha das evidências e é tentada a submeter-lhe toda a ordem do real.

49 B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 205.

SAN BENITO, COFRADÍA DE CARIDAD EN LA VÍA DE LA PLATA

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO
Cáceres

RESUMEN

Uno de los elementos más importantes para poder ocmprender la sociedad y formas religiosas son las cofradías. En el presente estudio se presentan la espiritualidad y funcionamiento de la cofradía de San Benito en Cáceres

Palabras clave: cofradía, Cáceres, religiosidad

ABSTRACT

Brotherhoods are one of the most important elements required to understand religious societies and other religious groupings. This study presents both the spirituality and running of Saint Benedict's brotherhood in Cáceres.

Key words: brotherhood, Cáceres, religiousness.

La sede de esta cofradía se encontraba en la ermita situada en los extramuros de la ciudad de Cáceres, aunque también disponía de una segunda en la ermita enclavada en la plaza pública de la villa cacereña donde hoy se encuentra la ermita de la Paz.

Su sede principal como ya comenté se encontraba en los extramuros de la villa en uno de los llamados puntos mágicos –lugares de transito por donde

pasaban las migraciones de los pueblos primitivos y donde estos realizaban sus ofrendas a la divinidad-. Situada en la Vía Lata o Ruta de la Plata, en este lugar tuvo su asentamiento una cohorte romana encargada de vigilar y proteger esta importante ruta de comunicación que ponía en comunicación el Norte con el Sur Peninsular enlazando los estratégicos puertos de Cádiz y Gijón.

En este mismo lugar se cree que hubo un monasterio Benedictino. Su sede canónica la tenía en la Parroquia de San Mateo.

Sus libros de acuerdos y elecciones abarcan desde 1621 hasta 1840¹.

Comienzan con las ordenanzas de 1621 y continúan con los acuerdos y elecciones, donde se recogen toda la actividad cofradiera, dándonos una visión fidedigna de su arraigo en la sociedad donde desenvuelve su actividad.

Da comienzo con una hoja anexa en la que se contiene un minucioso inventario de los bienes muebles de la cofradía, siendo su mayordomo Juan Martínez Montañés, siendo el escribano Gonzalo Figueroa Montenegro, realizado en 1652. Realizado en tamaño octavilla, destacan entre los objetos relacionados:

Un cáliz de plata sobredorado, un anillo de oro, un báculo de plata, las reliquias del Santo, esta relación abarca unos veintiocho objetos para el culto.

Sus ordenanzas están contenidas y plasmadas en el libro de acuerdos y elecciones.

“En la Villa de Cáceres a nueve días del mes de Agosto de mil seiscientos y veinte y un años. El cabildo mayordomo y alcaldes y diputados de la Cofradía del Señor San Benito de esta Villa, conviene a saber Juan Fernández de Prado mayordomo, Juan Fernández Mostazo, Domingo Fernández y Bartolomé Sánchez Nacarino alcaldes, Francisco Bravo Barquero y Fernando de Sepúlveda diputado y en presencia de mí Francisco de Tobar, Escribano, nombrados para los fechos de la dicha cofradía”.

Nada más comenzar su redacción se ve claramente la espiritualidad que emana de ellos y del espíritu que anima a los redactores de las ordenanzas.

“Dijeron que habiendo una sana y pura intención, considerando y tratando de las cosas tocantes al servicio de Dios Nuestro Señor y honra de su glorioso y bienaventurado San Benito. Utilidad y aumento y gobierno de su devota hermandad y cofradía y para que la devoción de los fieles para con Dios Nuestro Señor y sus santos vaya en aumento con aprovechamiento espiritual y los hermanos y cofrades de su devota cofradía, vivan en perfecta caridad, paz, amor y concordia, debajo de buenas y justas ordenanzas, a que con humildad deban obedecer,

1 *Archivo Diocesano*, Libro 75.

pues sin obediencia es imposible haber gobierno, paz ni caridad, ni sin humildad virtud esta el fundamento de las demás virtudes morales y teologales”².

Continúan dando una serie de razones por las que se deben de hacer estas nuevas ordenanzas, y entre ellas aducen que las anteriores han quedado alteradas por los cambios habidos en la sociedad, porque los tiempos han evolucionado y ya no cumplen con los objetivos fijados, quedando desfasadas en el tiempo por eso se deben redactar unas nuevas ordenanzas para la buena administración y gobierno, apoyando el razonamiento en la mucha antigüedad que tienen desde que se fundó esta devota cofradía y que tanto ha evolucionado la vida que es necesaria su reforma. Por eso ordenan y mandan lo siguiente:

“Que la devoción de esta santa cofradía sea perpetuamente en la Iglesia del Señor San Benito que esta en el campo a una legua de esta Villa de Cáceres y la fiesta principal de la dicha cofradía se celebre y se haga en el día del Señor San Benito, el veintiuno de marzo, estando la Iglesia y sus altares compuestos y bien aderezados y se diga una misa cantada con diáconos y un sacristán y al fin su responso por los cofrades de esta cofradía vivos y difuntos y oficiándola cuatro clérigos y se ha de decir sermón en orden a la fiesta y se ha de hacer procesión alrededor de la Iglesia con mucha solemnidad.

Igualmente se ha de hacer y celebrar en segundo lugar otra fiesta en la dicha Iglesia a la traslación del Señor San Benito el once de julio y estando toldada y compuestos sus altares. Han de decir la víspera de la dicha fiesta vísperas cantadas por cuatro clérigos beneficiados de la parroquial del Señor San Mateo y el capellán de esta cofradía y luego el día de la dicha fiesta, cinco misas aniversario, la una cantada por los cofrades vivos y difuntos y dos cantadas y las otras dos razadas que la dicha cofradía tiene la obligación de hacer decir perpetuamente por las ánimas de quien las dejó situadas y fundadas”.

Como curiosidad marca las limosnas que se han de dar a cada uno de los dichos clérigos sacerdotes por el trabajo, a cada uno seis Reales y al predicador veintidós Reales, al sacristán cuatro y al beneficiado del Señor San Mateo que ha de decir la misa mayor de la fiesta de marzo, se le den dos Reales más por la limosna de ella.

En su artículo cuatro se dice que en las vísperas de la fiesta de la Traslación del Señor San Benito que son el diez de julio de cada año, los oficiales que de presente son y fueron de la dicha cofradía. Juntos y congregados en la sacristía de la dicha Iglesia por y ante el Escribano y si este faltare ante otro cofrade, secreta y apartadamente y sin intervenir otra persona, elijan y nombren oficiales nuevos para que sirvan y rijan y administren los bienes rentas y limosnas de dicha cofra-

2 *Archivo Diocesano*, Libro 75, 1.

día, como son mayordomo dos diputados y tres alcaldes los cuales han de servir y sirvan un año entero que empezará desde el doce de dicho mes de julio y cumplirá el once de julio del año siguiente acabada la fiesta y por este mismo orden se han de hacer cada un año todas las elecciones de oficiales y hechas estas el escribano las publique y haga saber a todos los cofrades.

En el artículo quinto se marca con toda nitidez lo que han de hacer cada uno de los oficiales. Así el mayordomo lleva consigo el deber de la administración beneficio y cobranza de los bienes rentas y limosnas y al mismo se le obliga a dar buena y verdadera cuenta y hacer enterrar a los cofrades que murieren y hacerles decir con brevedad las misas correspondientes y asistirá con su vara insignia a los tales entierros, asistir a la procesión en la fiesta del Santo y hacer componer y aderezar lúcidamente la capilla en las dichas dos fiestas de marzo y julio.

Cada uno de los tres alcaldes deben preparar su altar echando a suerte para ver a quien toca la compostura y adorno del altar y capilla mayor y dar a los cofrades que allí se hallaren las velas para la procesión y también han de llevar uno el estandarte y los otros dos hachas y componer los dos altares laterales de la ermita de San Benito del campo y la capilla mayor en las dos fiestas.

La obligación de los diputados es la de juntarse con el mayordomo y alcaldes a hacer los cabildos, reciban a los que quisieran entrar por hermanos por los precios y limosnas³.

En el artículo sexto obliga a los cofrades que por el cabildo de la cofradía fueren elegidos para cualquier oficio de ella, están obligados a aceptarlos sin dilación y si tuvieren alguna rebeldía o tardanza en aceptarlo incurran en penas de cuatro libras de cera y si continuaren resistiéndose a aceptarlo sean excluidos de dicha cofradía y testados sus nombres de los libros de ella y no sean ni puedan ser admitidos por hermanos cofrades en ninguna manera.

El escribano es el encargado del archivo de la cofradía y es un oficio muy necesario y calificado para el buen gobierno de ella y ha de ser persona de mucha confianza y legalidad. Nunca debe estar este cargo que quede libre, se deben reunir el mayordomo alcaldes y diputados urgentemente en cabildo y elijan y nombren escribano que sea cofrade que convenga y sin atender a otros fines y que sirvan y acepte y sirva a la cofradía todos los días de su vida. Sólo se le podrá remover de su cargo si es descuidado en las cosas de su obligación y oficio, y sólo el cabildo lo puede remover y elegir a otro capaz de ejercer su oficio.

3 *Archivo Diocesano*, Libro 75, 3.

En el artículo décimo ordena que en la Iglesia de San Benito del campo haya un ermitaño continuamente, conocido de buena vida y fama, el cual tenga en su poder los ornamentos, y servicios de dicha Iglesia alhajas y las cosas de la hospedería y todo aquello que fuese de la cofradía y estuviese en la dicha Iglesia y hospedería. El mayordomote entregue un inventario de todas las cosas, el cual a de devolver todo menos lo que por uso hubiere perecido sin quedarse con cosa alguna y para ello debe dar fianzas a contento del mayordomo y tiene la obligación de residir continuamente en la Iglesia, para que esta esté abierta a las personas que en romería van a hacer oración, tener novenas y hospedarse en las casas y a tener siempre encendidas las lámparas de la capilla mayor o por lo menos todas las noches y mientras se dijeren misas y hicieran oficios divinos, y las veces que saliese a pedir limosna deje en la Iglesia a persona que haga en su ausencia lo que el debe hacer.

Continúa asignando sus deberes entre ellos, tener limpia y aseada la Iglesia portales y hospederías y caballerizas y proveídas de agua para beber las tinajas y hacer y hagan recibimiento y hospedaje. Debe proveer de casas para su servicio y finalmente haga todo lo que el mayordomo le ordenare tocante a su oficio y por razón de su trabajo y estipendio aya y lleve de salario en cada año tres ducados y tenga proveído el pajar de paja y la casa con leña para el gasto de las personas que a la dicha Iglesia fueren.

También tendrá un muñidor para muñir las campanillas por la Villa de Cáceres cuando algún cofrade muriese y dijere a los que preguntaren el nombre del hermano fallecido. Irá vestido con las ropas negras del Señor San Benito que tendrá para este oficio y tiene la obligación de ir al entierro del hermano fallecido en compañía del mayordomo y alcaldes y en el muñir hasta ponerlo en la Iglesia donde se hubiere de enterrar y de muñir también las campanillas cuando hubiese de hacerse cabildo. Por todo eso debe tener un salario de veinte reales cada año.

Los bienes de la cofradía son intocables por eso el mayordomo al final de de su mandato, debe dar cuenta de ellos a los que le sucedieren y a los oficiales ante el Escribano y la ha de dar dentro de los dos meses que hubiere cumplido el año de su mayordomía, so pena de cuatro libras de cera para la dicha cofradía y el alcance (que es la diferencia entre la data y el cargo) que se le hiciere sea obligado a pagar y pague al mayordomo que le sucediere dentro de otros dos meses y se escriba en los libros de los hechos de la cofradía para que el Señor Obispo de este obispado las pueda ver y volver a tomar los oficiales y todos las han de firmar una vez aprobadas y cerradas.

Todos los oficios tanto el mayordomo, escribano y demás oficiales eran remunerados por su dedicación y los gastos que tenían que realizar en las dos fiestas y a lo largo del año.

El artículo quince antepenúltimo de estas ordenanzas indica que el mayordomo tiene la obligación el día de mi publicación de la Bula de la Santa Cruzada que se pone o hace en la ermita del Señor San Benito en la plaza de esta villa de acudir con dos velas y encenderlas en el altar y una toalla en la que la Bula se lleva a la Iglesia Parroquial de Santa María y dos hachas para que los alcaldes de dicha cofradía las lleven encendidas y el otro alcalde lleve el estandarte, con el apercibimiento que las dos hachas de dicha cofradía y mayordomo han de ir junto a la Bula hasta salir al portal de dicha ermita y luego se hallan de pasar delante de las hachas de la Vera Cruz acompañando la Bula hasta la Iglesia Parroquial de Santa María de dicha villa.

Estas ordenanzas terminan con el artículo dieciséis donde con toda minuciosidad se consignan las cantidades que deben pagar todos los que quieran pertenecer a esta cofradía como hermanos.

Los cabildos de la cofradía del Patriarca Señor San Benito se reúnen normalmente en la sacristía de la parroquia del Señor San Mateo, en estos cabildos se eligen a los oficiales de la misma, pero también se tratan otros asuntos que atañen al buen gobierno y funcionamiento de la misma.

“Así en el cabildo del once de julio de mil seiscientos ochenta y nueve los cofrades responsables del buen gobierno los señores don Francisco del Valle, cura propio de dicha Iglesia y Pedro Ventura Fresneda Mayordomo y Juan Gastador y Pedro Jiménez Durán y Sebastián Roco alcaldes y Juan Gutiérrez Durán diputado acordaron unánimes y conformes que aunque los hermanos tienen quince misas cuando mueren. Se les diga de ahora en adelante diez y ocho misas y se acordó igualmente que la colgadura de tafetán de dicha cofradía se entre en un cajón de los que están en la sacristía de dicha ermita y la llave de dichos cajones se le entregue a los señores licenciados don Francisco de Valles por haber censura para que no las pueda prestar dicho señor cura ni mayordomo porque incurrirá como se ha dicho y así mismo y no se abra el archivo sea el día de la festividad delante del cabildo y quedó que se abra la troje después que se halle el mayordomo y el escribano y a falta se halle un alcalde de la cofradía y todo se haga porque están los libros y así lo acordaron”.

No se queda nada a la improvisación pues todo está bajo la fiscalización del obispado así se contempla el siguiente mandato:

“Yo Andrés García de Fruto, Presbítero Notario Público y Ordinario de este Obispado de Coria⁴: Testifico doi fe y testimonio verdadero a los que el presente viera como parte de don Francisco Gómez deba ser cura propio de la Iglesia parroquia de San Mateo y beneficiado de ella, Se presentó ante la vicaría y visitador la petición siguiente. Los licenciados dan y exigen que la cofradía de San

4 Libro 75, 11.

Benito paguen más por los gastos y traslado a la ermita. Dado que la Villa de Cáceres a diez y ocho días del mes de marzo de mil y seiscientos setenta y siete años”.

En algunas ocasiones si no se cumple lo ordenado se puede incurrir en considerables penas así se dice⁵.

El Sr. Licenciado Francisco Mostazo Paniagua Vicario Visitador de esta dicha Villa y su Arciprestazgo por el Ilustrísimo Don Fray Francisco Sarmiento de Luna Obispo de este Obispado del consejo de su Majestad en continuación de la visita que estamos haciendo. Se presentó ante Nos la petición de uso y proveyendo a ella justicia mandamos a Pedro de la Peña Mayordomo presente y los demás que han de ser y fueren de la cofradía del Sr. San Benito extramuros de esta Villa. Ordeno que entregue al señor cura y beneficiado que de presente son y en adelante fueren de la parroquial del Sr. San Mateo cien Reales en cada jornada por la asistencia a la festividad que en dicha ermita se hace e día de su advocación por cuanto nos costa la carestía de los abastos y mantenimiento y no poder dicho cura y beneficiado asistir a dicha fiesta que se celebre con la asistencia y número de beneficiados como es decente con lo que se les da, debe ser y sea suficiente, como serán cien ducados y lo cumpla dicho mayordomo o mayordomos que en adelante fueren, pena de excomunión mayor y más agravante y por constar dicha cofradía está descensada y no alcanzada como otras y así lo proveo y mando y por los curas y beneficiados tenemos la obligación de decir el día de la festividad del Sr. San Benito cinco misas las dos cantadas con sus responsos y las tres rezadas con procesión alrededor de la ermita, les mandamos a dicho cura y beneficiados, digan y canten el día del Sr. San Benito en su ermita las misas y la procesión de vísperas por cura salen las tres que tenemos y cantamos y mandamos les den dichos cien Reales y lo firmo el licenciado Francisco Mostazo Paniagua: ante mí Francisco de Fruto Notario.

En mil setecientos la cofradía del Patriarca Sr. San Benito continua con la normalidad acostumbrada y teniendo como objetivos la caridad y la misericordia y así con toda naturalidad se adentra en el nuevo siglo.

Sigue celebrando sus cabildos para tomar los acuerdos pertinentes y proceder a los nombramientos de los oficiales y demás miembros que rijan la cofradía por un año tal y como tienen por costumbre. El primer Mayordomo y oficiales de este siglo son Pedro Mogollón mayordomo y Manuel Rodríguez Fuentes Diputado y a Diego Pérez Antúnez y a Juan Sánchez Ojalvo y Sebastián Martín Helena alcaldes y unánimes y conformes nombraron por Mayordomo a Francisco Preciado.

Los regidores de la cofradía tienen como meta inminente la conservación de los bienes de la cofradía.

5 Libro 75, 12.

En el cabildo celebrado el día 12 de enero de 1701 se juntaron como tienen por costumbre el Mayordomo, Diputados y Alcaldes de la cofradía de San Benito. Para conferir lo que estuviese bien a la dicha cofradía. Conviene a saber Pedro González Cabezón Mayordomo Presente y Sebastián Becerra Diputado. Diego Michel Irana y Alonso Ximénez y Jacinto Pacheco Alcaldes y ordenaron que por cuanto la campana de la ermita del Patriarca San Benito extramuros de esta Villa se había quebrado y vino un maestro de campanero que se llama Francisco Manrique y se obligó a hacer dicha campana en cierta cantidad hace un año la cual hizo y por no quedar tan perfecta a nuestra satisfacción la volvería a hacer y nos ha parecido tener algún defecto en las asas y dicho campanero decir que esta suficiente y porno ser de nuestra facultad y evitar pleitos nombramos para este efecto a Blas Sánchez Maestro de caldereros a Maestro de alatoneros, personas que entienden de la falta de asoldar para saber si queda firme la soldadura que dicho campanero y conforme que nombre por la Parte personas que se junten con los nombrados para quedar con toda seguridad y así lo acordaron.

Los regidores siempre están dispuestos a decidir todo lo que convenga a la cofradía con diligencia y abierta disponibilidad. Así el once de julio de mil setecientos diez se juntó el cabildo formado por el Mayordomo, Diputado y Alcaldes de dicha cofradía del Sr. San Benito y habiendo hecho la representación de la oferta que ha hecho Joseph Rubio vecino de esta Villa y Maestro cerero en ella a todo el cabildo de Juan Valdés Moya, Pedro González Diputado, Francisco Ramos, Francisco Pastrana y Domingo Cortés Alcaldes de hacer la obligación que todos los días de su vida de labrar toda la cera que hubiere menester la cofradía de limosna y sin interés alguno, viendo lo mucho que esto beneficia a la cofradía, en remuneración de esta limosna acordaron se reciba por ermitaño de dicha cofradía y a su mujer por bienhechora de ella, como con efecto se recibió y así se acordó y hecho este acuerdo a continuación el nombramiento de Mayordomo.

Ante la falta de hermano que sirvan a la cofradía y que faltan a sus actos por estar a la vez en otras recurren en 1723 a su Ilustrísima en los siguientes términos para que se solucione este conflicto.

“Yo Carlos García de Cortaza Notario Apostólica público por aprobación del Ordinario de esta Villa de Cáceres y su arciprestazgo y hermano de la cofradía del Patriarca San Benito que se sirve en su ermita de extramuros de ella doy fe y verdadero de cómo hoy día de la fecha de este ejercicio ante mi Gabriel Flores Mayordomo actual de dicha cofradía una petición que dieron diferentes mayordomos de algunas cofradías de estandarte de esta Villa en voz y en nombre de todas las demás de ella al Ilustrísimo Sr. Don Sancho Antonio de Velunza y Corchera Obispo de este obispado de Coria su Señor, y el año que en su visita propuso su Ilustrísima son del tenor siguiente: Ilustrísimo Sr. Escribano notarial García Maderuelo en nombre de: Juan Sánchez Mayordomo de la Santa Vera Cruz; Juan González Gómez de la Misericordia; Juan Gómez Chamizo de la

Caridad y Francisco Gutiérrez de la Soledad y Pedro Fernández mayordomo de la del Dulce Nombre de Jesús, Juan de Paredes de la Concepción, Juan Antonio Bolaño de la de Rosario; Benito Paredes de la Montaña; Antonio Pérez de la del Sr. San Bartolomé, todos vecinos de esta Villa y ante Vuesa Ilustrísima comparezco y digo que al otro de mis partes, conviene para la mayor decencia y culto de las dichas cofradías y que estén con la asistencia que es necesaria, sea ordenado por Su Ilustrísima de dar un despacho necesario con censura para que ninguno de los mayordomos de las cofradías expresadas como las demás de estandarte, puedan admitir Alcaldes que estén actualmente sirviendo en las otras cofradías sino que estos hayan de asistir a una sola para que no fallen al cumplimiento de su obligación por todo lo cual a Vuesa Ilustrísima pido se sirva de dar un despacho que llevo pedido para que se lo haga saber a todos los Mayordomos de dichas cofradías que para todas hago el pedimento más Útil. Su Ilustrísima Don Sancho Antonio de Velunza y Corchera concede esta petición y Ordena que se ponga su edicto en los libros de elecciones y ordena que el que no cumpla tiene pena de Excomunión mayor de esta dicha sentencia y para que sea de Utilidad de dichos Nombramientos que no queremos que sean Válidos ni subsista para efecto alguno y para que en todo tiempo conste y se observe y guarde este nuestro despacho. Mandamos se ponga Copia Autorizada de el en los libros de elecciones de oficiales de todas las cofradías de Estandarte de esta Villa por los hermanos de dicha cofradía los cuales cumplan y se ejecuten este Mandato. Esta sentencia la firma en la Villa de Cáceres a siete de diciembre de mil setecientos y veinte y dos años Sancho obispo de Coria.

Por mandato de su Ilustrísima el obispo mi Señor Don Francisco de la Vega Secretario”.

Este edicto tiene su contrapartida al prohibir por decreto que todas las procesiones se tienen que celebrar de día y recogerse antes de ponerse el Sol por lo que perjudica a la Vera Cruz y ala de la Misericordia que no están de acuerdo con esta prohibición y se inicia una época de rebeldía por estas dos cofradías.

Esta cofradía del Patriarca Sr. San Benito se reúne en cabildo en la ermita extramuros de esta Villa. Al ser informados por el escribano toman el acuerdo de anotarlo en los libros y cumplir el mandato contenido en el Decreto y ordena se anote en los libros de acuerdo y elecciones y así enterados de dicho mandato unánimes y conformes vinieron en estar y para por el como tan justo y arreglado y estén prontos a cumplir.

En el cabildo del dos de junio de mil setecientos veinte y cinco.

“Acuerdan que porque la cofradía carece de abogado y que ha dicha cofradía se ofreciere y que el Ldo. Don Juan de Hermosa y Torre que lo es de los Reales Consejos y vecino de esta Villa a hecho propuesta que reuniendo por hermano y a Doña María de Campos y Becerra su mujer y dándole carta de pago servir de Abogado en todo lo que se ofreciese a dicha cofradía para su aumento todos los días de su vida yen atención a dicha propuesta y su voluntad de esta cofradía en

tener dependencia de que se necesita ha dicho abogado, acordaron se le de carta de pago de Hermandad para que conste y así lo firmaron”.

Se ve claramente que la Cofradía necesita en todo momento un abogado que la defienda y por eso con toda diligencia acogen con toda rapidez el ofrecimiento que le hace este abogado allanando todos los escollos que puedan surgir.

En el cabildo del once de julio de mil setecientos veinte y cinco. Siendo Mayordomo Gabriel Flores y cura propio don Gonzalo Digan Buesso. Se reúnen los oficiales del Patriarca Sr. San Benito para nombrar escribano que sirva a dicha cofradía por muerte de Carlos García de Cortazar:

“Y habiendo hablado sobre ello, confirmaron en la persona y cualidad y suficiencia en la persona de García Maderuelo vecino y procurador y notario de esta Villa y a quien dio nombramiento de dicha cofradía para que teniéndolo por hermano y a su mujer Mariana Ximenez Cotrina y que recibiría de limosna todos los días de su vida y lo nombraron por tal escribano”.

Todo esto se hace con presteza porque era un cargo fundamental para la cofradía por lo que se cubría inmediatamente este cargo de tanta responsabilidad.

Los bienes de la cofradía son administrados con todo esmero y conservados para que no pierdan su valor, incluso son permutados si con ello sale beneficiada, pero nunca llegan a un acuerdo sin antes cerciorarse de la buena conservación del inmueble, pero antes no dudan de pedir permiso al obispado, al ser sus rectores y sólo meros administradores, ya que el titular último es el obispado. Todo ello se refleja con gran lujo de detalles, en el acuerdo sobre el cambio de una casa que el Sr. San Benito tiene en el Arco del Rey por otra del Excmo. Sr. Duque de Linares Conde de la Enjarada y Marqués de Valdefuentes en la calle Solana junto al Salvador. y lo relata así:

“En la Villa de Cáceres a ocho de enero de mil setecientos treinta y tres. Estando en la sacristía de la Iglesia Parroquial del Sr. San Mateo que hay en ella. En la que está sita la Cofradía del Patriarca Sr. San Benito extramuros de esta dicha villa conviene a saber los Sres. D. Gonzalo Digan Muesca y Sanabria, presbítero cura Rector de Dicha Iglesia, Pedro Gutiérrez Mayordomo actual de dicha cofradía, Juan Gómez Diputado de Mayordomo, Lucas Jiménez de Vita, Nicolás Gómez y Miguel Sánchez Broncano, Alcaldes de ella y así juntos y congregados para efecto de tratar y conferir sobre haber propuesto el Excelentísimo Sr. Duque de Linares, Conde de la Enjarada y Marqués de Valdefuentes, tenía una casa pieza del Mayorazgo que fundó D. Sancho de Sande que posee dicho Excelentísimo Sr. en la calle de la Solana arrabal de esta Villa que lindaba con la Ermita y Hospital del Salvador y con casas de los Vínculos que posee Don Miguel de

Figueroa para si quería dicha cofradía cambiarla⁶ con otra que gozaba la referida cofradía en el Arco del Rey, arrabal así mismo de ella con un corral, el lindaba con diferentes sitios de los muros y con casa de Juan García del Valle y visto y reconocido la utilidad que dicha cofradía la tiene el entrar en dicho cambio por haber nombrado persona para su reconocimiento y considerando el que dicha casa que está en el Arco del Rey se halla mal parada y antigua y que está expuesta a arruinarse no teniendo el mayor cuidado con ella y la que se le ofrece por dicho Excelentísimo Sr. Que está encajonada y resguardada con otros edificios y bien reparada para su permanencia y en calle pública y de comercio y que las casas tienen más estimación.

Desde luego dicha cofradía y los expresados oficiales convienen el que se haga el referido cambio por ser el diciendo la verdad y permiso de su Ilustrísima el Sr. Obispo de este obispado y que para ello se hagan las diligencias escrituras y demás que sea para la seguridad y resguardo de ambas partes obligándose recíprocamente a la corrección y saneamiento con los bienes y rentas de una y otra fundación con las cláusulas fuerzas y firmezas necesarias a lo que suplicaba a esta cofradía a dicho Señoría Ilustrísima interpusiese su autoridad y decreto episcopal para su acuerdo y validación y así lo acordaron y firmaron los que supieron de todo lo cual yo el Notario Escribano de dicha cofradía doy fe. Cristóbal García Maderuelo y todos los citados anteriormente”.

Así de esta manera detallada al máximo y buscando el bien de la Cofradía, llevan a feliz término esta gestión con todo el pronunciamiento favorable.

Tienen al mismo tiempo un exquisito cuidado en conservar la ermita en buenas condiciones y así en el año mil setecientos treinta y siete habiéndose reunidos para elegir nuevo Mayordomo y pese a que Bernardo Antonio Barroso actual Mayordomo propuso a otros hermano para dicho oficio, los oficiales del cabildo acordaron prorrogar su mandato considerando esta cofradía que se ha dado por parte de su Ilustrísima permiso para componer la Iglesia de la ermita y echar de unos arcos de ladrillo en las columnas del cuerpo de ella y que se guarde la resolución para hacerla y tener prevenidos dicho mayordomo algunos materiales y otras cosas unánimes y conformes lo volvieron a reelegir.

La cofradía tenía muy en cuenta a los que la servían con dedicación. Así en mil setecientos treinta y ocho cuando Bernardo Antonio Barroso presentó a diferentes hermanos para dicho oficio y entre otros lo fue Francisco Rodríguez Tapia para dicho empleo y unánimes lo eligieron por tal mayordomo, quedando Bernardo Antonio Barroso como Diputado Mayordomo. Dicho Bernardo Antonio barroso hizo proposición a todo la cofradía como el Licenciado D. Joseph Ximénez de Vita quería ser capellán de dicha Cofradía en el presente año por devoción que tenía

6 *Archivo Diocesano*, Libro 75, 53-54.

del Santo haciendo de mejora medio real de seis reales que se pagaban en cada Misa anual y visto por los presentes expresados en este acuerdo. Dijeron que no se admitía dicha mejora porque Diego de Salcedo actual capellán había cumplido con su empleo de tal sin haber hecho falta alguna y estar la cofradía satisfecha de su obra y no tenía motivo para despedirle como no procediese de su voluntad y así según su voluntad, todos lo confirmaron por tal capellán para que prosiguiese en decir las misas de los días de fiesta de todo este año y así lo acordaron.

Como se ve la Cofradía sabe tratar a cada uno según el trabajo realizado en cada momento con dedicación y constancia. Pero siempre hay algunos que no saben reconocer esta constancia e insisten una y otra vez para conseguir la defenestración, recurriendo a su posición privilegiada aunque saben que no es legal pero eso no es óbice para conseguir sus objetivos. Esto ocurrió una vez más y con los mismos protagonistas en el mes de julio de mil setecientos treinta y ocho, cuando se produce un acuerdo sobre el capellán de la cofradía y así esta consignado en el libro de elecciones y acuerdos.

“En la Villa de Cáceres en diez y seis días del mes de julio del mil setecientos y treinta y ocho años. Habiendo precedido recado del Sr. Dn. Juan de Maya Presbítero Cura Rector de la Iglesia del Sr. San Mateo, para que se junte la cofradía del Patriarca Sr. San Benito extramuros de esta Villa donde esta sita esta cofradía, donde se juntaron en la sacristía de la dicha Iglesia Sr. Dn. Juan de Maya, Francisco Rodríguez Tapia Mayordomo actual de ella, Bernardo Antonio Barroso Diputado de Mayordomo, Juan Clemente Santillana Alcalde Viejo, Juan Digan Muescas y Custodio Olalla, Alcaldes, y así juntos y congregados, el dicho cura propuso que para tal razón se había despedido al capellán D. Diego de Salcedo Presbítero sin haber precedido acuerdo de la cofradía con asistencia suya a que respondió Francisco Rodríguez Tapia Mayordomo de la Cofradía que porque antes se habían elegido por tal Mayordomo, tenía el gusto de que su hijo D. Juan Francisco de Collazos Presbítero dijese las Misas de este presente año sin que en esto hubiese guerra el dicho D. Diego de Salcedo a que replicó dicho Señor Cura que no se podía promover a el Capellán sin causa que lo requiriese a que respondió dicho Mayordomo que lo había hecho sinceramente sin que en esto hubiese intención alguna de quitarle las Misas a dicho Don Diego. Pero que tenía la causa de que siendo Capellán su hijo D. Juan Francisco del Salvador luego que entró por Mayordomo D. Joseph Acedo Presbítero se promovió sin causa y nombró a D. Alonso Sánchez Amigo Presbítero y no obstante de esas reconvenções decretara todo unánimes y conformes se quedase dicho D. Diego de Salcedo por tal capellán y que prosiga diciendo las Misas desde aquí en adelante y así lo acordaron, Dando fe Cristóbal García Maderuelo. Notario”.

Así terminó este incidente a base de poner todos los hechos en claro y así se llegó al acuerdo de no perjudicar a quien había servido con buena disposición a lo que en su día se comprometió con la Cofradía, prevaleciendo ante todo los acuerdos anteriores y no removiendo al Capellán sin causa alguna que lo aconsejase.

FRAY ANDRÉS DE CARVAJAL: UN ALCANTAREÑO, SEGUNDO ARZOBISPO DE SANTO DOMINGO. PRIMADO DE INDIAS

JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO
Cronista oficial de Alcántara
Párroco de Aliseda

RESUMEN

El artículo presenta la figura de Fray Andrés de Carvajal, misionero franciscano original de Alcántara, representa un ejemplo insigne de la naturaleza evangélica de la Edad de Oro español.

Palabras clave: misión, Fray Andrés de Carvajal, Alcántara

ABSTRACT

The article brings forward the figure of Friar Andrew of Carvajal, a franciscan missionary who comes from Alcántara. He represents a distinguished example of the nature of evangelisation during the Spanish Golden Age

Key words: mission, Friar Andrew of Carvajal, Alcántara

I. INTRODUCCIÓN

Para empezar a hablar de Fray Andrés de Carvajal primero hay que enmarcarlo dentro de su situación vital, de su contexto. Por esta razón primero veremos los entornos donde nació y su familia.

La villa de Alcántara, en el S. XVI, en la que nace nuestro personaje, se encuentra situada en la provincia de Cáceres, bajo la influencia de la Orden Religioso-Militar del mismo nombre, de la que es su cabeza. En ella tiene su Sede y desde allí gobierna los prioratos que la componen, junto con el Colegio que mantienen de la ciudad universitaria de Salamanca. Ésta se encuentra ya bajo la Administración de los reyes y está construyendo el monumental y magnífico monasterio de San Benito, que a la vez será su Casa Matriz

Había dos parroquias en la población: La Encarnación Antigua, o Santa María de Dentro y Santa María de Almocóvar, que era la arciprestal. Posiblemente a ésta pertenecería Andrés de Carvajal, ya que en ella se encuentran sepulturas familiares, como ya veremos.

Existía gran cantidad de cofradías que sustentaban cinco hospitales: San Lázaro, Santa María, Sancti Spiritu, La Piedad, El Corpus, sin olvidar la enfermería de San Antón, al igual que sostenían otras obras de beneficencia.

Se ubicaba en el extrarradio además el convento Franciscano de San Bartolomé abierto en el año 1493, no sin muchas reticencias por parte de la Orden de Alcántara pero con el apoyo regio. Estos frailes atendían la enfermería de San Antón antes mencionada. Posiblemente influirían en la vocación del Arzobispo.

La educación se resumía en dos grandes centros que eran los Estudios Generales de los Conventos citados y además una Preceptoría de Gramática que regía un clérigo Diego Durán en la que estudiaban los hijos de las familias aristocráticas y potentadas. No en vano encontramos las huellas del gran Maestre humanista que rigió la Orden a finales del S. XV Frey Juan de Zúñiga, y que después fue Arzobispo de Sevilla. Sabemos además que Elio Antonio de Nebrija, escritor de la primera gramática de la lengua castellana, estuvo viviendo en Alcántara a la sombra de éste que fue su amigo y mecenas¹.

Es en esta época en la que Juan de Sanabria, el futuro San Pedro de Alcántara, nació y creció.

Civilmente estaba gobernada por cuatro regidores perpetuos. Éstos se alternaban con otros cuatro, formado así dos grande partidos o banderías.

Una de éstas era la formada por la familia Barrantes con la que estaba emparentada la de los Carvajal. Éstos fueron una familia importante en el juego político tanto regional y nacional en el que ocuparon puestos de preeminencia. Los de la Villa del Tajo no sabemos si proceden de la ciudad Plasencia o de la villa de Cáceres.

1 J. M. GRADOS REGUERO, "La Educación en Alcántara durante los siglos XV y XVI. XXVIII Coloquios Históricos Extremeños". 2009. (Revista que está por editar).

Aquí emparentaron con las familias más nobles e hidalgas como los Campofríos, los Sanabrias, los Barrantes, los Cáceres como veremos ahora.

II. LOS CARVAJAL DE ALCÁNTARA

El primer Carvajal del que se tiene noticia en la localidad es Pedro González de Carvajal. Se trataba de un personaje principal de la villa. Casó con Inés Zid o Cid. De este matrimonio nacieron²:

1. María de Carvajal que casó con Alonso de Campofrío, tercer hijo de Juan Martínez de Campofrío y de Sancha Rodríguez de Campofrío. Sus hijos fueron los siguientes:

- Pedro de Campofrío Carvajal. Que sigue.
- Juan de Campofrío.
- Inés de Campofrío, que casó en primeras nupcias con Francisco de Carvajal Ulloa, sin descendencia. Y en segundas nupcias con Juan de Cabrera con el que tuvo a: Francisco de Carvajal que casó con Francisca de Carvajal, hija de Alonso de Cáceres y María González de Carvajal. A Antonio de Carvajal que murió en Florida. A Francisca de Carvajal que casó con Bernabé Soto natural de Medina. A Juan de Carvajal que murió en las Indias. A Fray Antonio de Carvajal. Y a Ana de Carvajal, abadesa del Sancti Spiritu de Alcántara.
- María de Campofrío que casó con Juan Castellanos. Murió sin hijos vinculó su herencia al hijo mayor de su hermano Pedro de Campofrío y Carvajal.

1.1. Pedro de Campofrío y Carvajal casó con Teresa Sanabria, hija de Juan de Sanabria el *Viejo* y de Urraca González Maldonado. Tuvieron por hijos a:

- Francisco Campofrío.
- Alonso Campofrío el *Fuerte* que casó con Francisca Villalobos. Tuvieron por hijo a Antonio de Campofrío, primo de Juan de Carvajal.
- Frey Juan de Campofrío.
- Teresa Sanabria que murió sin sucesión.
- Sancha Rodríguez de Campofrío que casó con el Licenciado Cáceres, hijo de Alonso de Cáceres que casó con en segundas nupcias con la

2 Toda la genealogía está sacada de: B.N.E. Mss.-17.996. Noticias de Alcantara escritas por Pedro Barrantes Maldonado en 1572, recogidas y anotadas en 1722 por don Fabián de Cabrera y Barrantes. Fols.: 29-29vto; 38; 48; 82; 88vto; 94ss. Y Anónimo, Del Linage de los Rocos Campofríos de la villa de Alcántara. Imprenta de Cristoval Lasso. Año 1602. Fol.: 10.

hermana de Sancha María González de Carvajal, también conocida por María de Carvajal. En el templo parroquial de Santa María de Almocóvar de Alcántara aparece la siguiente lauda sepulcral³:

LDº 66 FRANCºI
CACERES OID
OR GOVERNADOR
QUE FVE DE LA PROVI
NCIA DE ALMAGRO I
OR DEL REI NR SEÑºR
DOÑA SANCH DE
CANPOFRIO CAR
VAIAL SV MVGER
AÑO DE 15??

Posiblemente se trate de este matrimonio ya que aunque los apellidos de ella no coinciden si son apellidos que pertenecen a su familia. De este matrimonio nacieron: Alonso de Cáceres el *Sordo*. Lope de Cáceres. Florinda de Sotomayor, ingresó en la rama femenina de la Orden de Alcántara en 1591⁴, llegó a ser priora de Sancti Spiritu de Alcántara. Y a Pedro de Cáceres Campofrío que casó con Elvira Gutiérrez de Ovando que tuvieron a su vez a Sancha de Campofrío que casó con Francisco de Iaques Campofrío, su primo de Ciudad Rodrigo. Y a Francisco de Carvajal Sanabria que tuvo por hijos a Francisco de Carvajal, clérigo y a otras mujeres.

- María de Carvajal, conocida también por María González de Carvajal, casó con Alonso de Cáceres, viudo con un hijo el licenciado Cáceres, hijo de Pedro de Cáceres y nieto de Álvaro González de Cáceres, cronista del rey Alonso V de Portugal. Estos hicieron su casa principal en la calle de Alonso Barrantes. Actualmente la calle se llama de San Pedro de Alcántara. En la portada de la vivienda podemos encontrar el escudo de esta familia, que podemos fechar entre los siglos XV y XVI. En otro que se encuentra en la fachada de la misma encontramos un escudón timbrado con una Tau (signo franciscano) que posiblemente haga alusión a nuestro personaje ya que era franciscano.

Tuvieron por hijos a: La mayor es María de Cáceres que casó con Garci Sánchez, hijo de Garci Sánchez y Teresa Pérez y nieto de Gonzalo Sánchez de Alcántara, contador del Maestre de la Orden de Alcántara

3 Se encuentra situado en el número 76 según la numeración realizada por Jaime Martín Grados Reguero de las laudas sepulcrales del templo parroquial de Santa María de Almocóvar.

4 A.H.N./1.1.1.12.2//O.M.RELIGIOSAS.ALCANTARA,EXP.168.

Frey Juan de Sotomayor. A Teresa de Sanabria o Pérez, monja en el Sancti Spiritu de Alcántara. A Antonio de Cáceres que casó con Juana Rodríguez, hija de Francisco Remellado. A García de Cáceres Carvajal. A Alonso de Cáceres. A Pedro Carvajal. A Francisca Carvajal que casó Francisco Carvajal, hijo de Francisco Carvajal y María de Cabrera, nieto de Juan de Carvajal de Plasencia y de Inés de Campofrío. Pedro de Campofrío. A Francisca de Carvajal que casó con Francisco de Carvajal Ulloa. A Beatriz de Campofrío que casó con Luis de Iagues. Y a Tomás González Figueroa que pasó a las Indias.

2. Isabel de Carvajal casó con Pedro de Argüello que era hijo de Juan de Argüello y hermano de Lorenzo de Argüello que casó con Leonor de Sanabria, cofrade del Corpus Christi. Tuvieron por hijos a:

- Pedro de Argüello.
- Isabel de Argüello que casó con Hernando Perero. No tuvieron hijos pero criaron a una sobrina, Leonor de Carvajal que casó con Hernán Bootello Copete.
- María de Argüello que casó con Juan de Sanabria el *Mozo*, tuvieron por hijos a: Frey Juan de Sanabria, Prior del Convento de Alcántara de la misma Orden, capellán del Emperador. A Pedro de Argüello. A Francisco de Sanabria. A Antonio de Sanabria, Corregidor de Albuquerque. Leonor de Carvajal que casó con Hernán Bootello Copete. A María de Sanabria, religiosa. Y a Inés Maldonado que casó con Garci Gómez de Ledesma.

3. Catalina de Carvajal casó con Juan Rol. Vendieron ambos parte de la dehesa del *Manquillo*. Él aparece como testigo en el testamento de Teresa Fernández Villela fechado en el año 1449.

Posiblemente sea esta la primera referencia genealógica de esta familia en esta población.

III. VIDA Y OBRA DE FRAY ANDRÉS DE CARVAJAL

Nació en torno al año 1514. Hijo de García Sánchez y de María de Cáceres. Este dato lo averiguamos al ver que entre el personal que se lleva consigo a Santo Domingo van dos hermanos suyos⁵:

*alº de cares carvajal y pº de caceres carvajal
hermanos suyos de gra ss. Y de mª de ca
ceres*

5 A.G.I./I.16419//PASAJEROS.L.5,E.1883.

Ingresó en la Orden Franciscana. Fue estudiante en el Colegio de San Pedro y San Pablo de esta misma en Alcalá de Henares, a la sombra de la Universidad creada por el Arzobispo Cardenal de Toledo Francisco Ximénez de Cisneros.

Fue guardián de los grandes conventos de San Francisco de la ciudad de Guadalajara que en esta época estaba habitado por unos 70 frailes y del de Santa María de Jesús de Alcalá de Henares.

Realizó el encargo de visitar los conventos que su Orden tenía en la Provincia de Cantabria⁶.

Ocupó también un cargo importante en la Corte Real, fue confesor de la reina de Isabel de Valois, esposa de Felipe II y madre de las Infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Francisca hasta que murió en 1568.

El 2 de junio del año 1568⁷ es promovido nuestro confesor por el Rey Felipe II al orden episcopal siendo preconizado para la Diócesis de San Juan de Puerto Rico por el Papa Pío V y ordenado obispo.

Ese mismo año, el 4 de noviembre, es elevado por el monarca a la sede arzobispal del Santo Domingo y sin esperar las bulas papales se encamina a su nuevo destino, éstas llegarán el 10 de mayo del año 1570, concediéndosele el palio el día 19 de julio del mismo año⁸.

Se embarca sin mucha dilación, cumpliendo las normas preestablecidas, para las Indias el 18 de noviembre de 1568 y desembarca en la Isla de Santo Domingo el día 4 de mayo de 1569.

Como se desprende del nombramiento real y de la llegada de las bulas papales rige la sede como arzobispo electo durante varios meses, no sin ser cuestionado por alguno de los moradores de la Isla.

Se convierte así en el segundo Arzobispo de Santo Domingo, ya que Juan de Salcedo no llegó a tomar posesión, y Primado de las Indias.

Antes de ver su labor en la porción de la Iglesia que le tocó gobernar describamos a grandes rasgos que se encontró al llegar.

1. LA ARCHIDIÓCESIS DE SANTO DOMINGO

Los primeros que se ocupan de la evangelización en esta zona son los dominicos, franciscanos y mercedarios, aunque éstos en menor número.

6 S. GARCÍA, "Franciscanos extremeños en Indias", en *Revista Guadalupe*, 680 (1986), 9.

7 C. EUBEL – G. VAN. GULIK, (eds.), *HIERARCHIA CATHOLICA MEDII ET RECENTIORIS AEVI Volumen III (1503-1592)*, Patavii, Il Messagero di S. Antonio, 1960, 278 (ed. original.: München, Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1935).

8 *Ib.*, 187.

El Licenciado Alonso de Fuenmayor se hace cargo de esta sede en 1539 dando un fuerte impulso a todas las actividades apostólicas, reanudando las edificaciones de los templos. Consagra la Catedral de Santo Domingo en 1540, erigida ya en 1512. Obtiene la elevación de su sede a metropolitana en 1547 por bula de Paulo III y con ello la independencia de la archidiócesis de Sevilla de la que dependía y era sufragánea hasta entonces. Consigue también para esta sede la primacía de las Indias. Siendo él el primer Primado.

Bajo su pontificado, por bula de Paulo III de 28 de octubre de 1538, se erige y funda la Universidad de los Dominicos. Tiene parecidos privilegios de las de Salamanca y Alcalá, aunque no tendrá la sanción real y la intervención del Consejo de Indias por lo que en el futuro tendrá salvar circunstancias difíciles. En ella pretende que los sacerdotes se preparen de una manera adecuada para ejercer su ministerio que no solamente se ha de dedicar a los colonos venidos de la Península, sino también a la población indígena.

El arzobispo Fuenmayor muere en 1554 y con ella se inicia un largo periodo de vacancia en la que la diócesis estará en manos de gobernadores eclesiásticos que llevará a una relajación de la disciplina propia.

Es presentado para ocupar la vacante el doctor Covarrubias que la rechaza. Es elegido como sucesor el Doctor Juan de Salcedo en 1562, era canónigo de la Catedral Arzobispal de Granada, muriendo en el viaje, no llega a tomar posesión de su sede. A continuación se le ofrece al Maestro Solórzano, canónigo de Zamora, en 1565, declinando el nombramiento. En 1566 se le propone a Jerónimo Fray Juan de Arzoles que ante de ocupar la sede antillana recibe la de las Canarias en 1568.

Por último es propuesto fray Andrés de Carvajal.

Para desempeñar esta nueva labor que le había sido encomendada se hizo acompañar de algún personal que le ayudase entre ellos personas consagradas a Dios como cuatro franciscanos y un clérigo. Estos son⁹:

- Fray Pedro de Eza.
- Fray Francisco Patiño.
- Fray Mechor de Escamina.
- Fray Diego de Mondragón.
- Juan Cedrón, clérigo, natural de Zamora. Era hijo de Bartolomé Cedrón y María Pérez¹⁰.

Aunque se lleva con él una serie de familiares y criados para que también le ayuden en su gestión, alguno de esto son:

9 A.G.I./1.16419//PASAJEROS.L.5,E.2006.

10 *Ib.*, 2023.

- Francisco Pacheco, natural de Alcántara, soltero, hijo de García de Villalobos y de María Rodríguez¹¹. Parece que es familia del Arzobispo.
- Alonso de Cáceres y Carvajal, hijo de García Sánchez y de María de Cáceres, soltero, natural de Alcántara, hermano del Arzobispo¹².
- Pedro de Cáceres y Carvajal, hermano del anterior, soltero, también natural de Alcántara, hermano del Arzobispo¹³.
- Enrique Dorta, natural de Arahál, hijo de Enrique Dorta y Elvira Martín, con su mujer e hijos¹⁴.
- Francisco de Reina, natural de Palma, soltero, hijo de Juan de Uruezo y de Catalina Ruíz¹⁵.
- Alonso Cobo, hijo de Alonso Cobo y de María Mimbrenño, natural de Torrejón¹⁶.
- Pedro Ortés de Velasco, soltero, hijo de Pedro López de Velasco y de María de Ortés, natural de Valle de Mena¹⁷.
- Baltasar de Rojas, vecino de Madrid, hijo de Juan Bautista de Cáparra y de Isabel de Rojas¹⁸.
- Bartolomé de Toledano, hijo de Francisco de Pastrana y de Elvira Gallego, natural de Sevilla¹⁹.

Al llegar se empeña en reestablecer la disciplina eclesiástica resentida por la larga vacancia de la sede.

Debido al impulso que Felipe II dio al establecimiento de los mandatos del Concilio de Trento en sus posesiones suponemos que también intentaría implantarla en estos territorios que pastoreaba.

Dotó de párrocos estables a las parroquias más lejanas. Muchas las dio a religiosos. Reconstruyó parroquias.

Se preocupó también por que se administrara mejor el hospital de San Andrés, para ello de su propio peculio mandó construir la capilla, que hasta entonces era una estancia provisional²⁰.

11 *Ib.*, 1882.

12 *Ib.*, 1883.

13 *Ib.*, 1883.

14 *Ib.*, 2057.

15 *Ib.*, 2077.

16 *Ib.*, 1887.

17 *Ib.*, 1884.

18 *Ib.*, 1885.

19 *Ib.*, 1886.

20 J. L. SÁEZ, “El Hospital de San Andrés o primera etapa del hospital Padre Billini”, en *Acta Médica Dominicana*, 16 (1994), 95-100.

Intentó también visitar el Hospital de San Nicolás, que aunque está gobernado por un grupo de laicos, Felipe II le da facultad para realizar su *Visitación*, aunque no puede realizarla debido a que los encargados de la Institución elevan al Rey la súplica de revocación de este derecho²¹.

Estuvo también entre sus inquietudes el ámbito de la cultural, de la que no se despreocupó. Envió informes al rey sobre la mala administración que se estaba realizando con los bienes que había dejando Hernando Gorjón para el mantenimiento de la Universidad Dominicana²².

Sabemos que su pontificado tuvo su vertiente social resaltando la enorme pobreza en la que se vive en la Isla ya que hay pocas personas que se dediquen al cultivo de la tierra y reclama del monarca ayuda para que solvente esta penosa situación en una carta de 20 de abril de 1572, aunque ya a su ida en 1568 se le había concedido el permiso para llevarse seis labradores²³:

Lo uno que le sirviera mandar para el remedio de la Isla que viniesen labradores para cultivar la tierra²⁴...

Para el mismo fin y otros menesteres pide en la misma que se envíen a indios que cultiven la tierra y negros que sirvan de braceros y jornaleros en el cultivo y recolecta de la caña de azúcar, gran riqueza de la Isla, y en buscar oro:

“Mandar que los muchos indios que abundan en otras partes los trajesen a esta isla o libres o cautivos, como V M mandase y lo mejor serían libres, aunque fuesen caribes, para traerlos con el beneficio y amor a que fuesen buenos cristianos, porque cultivasen la tierra.

Lo tercero mandar V M que viniesen a esta Isla negros de todas partes pagando a V M sus derechos así como se los pagan en Sevilla y que la mitad dellos anduviesen en las estancias y ingenios de azúcar y la otra mitad anduviesen a sacar oro”²⁵.

En 1573 envió cartas al Rey Prudente anunciándole que muchas de las mercancías que producía la Isla no podían ser exportadas debido a los pocos

21 J. L. SAEZ, “El Hospital de San Nicolás de Bari y sus relaciones con el primer Hospital Romano”, en *Acta Médica Dominicana*, 15 (1993), 147.

22 B. DELGADO CRIADO, *Historia de la Educación en España y América. La educación en la España moderna. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Ediciones S.M – Fundación Santa María, 1993, 385.

23 Cfr. la R.C. de Felipe II (El Escorial, 18 noviembre 1568) en AGI. *Santo Domingo*, 899; citado en FR. C. DE UTRERA, *Noticias Históricas de Santo Domingo V*, Santo Domingo, Editora Taller, 1982, 126.

24 R. E. PÉREZ DE LA CRUZ, *Historia de las Ideas Filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*, México, UNAM, 2000, 143-144.

25 *Ib.*, 144.

navíos que componían la flota que partía de Santo Domingo²⁶. Entre los dones preciados que ofrecía el que destacaba era la caña de azúcar, tan codiciado en el continente europeo.

Ejerció también su labor como Metropolitano de Provincia Eclesiástica que le tocó edificar y administrar, teniendo que ejercer su autoridad firmemente con algunos de sus obispos sufragáneos oponiéndose en algunos casos a sus decisiones, como es el caso del obispo Pedro de Agreda de la Diócesis de Venezuela, que escribe a Felipe II quejándose de la actitud de su superior:

...y si el Arzobispo de Santo Domingo, don Fray Andrés de Carvajal, no me hubiera ido tan a la mano en deshacer mis sentencias...²⁷.

En 1573 existe un pleito con el obispo de Cuba don Juan de Castillo pidiendo que se aclare la jurisdicción para Visitar a la Isla de Jamaica²⁸.

Falleció en su sede el 28 de agosto de 1577 y fue sepultado en la cripta de los obispos, aunque se ignora su localización.

Según nos informa una carta dirigida por el Cabildo Eclesiástico de Santo Domingo al rey Felipe II el 11 de mayo de 1577, Fray Andrés instituyó una capellanía por su alma y dejó cierta cantidad para la construcción de la capilla del sagrario de la catedral:

El arzobispo, unos dias antes que muriese, hiço una disposición de sus bienes, y mando quince mil ps. A esta santa iglesia para el edificio del sagrario que esta començado, e instituyo para su anima una capellanía, que doto suficientemente...²⁹

2. EL SÍNODO

Uno de los logros más reconocidos a Fray Andrés es la convocación de un Sínodo Diocesano a partir del 7 de julio de 1576. El segundo de Santo Domingo. Intentó así cumplir con los mandatos emanados del santo Concilio tridentino.

26 J. L. DEL RÍO MORENO – L. E. LÓPEZ Y SEBASTIÁN, “El comercio azucarero de la Española en el S. XVI. Presión monopolísticas y alternativas locales”, en *Revista Complutense de la Historia de América*, 17 (1991), 67 (39-78).

27 F. MALDONADO, *Seis primeros obispos de la Iglesia Venezolana en la época hispana, 1532-1600*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1973, 17.

28 A.G.I/1.16414.52.12/JUSTICIA, 982.

29 E. TEJERA, “Gobernadores de la Isla de Santo Domingo, siglos XVI-XVII”, en *La Cuna de América*, 11-15 y 17-20 (1915), reimpreso en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 18 (1941), 359-375.

Estos sínodos y concilio provinciales eran de mucho provecho para la evangelización de los nuevos creyentes y observar las deficiencias, problemas y taras que existían en el clero y los fieles intentándoles poner remedio al igual que cortaban tajantemente con situaciones heterodoxas.

Nació con la vocación de ser un Concilio Provincial que no pudo ser por la imposibilidad de trasladarse los obispos de la provincia eclesiástica por el continuo peligro del ataque de piratas. En él participaron los prebendados de Santo Domingo y de la Concepción de la Vega.

Sabemos de su existencia por una carta del Arzobispo a Felipe II en el que refiere el tema de el retraso del sacramento del Bautismo a los negros bozales, es decir, a los negros que no habían tocado tierra desde su salida del continente africano, hasta que no recibiesen la doctrina suficiente y necesaria para poder recibirlo.

3. SUS ESCRITOS

Solo nos han llegado cartas dirigidas al rey Felipe II. Son éstas:

1. Carta de Fr. Andrés de Carvajal a Felipe II quejándose de su escasez de medios y recomendando dar provecho a varios clérigos meritorios (Santo Domingo, 25 de agosto de 1569).
2. Carta de Arzobispo Andrés de Carvajal al rey Felipe II sobre las acusaciones de la Real Audiencia (Santo Domingo, 6 de mayo de 1570).
3. Carta del Arzobispo Andrés de Carvajal a Felipe II proponiendo los candidatos a prebendas entre el clero dominicano (Santo Domingo, 21 de julio de 1571).
4. Carta del Arzobispo Andrés de Carvajal a Felipe II sobre la moneda de plata y la carestía de la vida en la Española (Santo Domingo, 20 de abril de 1572).
5. Carta del Arzobispo Andrés de Carvajal a Felipe II sobre las escasa renta del Colegio fundado por Hernando Gorjón (Santo Domingo, 20 de abril de 1576).
6. Carta del Arzobispo Andrés de Carvajal a Felipe II sobre la celebración de un Sínodo y los principales temas debatidos por los beneficiados de Santo Domingo y La Vega. (Santo Domingo, 17 de julio de 1576).

IV. CONCLUSIÓN

Después de observar la figura del este Arzobispo podemos decir que cumple con los requisitos exigidos que desde tiempo de los Reyes Católico se requerían para ser obispo en sus reinos y posesiones y que siguieron teniendo vigencia durante los mandatos de sus sucesores.

Era natural se *sus reinos*, con esta medida se aseguraban la mejor comprensión del pueblo fiel al que iba a servir y la lealtad frente a posibles conflictos con potencias extranjeras.

Pertenece a un linaje de reputada fama y de hidalga procedencia, aunque no es de las más influyentes. Bien relacionada con otras familias de su entorno. Se puede decir que son *cristianos viejos*, es decir, que su sangre no se ha mezclado con sangre de judíos, moriscos o penitenciados por la Santa Inquisición.

Es una persona docta y preparada. Posiblemente recibiera sus primeras letras en su pueblo natal, ya que tenía oportunidad para ello en la Preceptoría de Gramática de Diego Durán. Posteriormente recibió clases en la Universidad de Alcalá de Henares dotándolo de conocimientos para después poder ocupar dignamente cargos de responsabilidad como el de Visitador de su Orden, Guardián de conventos importantes, y después confesor real.

Todo esto lo puso la lanzadera de la elección episcopal de la época, cargos puestos bajo la tutela de los reyes españoles.

Su estancia en la Corte y su formación le ayudaron a tener un mayor contacto con los decretos conciliares de Trento que después aplicaría en su diócesis de Santo Domingo. En ésta se dedica a ayudar a levantarla no solo desde el punto de vista religioso, del que se preocupó procurando restablecer la disciplina eclesial y el adoctrinamiento de los fieles tanto de blancos como de negros e indios, al igual que reedificó templos y mejoró los ya construidos, sino también desde el cultural, promocionando al clero antillano, agrario, promoviendo el cultivo de la tierra.

Es decir, estamos ante un prelado que procede de una Iglesia que había realizado sus deberes, reformándose desde su raíz.

Vemos que no todos apetecían este puesto ya que se encontraba en las colonias de ultramar. Era una Iglesia que se encontraba en construcción, requería de mucha paciencia y trabajo y no tenía bien definidos los ingresos que debían sostener tanto la caridad, las infraestructuras, el culto y el clero, de aquí que se apetecieran de mejor grado los puestos peninsulares. Fray Andrés ocupando cargos confortables en la Corte y dentro de su Orden los abandona por servir a la Iglesia donde se lo pide. Podemos apreciar de este gesto su gran entrega, humildad y santidad.

REGLAMENTO DEL CAMPANERO DE LA CATEDRAL DE CORIA (1898)

ALICIA MARTÍN TERRÓN

Conservatorio Profesional de Música “García Matos” de Plasencia

RESUMEN

El Reglamento por el que se ha de regir el Campanero en 1898, es un documento de gran interés, puesto que nos puede mostrar una visión de lo que era el oficio del campanero, sus obligaciones, las funciones, fiestas y actos religiosos en los que debía de tocar, la forma en cómo debían de tañer las campanas y cuales se habían de tocar según el acto que se realizase en la Catedral de Coria.

Palabras Clave: Catedral, Coria, Reglamento, Estatutos, Campanero, Campanas.

ABSTRACT

The regulation that will govern the Bellringer in 1898, is a document of great interest because it can show us a vision of what was the sexton's office, their duties, functions, festivals and religious events in which was playing, the way how the bells were to toll and what had to play according to the act to be held in the Cathedral of Coria.

Key words: Cathedral, Coria, Regulations, Statutes, Bellringer, Bells.

I. INTRODUCCIÓN

En el Archivo Capitular de la Catedral de Coria, se ha encontrado el *Reglamento por el que ha de regirse el Campanero*¹. Este reglamento fue realizado en la Sala Capitular de Coria el 1 de Junio de 1897 por Eugenio Escobar Prieto, Serafín López y Juan Pedro Robles (todos ellos Canónigos), y aprobados por el Cabildo el 15 de Enero de 1898, y del cual, el secretario Don Francisco Hidalgo Guillén, dio copia al Campanero.

Dicho reglamento es un documento de gran interés, puesto que nos puede mostrar una visión del oficio del campanero, sus obligaciones, las funciones, fiestas y actos religiosos en los que debía de tocar, la forma en cómo debían de tañer las campanas y cuales se habían de tocar según el acto que se realizase en la Catedral de Coria.

Otros documentos importantes hallados en el Archivo Capitular de Coria, son los *Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Coria*² aprobados en 1893, los cuales nos van a aportar más información para poder cotejar, verificar y mostrar la relación de estos con el reglamento del Campanero, y poder ver en que cuestiones se han especificado más sus obligaciones.

II. EL CAMPANERO

El Campanero era un dependiente de la Iglesia, nombrado por el Tesorero, que era el encargado de pagarle su renta. Su obligación era la de tocar las campanas de la Catedral en todos los actos que en ella se llevaran a cabo.

En los *Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Coria*³, que eran los Estatutos del Cabildo Capitular de la Catedral, aprobados en 1893, en el Capítulo 12 referido al Campanero, Artículo 339, vienen especificadas cuáles eran las obligaciones del Campanero:

“Es su obligacion tocar las campanas de la Catedral en la forma recibida para todas las funciones, actos religiosos, y demas de nuestra Yglesia, que tengan toques de campanas.

Para la piadosa devocion de las *Ave-Marias*, las tocará todos los dias al romper la aurora, al mediodia y al anochecer: Tambien hara el toque diario de Animas.

1 Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), Legajo 63, *Reglamento por el que ha de regirse el Campanero* año 1898.

2 A.C.Co., legajo 63, *Estatutos* 1893. Dentro de este legajo hay varias copias de los estatutos fechados en diferentes épocas. Dentro de este legajo 63, hay un documento que dice “*Estatutos de Coria 1900?*”, son una copia de los de 1893, y posiblemente sean transcripción de Peris Mencheta.

3 *Ib.*

Tocara el cimbalo o esquilon, que anuncia el coro, por la mañana y por la tarde por espacio de media hora.

La vispera de los dias, en que haya sermon, le anunciará con el acostumbrado toque, y segunda dignidad del predicador. Para el toque de los dias, en que se altere la hora de empezar el coro, asi como para los casos de alguna funcion ó suceso extraordinario, cumplirá exactamente las órdenes que reciba del Cabildo”.

Hay otros *Estatutos* más antiguos, aprobados por el Obispo Don Pedro de Galarza en 1586, transcritos por Fátima Cotano Olivera⁴, en los que viene mucho más completo lo que son las obligaciones del Campanero.

Así como en los *Estatutos de 1893* solo hay un artículo referido al Campanero, en los *Estatutos de 1586* hay nueve artículos referentes a este. En estos se dice cómo se han de tañer las campanas de la Catedral en las “Horas Canónicas”, es decir, en Maitines (oración de la mañana), Laudes (alabanzas), Vísperas (oficio de la tarde), Completas (oficio divino al acostarse) y en las horas menores (prima, tercia, sexta y nona), todo ello dependiendo de los días que estén señalados en dichos estatutos.

Al realizar una valoración de los *Estatutos de 1586* y compararlos con el *Reglamento del Campanero de 1898*, podemos llegar a la conclusión de que, es probable que se tuviese que hacer este reglamento por la necesidad de tener que especificarse más en los días que tenía que tocar el Campanero, puesto que en los *Estatutos de 1893*, es muy reducida dicha especificación, ya que se limita a indicar muy por encima sus obligaciones y pocas fiestas más.

Otro dato interesante, es que en dichos estatutos del siglo XVI, se menciona la pena que debe pagar el Campanero si no se cumpliesen estas obligaciones, cosa que ni en el estatuto de 1893, ni en el reglamento de 1898, es reflejada ninguna pena.

Para que podamos hacernos una idea y comparar los *Estatutos de 1586*⁵ con el *Reglamento del Campanero de 1898*⁶, y así ver y comprender la similitud de ambos, se citan a continuación:

4 F. COTANO, “Los Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria (1586)”, en *Cauriensia*, 4 (2009) 496-499.

5 *Ib.*

6 A.C.Co., Legajo 63, *Reglamento por el que ha de regirse el Campanero año 1898*.

ESTATUTOS DE 1586

Estatuto I. A qué horas a de tañer

Se indica que el Campanero debe de tañer a maitines, desde noviembre hasta febrero a las cuatro de la tarde; de marzo hasta abril a las cinco; de mayo hasta agosto a las seis; de septiembre a octubre a las cinco; todo lo dicho media hora.

Cuando hubiese sermón, acabará de tañer media hora antes, pero si el sermón fuese solemne o hubiese una misa pontifical, acabara una hora antes.

El día de Ramos y Jueves Santo, a de acabar a las seis, y el día del Corpus Cristi a las cinco.

A Nona y Vísperas, a de tañer a las dos todo el año, salvo desde julio hasta San Miguel, que ha de ser a las tres.

A Prima y Vísperas, tañerá media hora las campanas y media el aguijón.

En Maitines a de tocar media hora repartidas en las campanas y aguijón, excepto si fuese día solemne que debería tañer una hora.

A Completas, en Cuaresma, a de tañer media hora tanto las campanas como el aguijón, y acabará a las tres.

Estatuto II. Días Solemnes

En los días Solemnes y Vísperas tocará todas las campanas a sogas y Pascualejas y dará tres dobles reposados. Si fuera Nona dos dobles reposados.

En Maitines, tañerá las Pascualejas y todas las campanas a sogas y dará tres dobles reposados.

A prima, tocará dos Esquilones a sogas, media hora cada uno.

A terciá, tañerá todas las campanas al principio con las Pascualejas y dará dos dobles.

En Segundas Vísperas, a de tañer en el mismo orden que en terciá.

Todo lo dicho so pena de un real si no se realizase.

Estatuto III. Fiestas Dobles

En las fiestas dobles, a de tocar a Prima, Vísperas, Maitines, Tercia y Segundas Vísperas cuatro campanas a sogas.

En Maitines a de dar dos dobles. A prima a de tañer la campana cuando salga el sol, un cuarto de hora, y cuando la suelte, otro cuarto de hora, y seguidamente tañerá el aguijón media hora. A Nona, tocará la campana a la una, un cuarto de hora, estando en pino un rato, y luego la soltará y tañerá otro rato. Después tocará el aguijón hasta que den las dos.

Todo lo dicho bajo la pena de medio real si no se cumpliera.

Estatuto IV. Días Comunes

Los días comunes, a de tañer con dos campanas a Maitines, Tercia y Vísperas. A prima y Nona al igual que en las fiestas dobles. A Laudes cada noche como en las fiestas. Todo ello bajo la pena de medio real si no se realizara.

Estatuto V. Aniversarios

En los Aniversarios, a de tocar todos los días con campanas cuando acabe la Prima, mientras dicen el responsorio de Aniversario. Y cuando anochezca cada día, tocará a la plegaria y Ave María. Todo ello bajo la pena de ocho maravedíes si no se llegase a cumplir.

Estatuto VI. Procesiones

A de tocar en las Procesiones de todas las fiestas solemnes, dobles y domingos. A Nuestra Señora los Sábados y a los difuntos los lunes. También en las procesiones que el Cabildo hiciese fuera de la iglesia. Todo esto bajo la pena de un real si no se realizara.

Estatuto VII. Enterramientos y Dobles

En los enterramientos de los Prelados y Beneficiados, a de tocar todas las campanas. En los enterramientos de los clérigos, legos y cualquiera que se fuese, tañerá tres dobles con dos campanas de balde, y si el presidente se lo mandase tañerá tres campanas. Todo lo dicho bajo la pena de dos reales si no se cumpliera.

Estatuto VIII. Posesiones y recibimientos

En las Posesiones y recibimientos de los Obispos y de los Beneficiados, se han de tañer las campanas. También en los recibimientos y despedidas de cualquier cruzada o bula que el Cabildo reciba. Se tañerá a Cabildo todos los viernes y los lunes del año; los jueves se tocará si el viernes coincidiese con alguna fiesta.

Estatuto IX. Los otros Campaneros le siguen

En este estatuto cita cómo los demás Campaneros de las otras Parroquias y Conventos han de seguir al campanero de la Catedral. Todo bajo la pena de medio real si no se realizase.

III. REGLAMENTO POR EL QUE HA DE REGIRSE EL CAMPANERO, AÑO 1898

Como ya hemos mencionado anteriormente, este reglamento fue realizado en la Sala Capitular de Coria el 1 de Junio de 1897 por Eugenio Escobar Prieto, Serafín López y Juan Pedro Robles (todos ellos Canónigos), y aprobados por el Cabildo el 15 de Enero de 1898.

Al igual que en los Estatutos de 1586, también se refleja en este reglamento, como deben tocarse las campanas en las “Horas Canónicas”.

En los artículos 1, 2 y 3, viene a decir lo mismo que en el *Estatuto del Campanero* aprobado en 1893, expuesto anteriormente.

Los artículos 4, 5, 6 y 7, corresponden a las primeras y segundas Vísperas de los días solemnes, las Vísperas de los días ordinarios y el toque a Completas. Las Vísperas son el oficio divino de la tarde.

Los Maitines, que es la oración de la mañana y es la primera de las horas canónicas, se encuentran en los artículos 8, 9 y 10, en los que se expresa cómo a de tañer el campanero en las solemnidades y en los demás días.

Los Laudes, que significa “Alabanzas”, es una de las dos horas mayores principales junto con los maitines, están en el artículo 10, en el que se dice que se tocará de la misma manera que en los maitines.

Las Horas Menores (prima: primera hora después de salir el sol, aproximadamente a las 6 a.m.; tercia: tercera hora después de salir el sol, aproximadamente a las 8 a.m.; sexta: sexta hora, a las 11 a.m.; y nona: novena hora, a las 2 p.m.), están en los artículos 11 y 12.

Los artículos 13, 14, 15 y 16, corresponden a la Misa, en los cuales se dice cómo se ha de tañer en Kalenda, al Alzar, en los días de Cabildo Ordinario y en los Aniversarios.

Respecto a las Procesiones claustrales, ordinarias y las de fuera del templo están los artículos 17, 18 y 19.

Se hace referencia a los Sermones del Obispo y de los Capitulares y no Capitulares en los artículos 20, 21 y 22.

En los artículos 23 y 24 se trata sobre la Misa Pontifical o Bendición Papal.

Las Funciones Especiales se abordan en los artículos 25 al 38. Dentro de estas funciones especiales, en las que se requiere el toque del Campanero son: el día dos de mayo; el día de la Ascensión; cuando se anuncie la entrada o salida del Obispo a la ciudad; cuando sea el aniversario o se muera el Obispo; cuando muera un Capitular, un Beneficiado; en Cuaresma los cuatro primeros sábados;

el veintitrés de abril; el día de todos los Santos; en las Vísperas de la Asunción y San Pedro de Alcántara; y por último en funciones extraordinarias.

En los artículos 39 y 40 se refieren a las horas en que debe empezar el coro (referido al coro capitular), por la mañana y por la tarde.

Después del anterior punto, se encuentran una serie de variaciones con respecto a las mañanas, tardes, vísperas, maitines, laudes o procesiones Claustrales y Ordinarias, también referentes al coro capitular, en donde se especifican los días y las horas en que se deben de celebrar estas horas menores y procesiones, con los cambios que puedan haberse realizado.

A continuación se muestra la transcripción de dicho documento. En esta transcripción se ha intentando respetar en todo momento el texto original.

REGLAMENTO

Artículo 1.º Es obligación del Campanero tocar las campanas de la Catedral para todas las funciones, actos religiosos y temas de Nuestra Iglesia que tengan toques de campanas, en el modo y forma que se dirá en este Reglamento.

Artículo 2.º Para la piadosa devoción de las Ave Marias tocará todos los días al amanecer, mediodía y anocheecer, esto es veinte minutos después de la puesta del Sol, tres campanadas en la campana Mayor y después la continúa⁷ á medio vuelo menos al mediodía; en los días solemnes repicará las pascualejas durante el dicho toque. Suspenderá todo toque de campanas desde el Gloria del Jueves Santo hasta el Gloria del Sábado Santo, á no ser que hubiera privilegio en contrario.

Artículo 3.º Todos los días tocará á las Animas con la Sermonera y Mayor á badajo á las nueve de la noche desde el Sábado Santo hasta el día 1.º de Septiembre y á las ocho durante el resto del Año.

Visperas

Artículo 4.º Las primeras Visperas de los días solemnes, que se mencionarán después, se anunciarán con un repique de pascualejas, una hora antes de empezar el coro, seguirá otro repique en igual forma, después de una pausa; al cuarto tocará todas las campanas á vuelo y la mayor á badajo y lo mismo hará un cuarto de hora después. A este toque seguirá el toque del Esquilon, que durará media hora.

⁷ Aunque en este reglamento se cite como campana *continua*, actualmente es denominada campana *Continua*.

Artículo 5.º Las Segundas Visperas de los días solemnes, que se mencionarán, se anunciarán de igual modo que las primeras. Cuando se canten las antifonas de la O se tocarán las pascualejas.

Artículo 6.º En los días ordinarios ó comunes se anunciarán las Visperas tocando la contina á medio vuelo tres veces, la primera una hora antes de empezar el coro, la segunda un cuarto de hora despues y la tercera antes del toque del esquilon, que durará media hora. Los tres toques de la contina durarán tres minutos cada uno.

Artículo 7.º El toque á Completas lo hará, todos los días, tocando la contina á medio vuelo, cuando se haga la señal con el esquilon de coro.

Maitines

Artículo 8.º En las solemnidades, de que se hablará despues, se anunciarán los maitines tocando la campana mayor á badajo y las demas á vuelo, durante tres minutos y despues el esquilon durante un minuto. El toque se hará cuando se haga señal con el esquilon de coro.

Artículo 9.º En los demas días tocará la contina y pequeña á medio vuelo.

Laudes

Artículo 10.º Se anunciarán en la misma forma que los maitines.

Horas menores

Artículo 11.º Todos los días empezará el toque de campanas á prima una hora antes de comenzar el coro, tocandose la contina y el esquilon en el modo y forma, que queda dicha al hablar de las Visperas ordinarias.

Artículo 12.º A Tercia, Septa y Nona se tocará la contina á medio vuelo, cuando el esquilon de coro haga señal.

Misa

Artículo 13.º Al empezar la Kalenda se hará señal en el coro para el toque á tertia, é inmediatamente despues se tocará á Misa. El toque á Misa en los días solemnes, que se dirán, se hará tocando a badajo la campana mayor y las demas al vuelo; en los demas días se tocará á Misa con la pequeña y contina á medio vuelo.

Artículo 14.º Al Alzar se darán todos los días tres campanadas en la mayor y despues se tocará la contina a medio vuelo.

Artículo 15.º En los días de Cabildo ordinario que son el primer Lunes de cada mes y el día quince ó primer día despues no impedido, se darán, despues del toque á Misa, tres campanadas continuas con la mayor.

Artículo 16.º En los días de Aniversario se dobla á badajo con la Mayor, pequeña y sermonera, durante el responso, y despues se toca á Misa conventual como en los días ordinarios.

Procesiones

Artículo 17.º Durante las procesiones claustrales se tocarán á badajo la campana Mayor y las demas á vuelo.

Artículo 18.º Durante las procesiones ordinarias se tocarán la pequeña y continua á medio vuelo.

Artículo 19.º En las procesiones que tengan lugar fuera del templo, se tocarán las pascualejas á la salida de la procesion, despues la Mayor á badajo y las demas á vuelo durante la procesion, con solo aquellas pausas, que sean necesarias para que descansen los campaneros, pero en la procesion del Santisimo Corpus Christi se tocará, la del Reloj durante las pausas.

Sermones

Artículo 20.º Cuando predique el Sr. Obispo se darán veinticuatro campanadas en la Campana Mayor, y despues se tocará á vuelo la sermonera y á badajo la Mayor.

Artículo 21.º Cuando el sermon esté á cargo de un Capitular se tocarán doce campanadas en la Mayor y despues la sermonera á medio vuelo, haciendo parada.

Artículo 22.º No siendo capitular el orador se tocará solo la sermonera, como queda dicho en el artículo anterior.

En todos los casos se tocará á sermon despues del toque de oraciones del día anterior.

Misa Pontifical ó Bendicion papal

Artículo 23.º Cuando el Señor Obispo celebre de Pontifical ó de la Bendicion-papal, Se tocarán despues del toque de Oraciones del día anterior ó del toque de sermon, si lo hubiere, todas las campanas á vuelo y la mayor á badajo.

Artículo 24.º En los días en que no pueden tocarse las campanas se anunciará la entrada en coro con tres toques de matraca durante la media hora anterior al comienzo de coro, y lo mismo antes del Mandato.

Funciones especiales

Artículo 25.º El día 2 de Mayo Se tocarán las campanas, como en los días solemnes, á la puesta del Sol; continuando inmediatamente el toque del esquilon hasta que el coro avise.

Artículo 26.º La Nona se anunciará en el día de la Ascension tocando las campanas como en las Visperas solemnes; esto es empezando el toque á las once para terminar á las doce del día en que empezà Nona.

Artículo 27.º El día 23 de abril se tocará despues de Nona como á Misa en los días solemnes, y lo mismo se hará despues de completas mientras se canta el Te Deum.

Artículo 28.º Cuando se toquen las campanas para anunciar la entrada ó salida del Señor Obispo de esta Ciudad, el toque se hará como en las Visperas solemnes, pero omitiendo el toque de pascualejas.

Artículo 29.º Cuando se lleve el Viático á los enfermos, capitularmente se tocará como en la procesion del Corpus. Este acto se anunciará tocando seis campanadas en la sermonera; despues el esquilon durante breve tiempo.

Artículo 30.º Cuando muera el Señor Obispo Se tocará á la agonía, cualquiera que sea la hora de su fallecimiento, dando seis campanadas en la campana mayor, y despues tres toques con todas las demas á medio vuelo y la mayor á badajo (pero con pausa); lo mismo se hará, mientras esté de cuerpo presente, á la Aurora, mediodia y toque de oracion, y tambien durante los oficios hasta el Sepelio.

Artículo 31.º El Aniversario del Señor Obispo Se anunciará con tres toques de todas las campanas á medio vuelo al mediodia del día anterior; durante la Vigilia se tocarán de igual modo y lo mismo durante el responso Suspendiendose todo toque mientras se canta la Misa.

Artículo 32.º Cuando muera un Capitular se tocará a la agonía, como cuando fallece el Señor Obispo, y lo mismo se tocará al alba y durante los oficios.

Artículo 33.º Cuando muera un Beneficiado se tocarán á medio vuelo las tres campanas, pero si muriese despues de la oracion, este toque se hará á la Aurora. Durante los oficios se hará el mismo toque que á la agonía.

Artículo 34.º Los cuatro primeros Sábados de cuaresma se tocará la sermonera á vuelo, tres veces, antes del esquilon de la tarde.

Artículo 35.º El día de los Santos por la tarde se tocarán las campanas á medio vuelo y la mayor á badajo durante los oficios de difuntos. Tambien se tocará durante la noche.

Artículo 36.º Desde las nueve de la noche hasta las diez, de la vispera de la Asuncion de Nuestra Señora y de San Pedro de Alcántara de ocho a nueve, se tocarán cuatro pausas, como en los días solemnes.

Artículo 37.º Cuando las Visperas se canten inmediatamente despues de Nona, se anunciarán, siendo solemnes, con el mismo toque que los Laudes; y entonces el coro de la tarde se anunciará tocando la contina y el esquilon.

Artículo 38.º En funciones extraordinarias se tocará, como de costumbre, y en caso de duda se preguntará al Señor Presidente del Cabildo.

Hora en que empieza el coro

Mañana

Artículo 39.º En los meses de Noviembre y siguientes hasta Ceniza epclusive empieza el coro á las nueve desde ceniza y durante los meses de Marzo, Abril Septiembre y Octubre á las ocho y media, y en los meses de Mayo, Junio, Julio y Agosto á las ocho.

Tarde

Artículo 40.º Durante el mes de Octubre y desde el primer Sábado de Cuaresma hasta el Sábado Santo empieza el coro á las tres. desde 1.º de Noviembre hasta el primer Sábado de Cuaresma epclusive á las dos y media. Desde Pascua de Resurreccion hasta el último dia de Abril y durante el mes de Septiembre á las tres y media y durante los meses de Mayo, Junio y Agosto á las cuatro.

Variaciones

Mañana

Artículo 41.º El Jueves, Viernes y Sábado Santos Se anticipa media hora la entrada en coro, y los Maitines de resurreccion empezàn á las seis.

Tarde

Artículo 42.º Los Maitines de Natividad de Nuestro Señor Jesucristo empiezan á las diez de la noche. Los del Miercoles Santo á las cinco y media y el Mandato y Maitines del Jueves Santo serán á las dos y media y cinco y media respectivamente.

Visperas

Artículo 43.º Son solemnes las 1.^{as} Visperas de Epifanía, Resurreccion, In-vencion de la Santa Cruz. Pentecostés, Corpus Christi, Asuncion de la Virgen, San Pedro de Alcántara, Inmaculada, Natividad de Nuestro Señor Jesucristo,

San José, Ascension del Señor, San Pedro, San Pablo, Santos, Circuncision del Señor, Purificacion de la Virgen, Anunciacion, Dedicacion de la Iglesia, San Juan, Santiago y Natividad de la Virgen, Sagrado Corazon de Jesus. y lo mismo las segundas Visperas excepto los dias de circuncision y siguientes.

Maitines, Laudes y procesiones claustrales

Articulo 44. ° Son solemnes para Maitines los dias mencionados en el artículo anterior hasta los Santos inclusive y para Laudes todos sin excepcion. Habrá procesion claustral en todas las festividades mencionadas en el artículo 43, á no ser que celebre de Pontifical el Señor Obispo, en todos estos dias se tocará á Misa como en los solemnes.

Procesiones ordinarias

Articulo 45. ° Las procesiones ordinarias tendrán lugar en los dias siguientes: Domingos en que no hubiese procesion claustral, segundos dias de Pascua, San Mateo Nuestra Señora de Guadalupe, Viernes de Dolores, San Felipe y Santiago, Corona de Nuestro Señor Jesucristo, San Isidro, San Fernando, San Antonio, Visitacion de Nuestra Señora, Nuestra Señora del Carmen, Santa Ana, Nieves, Transfiguracion del Señor, San Lorenzo, San Bartolomé, San Agustin, Exaltacion de la Cruz, Nuestra Señora de las Mercedes, San Miguel, Nuestra Señora del Pilar, San Simon y Judas, Presentacion de Nuestra Señora, Desposorios, San Andres, Nuestra Señora de Loreto, Expectación, Santo Tomas Apostol, San Juan Apostol, Inocentes y San Silvestre. Cuando se traslade alguna de estas festividades se suprime la procesion, asi como tambien en el Domingo infraoctava del Corpus.

Articulo 46. ° Durante la octava del Corpus se anunciará la exposicion y reserva con repique de pascualejas (tres precisos)

Sala Capitular de Coria 1 de Junio de 1897.

Rubrica: Eugenio Escobar Prieto, Serafin López y Juan Pedro Robles.

Diligencia. En el Cabildo ordinario de 15 de Enero de 1898 fué aprobado el anterior reglamento, del que dí copia al Campanero. Y para que conste estiendo esta diligencia que firmo en Coria á 19 de Enero de 1898

Señor Francisco Hidalgo Guillén

Rubrica: Francisco Hidalgo Guillén

IV. LAS CAMPANAS DE LA CATEDRAL DE CORIA

La Catedral de Coria, tiene un conjunto de campanas que se explicará a continuación, para conocer el nombre de dichas campanas y de que forma eran tocadas, para así poder ubicar de esta forma al Campanero dentro de sus funciones.

En la parte alta de la torre, se encuentran las *Campanas del Reloj*:

- *La campana de los cuartos*, que es de epigrafía gótica, y que está datada hacia 1500.
- *La campana de las horas*, que fue fundida en 1758. Está dedicada a San Emigdio, protector contra los terremotos, esta dedicación se hizo como consecuencia del terremoto de Lisboa, el cuál azotó con bastante intensidad a la Catedral en 1755.
- *El esquilón* de señales, es del año 1759, y está en la misma sala que las anteriores.

En la *Sala de Campanas* se encuentran las siguientes:

- La campana mayor fija, llamada *Gorda*, es la campana central de las tres que se observan en la fachada principal.
- La campana *Pequeña ó Chica*, que es la campana de Santa Bárbara, está situada al lado derecho de la *Campana Gorda*, mirando desde el exterior de la Catedral.
- *La Continua*, que es la campana de María de la luz, está situada a la izquierda de la *Campana Gorda* si miramos desde el exterior de la Catedral.
- En el muro contiguo de la izquierda, podremos apreciar *La Campana de María de Nieva* y las Pascualejas.
- *Las Pascualejas*, pequeñas campanas fijas, para repiques muy rápidos, y probablemente diarios, que en este caso son cuatro. Las fechas de fundición de dichas campanas son: 1752, 1862 y 1973. La más pequeña carece tanto de fecha como de elementos que permitan identificarla⁸.

En el Archivo de la Catedral de Coria, se ha encontrado en el Legajo 63, dentro del Ceremonial o Regla de Coro⁹, una descripción de las Campanas de la Catedral del año 1953. Esto nos hace ver como estaban dispuestas y se nombraban en aquel entonces. El artículo se transcribe a continuación.

⁸ DR. FRANCESC LLOP I BAYO, *Inventario de las Catedrales de España. Catedral de la Asunción – Coria (Extremadura)*, <http://campaners.com/php/catedral.php?numer=677> (última consulta Octubre de 2010).

⁹ A.C.Co. Leg. 63. Ceremonial o Regla de Coro de la Santa Iglesia Catedral de Coria. Título VII, Capítulo 1º: DE LAS COSAS DEL CULTO; las campanas. Coria, 1953.

“Artículo 235. Las campanas colocadas en la torre reciben los nombres siguientes: En la fachada norte, mirando desde el atrio de la catedral; en medio está la campana Mayor (Gorda); a su lado derecho la Pequeña (Chica) y a su lado izquierdo la Continua. En la fachada o parte que mira al saliente; la mayor es la Sermonera, a las otras cuatro se las llama las Pascualejas. Encima de ellas está la Matraca para los toques en la Semana Mayor durante el Jueves y Viernes Santo”.

Como puede observarse, en este artículo se cita la *Matraca*, que en la actualidad no se encuentra en esta sala.

Los toques tradicionales de estas campanas se realizaban de la siguiente manera¹⁰:

En primer lugar, las cuatro pascualejas y la mayor estaban fijas y eran repicadas, mientras que las tres intermedias eran volteadas mediante sogas. Igualmente, la esquila del tambor de la cúpula era tocada a medio vuelo, mediante una larga soga. Las dos campanas del reloj, finalmente, eran tocadas mediante un mazo externo por gravedad, del que tiraban los correspondientes mecanismos del reloj.

En la actualidad se han invertido los modos de tocar las campanas, sin justificación alguna. Así, las campanas de volteo están fijas, y se tañen mediante electromazo, mientras que la mayor, que jamás se movió, y era tañida mediante el badajo, es tocada ahora a medio vuelo, a la manera francesa, con un badajo desproporcionado.

Igualmente, la campana menor, de los toques diarios, que se tocaba solo a medio vuelo, está ahora fijada y se toca mediante mazo externo.

Finamente, las dos campanas del reloj, aunque conservan la instalación histórica, que les confiere una sonoridad peculiar, son tocadas también mediante sendos electromazos externos, que no solo cambian el sonido sino que pueden afectar a la seguridad del conjunto.

A continuación, se especifican y se muestra en fotografía cada una de las campanas de la Catedral de Coria, que fueron tocadas por los campaneros que sirvieron en dicha Catedral. 1. Campanario de la Catedral de Coria, vista desde el exterior¹¹.

10 DR. FRANCESC LLOP I BAYO, *o. c.*

11 Autor Fotografía: Alicia Martín Terrón y David Molina Mafé



1. Campanario de la Catedral de Coria, vista desde el exterior¹²

12 Autor Fotografía: Alicia Martín Terrón y David Molina Mafé



2. Campana de los cuartos¹³

13 Dr. Francesc Llop i Bayo: *Inventario de las Catedrales de España. Catedral de la Asunción – Coria (Extremadura)*, <http://campaners.com/php/catedral.php?numer=677> (última consulta Octubre de 2010)



3. Campana de las horas¹⁴

14 Idem



4. *Campana Esquilón*¹⁵

15 Idem



5. De izquierda a derecha, campana de Santa Bárbara (la chica), La Grande (Gorda) y María de la Luz (Continua)¹⁶



6. De izquierda a derecha, campana de María de Nieva (Sermonera) y las cuatro Pascualejas¹⁷

¹⁶ Autor Fotografía: Alicia Martín Terrón y David Molina Mafé

¹⁷ Idem

UN NUEVO HALLAZGO SOBRE LAS PROCESIONES DE TRUJILLO

FRANCISCO CILLÁN CILLÁN

Cronista Oficial de Puerto de Santa Cruz (Cáceres)

RESUMEN

El hallazgo de un documento, como el *Procesionario del siglo XVI*, de una ciudad, que en aquella época era de las principales de Extremadura, siempre es un hecho gozoso para un investigador. Pero alcanza su mayor satisfacción cuando por fin lo ve publicado. El haber elegido para su difusión una revista de Ciencias Eclesiásticas, como *Cauriensa*, perteneciente al Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, no es casual, pues pienso que pocos lugares pueden ser mejor para dar a conocer un evento de estas características. No obstante, soy consciente de que lo que ahora presento es una pequeña muestra de lo que en sí es el manuscrito descubierto, pero suficiente para que en fechas próximas se pueda hacer un estudio más amplio.

Palabras clave: procesionario, manuscrito, Trujillo

ABSTRACT

The finding of a document, as the *Procesionario* of the 16th century, of a city, which in that epoch was of the principal ones of Extremadura, always is a joyful fact for an investigator. But it reaches his major satisfaction when finally it sees it published. The credit chosen for his diffusion a magazine of Ecclesiastic Sciences, as *Cauriensa*, belonging to the Theological Institute “San Pedro of Alcántara” of the diocese of Coria-Caceres, is not chance, since I think that few places can be better to announce an event of these characteristics. Nevertheless, I am conscious that what now I present is a small sample of what in yes is the disclosed, but sufficient manuscript in order that in next dates it could do a more wide study.

Key words: procesionario, manuscript, Trujillo.

A mediados de octubre de 2010 salió a la luz *El Procesionario de Trujillo*. Un documento del siglo XVIII, que había localizado en el Archivo Parroquial de Santa Cruz de la Sierra (Cáceres), y con la colaboración de mi amigo y cronista de la ciudad, José Antonio Ramos Rubio, hicimos su estudio y lo dimos a conocer. En él se hablaba ya de acuerdos elaborados con anterioridad, que a través de los tiempos se venían cumpliendo, lo que me hizo pensar en escritos que recogiesen esas normativas y describiesen los actos a los que hacían referencia. Ese nuevo documento está en el Archivo Histórico de Trujillo, al que he tenido acceso recientemente a instancia de su archivera María Luisa López. Fue elaborado el 28 de noviembre de 1587, siendo obispo de Plasencia don Juan Ochoa de Salazar, ocupando la sede papal Sixto V y el trono de España, Felipe II. Pero a nosotros nos ha llegado una copia del 4 de agosto de 1601, pedida por las autoridades de Trujillo y realizada por Diego Calderón, notario apostólico y ordinario de la ciudad, el cual “da fe de que el traslado se hizo bien y fielmente, corregido y concertado con su original”. Y en testimonio de verdad lo firma y rubrica.

Estamos ante una serie de acuerdos o concordias a los que llegan los cabildos eclesiásticos de capellanes y de beneficiados, y entre los cuales están las procesiones que se han de realizar y el orden que se ha de seguir en ellas. Contiene, por lo tanto, un nuevo *Procesionario*, pero éste es del siglo XVI, donde se recogen las manifestaciones religiosas de esta índole, divididas en tres grupos. El primero refleja las celebraciones de carácter fijo: Procesión de los Santos Mártires, la de San Marcos, la de San Gregorio, y la de Nuestra Señora de Agosto. A continuación se han colocado las movibles, como la que se hacía a la ermita de la Virgen de la Coronada, el tercer día de Pascua de Resurrección; la del lunes después de Quasimodo, que era para pedir por los buenos temporales; la de las Letanías Menores, que se realizaban el lunes, martes y miércoles antes de la Ascensión; y la del Corpus, que se celebraba con toda solemnidad. Las cofradías también tenían sus propias manifestaciones, y así vemos que la de la Cruz, Vera Cruz o la de los Hermanos de disciplina se manifestaba la noche del Jueves Santo; los cofrades de la Soledad sacaban su imagen el Viernes Santo después de la puesta del sol, mientras que los hermanos de la Piedad comenzaron a manifestarse por aquella fecha en la Pascua de Resurrección, sin tener un día señalado para ello.

Poco aportaría este documento a los conocimientos que al respecto tenemos si el autor del manuscrito no describiera con detalle la realización de los citados actos religiosos, pues la mayoría de ellos e incluso con mayor amplitud quedaron reflejados en el *Procesionario del siglo XVIII*. Los detalles que aquí se reflejan son significativos para conocer la vida religiosa, social y la situación en que se

encontraba Trujillo en esa época, y esto, a mi entender, es el verdadero valor de este nuevo manuscrito.

En el aspecto paleográfico estamos ante un texto realizado en letra procesal encadenada, donde encontramos los grupos fónicos de oposición que estuvieron vigentes desde Alfonso X y que en aquellas fechas los hablantes comenzaban a no distinguir con claridad. Así aparece un fonema dental africado sordo con grafía *c* ante *e*, *i*, o con *ç* ante cualquier vocal, y su correspondiente sonoro con grafía *z*. Ejemplo de ello tenemos en *proçesión*, *çinco*, etc. Pero por estas fechas ya no hay plena distinción en el habla y los escribanos comienzan a confundir los rasgos de sonoridad. En las páginas dos y tres del escrito que presentamos aparece el vocablo *Plaza* y *Plaça*, respectivamente.

La misma vacilación gráfica se aprecia ante el fonema apico-alveolar fricativo sordo, con grafía *-ss-* y su correspondiente sonoro, con grafía *s*, aunque en este texto no se ve con tanta claridad como se aprecia en todo el conjunto.

El uso de *u* con valor consonántico y de *v* como vocal aparece con cierta frecuencia: *Nueua*, *uamos* (pág. 2), pero también encontramos la vacilación: *lleuan*, *lleuan* (pág. 3). Otros rasgos que podemos localizar fácilmente son: el uso de *y* con valor vocálico en posiciones diferentes (*yglesia*, pág. 1); la reducción de los grupos cultos en *ynsinia* (pág. 2), *solesne* (pág. 1), etc. También se aprecian las transformaciones gráficas que están sufriendo ciertos fonemas, con la aparición de grafías nuevas que sustituirán a las más antiguas y llegarán hasta nuestros días. Algunos ejemplos tenemos en la *q* y en la *s*.

Todo ello, aunque expuesto muy someramente, nos lleva a comprobar que estamos ante un periodo de transición lingüística, que se verá regulado cuando la Academia con su fundación establezca normas que fijen el idioma, pero esto sucederá en siglos posteriores.

Ante la imposibilidad de exponer todo el trabajo, he elegido algunas páginas de la “Procesión del Corpus Cristi”, donde se puede comprobar ampliamente lo que con anterioridad he afirmado.

En la transcripción he seguido las normas establecidas para este tipo de trabajos, restituyendo las palabras a su conjunto propio, pero respetando sus grafías originales y las líneas del texto. He puntuado y tildado según el uso actual para facilitar la lectura y comprensión.

Espero que estas breves páginas sirvan al lector para comprender la importancia de un hallazgo de estas características.

*Procesión del día de
Corpus Cristi*

El día de Corpus Cristi haçemos
proçesión jeneral
y solesne en esta forma:
las misas mayores
conbentuales se diçen
en las parroquias, luego
por la mañana a las
çinco y abiéndolas
dicho se ban luego loss
curas beneficiados y capellanes
a la yglesia de Santa María la
Mayor y allí se juntan
y congregan la clereçía
y las hórdenes de relijiosos
y la çiudad. Y estando juntos
y congregados a la ora que
el abad y cabildo paresce
conbeniente sale la proçesión
con el Santísimo Sacramento
acompañándole delante

todas las cofradías con
sus pendones e ynsi-
nias y las cruces de las
parroquias según su hor-
den y antigüedades, que
ya para esto tienen. Sa-
limos por la puerta
Nueva e uamos por
la calle que baxa a dar
a las casas de Luis de Cha-
ves de la Calçada, y de allí
se buelbe por la calle
arriba que llaman de los
Calderones a la puerta de
Santiago, y de allí por la
puerta falsa de Her-
nando de Orellana, y por
el Pesso de la Harina
baxamos a la Plaza a don-
de si ay representa-
çion de autos se haçen
puniendo el Santísi-
mo Sacramento en el
tablado en su altar,
que para esto está fe-
cho, y con la deçencia
que conbiene. Acabados
los autos, o no los abi-
endos, entramos de sí
la proçesión por la calle
de la Sillería a dar a San

Miguel, y de allí por
la calle de los Tintore-
ros vamos a la de los Vi-
bancos, y de allí a la ca-
lle Nueva, y subimos por
hella hasta el Açoguevo,
y de allí a la calle de las
Caniçerías salimos
a la Praça, y por el Pessa
de la Harina y por la
puerta de Santiago bol-
bemos a la dicha yglesia
de Santa María don-
de se acaba la dicha pro-
çesión, en la qual se lle-
van quatro capas, las
dos se encomiendan
a el tiempo de salir
la proçesión de la y-
glesia a dos benefiçia-
dos, los más antiguos,
y las otras dos a dos ca-
pellanes, los que el
abad de el cabildo le
pareçen, los quales
traen las dichas ca-
pas hasta la Praça
y allí el abad las enco-
mienda a otros dos
bernefiçados y a dos ca-
pellanes, y las lleuan

**TRES CONGRESOS DE FILOSOFÍA MEDIEVAL:
LA NATURALEZA (PORTO - PORTUGAL),
LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA (PORTO ALEGRE - BRASIL)
Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA (COVILHÃ - PORTUGAL)**

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidade do Porto

Los tres acontecimientos de los que vamos a hablar tienen en común al menos tres cosas. Una primera es de naturaleza geo-lingüística, la otra relativa a la temática y la última a su significación. Con naturaleza geo-lingüística quiero expresar el hecho de que nacen en el ámbito lusófono, pero con vocación ibérica e iberoamericana y relevancia internacional en los tres casos. Implican una muestra de lo que nuestro país vecino, Portugal y sus vínculos de referencia, en este caso Brasil, está realizando a pesar de una crisis que a todos afecta, pero que no ha supuesto un olvido de las raíces de nuestra construcción cultural específica, tanto europea, como ibérica y americana especialmente. El segundo aspecto tiene que ver con la naturaleza del estudio, un periodo que a veces es denostado en los ambientes más populares, cobrando, sin embargo, cada vez más importancia en la investigación de naturaleza histórica en el pensamiento de las ideas y ganando terreno en lo que supone la potencialidad real del nivel especulativo así como su significación en la construcción del pensamiento moderno, especialmente filosófico, pero de gran trascendencia en el teológico y la proyección en los ámbitos científico, social y político. En este sentido los tres congresos o coloquios de los que aquí vamos a hablar han sabido conjugar –y esta es la tercera característica– el estudio propiamente medieval con la profundización, desde este apasionante y crítico periodo del pensamiento, en la construcción del pensamiento moderno occidental.

I. COLÓQUIO INTERNACIONAL “*PENSAR A NATUREZA (SÉCULOS XI-XV)*”

El primer acontecimiento se desarrolló en la ciudad de Oporto (Portugal) en el mes de Junio de 2010, bajo el formato de “Colóquio Internacional” con el título “*Pensar a natureza (séculos XI-XV)*”. El coloquio fue organizado por el *Gabinete de Filosofia Medieval-Instituto de Filosofia* de la Universidad de Oporto, coordinado por el Dr. Manuel Lázaro Pulido (investigador del *Instituto de Filosofia*), y organizado junto al Prof. Doctor José P. Meirinhos, director de la institución.

El tema que convocó la reunión científica y de trabajo fue estudiar en el ámbito de la reflexión sobre la “Naturaleza y el conocimiento en la Edad Media”, las interconexiones entre la física, la cosmología y la epistemología. Especialmente los vínculos entre las cuestiones de conocimiento (teorías del alma, sensación, abstracción...) y de la naturaleza (materia, vida, movimiento, luz, cosmos). Los objetivos que se intentaron buscar (y que se consiguieron en una gran parte) fueron (1) la discusión de las investigaciones sobre los diferentes aspectos de la naturaleza (física, psicológica, biológica) y de su conocimiento en la Edad Media; (2) promover el trabajo común entre los proyectos nacionales e internacionales que sobre el tema existen en la actualidad; (3) planificar y organizar el trabajo futuro, en el ámbito del proyecto en el que se integró dicho Coloquio, titulado “*A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: A recepção de Aristóteles e a transição para a modernidade (FEIARC)*”; (4) encuadrar la temática en las líneas y contextos principales de la época, con el fin de realizar un estudio más profundo de la recepción del aristotelismo de los autores de la Península Ibérica en la Edad Media e inicio de la modernidad; y (5) promover la interacción entre las diferentes áreas interesadas en el estudio de la naturaleza y el conocimiento en la Edad Media.

El Coloquio se inició con la apertura oficial en la que intervinieron la Directora de la *Faculdade de Letras* de la Universidad de Oporto, Maria de Fátima Marinho, José P. Meirinhos, director del Instituto de Filosofia y D. Manuel Lázaro Pulido, investigador y “Core researcher” en el área de naturaleza y conocimiento del proyecto ya mencionado.

Tras la presentación e inauguración del evento se iniciaron las ponencias del Coloquio. La dinámica que se adoptó para llevar a bien los objetivos propuestos fue el de una exposición en torno a cuarenta y cinco minutos seguidos de un diálogo distendido y participativo sobre la ponencia-conferencia realizada, de forma que el coloquio sirviera como lugar de trabajo compartido. Por eso se produjeron interesantes debates, conversaciones en torno a los temas expuestos que fue algo que todos los participantes pusieron de relieve. Debates presididos

por las ganas de aprender en conjunto y donde reinó la absoluta concordia entre colegas y compañeros.

La conferencia de apertura estuvo a cargo del profesor Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), quien en “El pensamiento árabe sobre la naturaleza: Avicena y Averroes” mostró cómo, junto con Aristóteles, la filosofía árabe interesó a los pensadores medievales latinos ya que explicaba algunas de las dificultades del texto del filósofo griego. Las *Físicas* de Avicena primero y de Averroes después ayudaron a los maestros latinos a la hora de intentar comprender el naturalismo del filósofo griego. Los filósofos árabes pensaron la realidad en términos científico-naturales; se proponían ofrecer una reflexión sobre el universo, su ordenación y su estructura, que diera cumplida explicación científica de todo cuanto acontece de manera natural. Inspirados por las obras de los filósofos y científicos griegos, erigieron una visión del universo que en la que se ofrecía una explicación científica y racional. Las teorías aristotélicas de la naturaleza despertaron en ellos un espíritu más preocupado por la explicación científico-natural del universo que por una simple visión teológico-religiosa del mundo. Como también recibieron en herencia doctrinas neoplatónicas, impregnadas de ideas religiosas, ese naturalismo apareció más mitigado en Avicena y no reapareció con vigor hasta Averroes.

En la segunda conferencia de la primera jornada, la Dra. Vera Rodrigues (Investigadora del *Instituto de Filosofia*) no pudo dar su conferencia titulada “*Natura*, natureza, verdade na primeira metade do século XII”, debido a problemas personales ineludibles. Se tenía previsto, y esperamos que se pueda leer en la publicación que se realice a partir de este encuentro, hablar sobre el descubrimiento de la naturaleza en el siglo XII, donde el término *natura* presenta una extraordinaria polisemia. La comunicación quería proponer la distinción de las principales acepciones del término en algunos de los autores más representativos de la primera mitad del siglo XII. Especialmente incidir en el examen del alcance que pudiera tener que el término naturaleza pudiera testificar sobre la desarticulación entre *trivium* y *quadrivium*, es decir, entre la expresión y comunicación del conocimiento de las cosas y el conocimiento de las cosas “tal como son verdaderamente”, en un contexto en el que una perspectiva realista de los contenidos del conocimiento se hacía cada vez más difícil.

Sobre esta temática fue el profesor Pedro Mantas España quien realizó una profunda y clara reflexión titulada “El conocimiento de la naturaleza en Adelardo de Bath”. El profesor de la Universidad de Córdoba realizó una aproximación muy clarificadora al significado que el concepto de *natura* adquiere en Adelardo, contextualizándolo en el ámbito de lo que hoy denominamos “la física antes de la Física”. Para ello, previamente, se adentró en la hermenéutica histórica sobre el sentido de la filosofía natural en los dos siglos precedentes

de modo que presentó el carácter distintivo del siglo doce en relación con los maestros del período anterior. Las novedades que aporta este siglo en el ámbito de la reflexión sobre la naturaleza suponen, según el autor, una “nueva actitud intelectual”. Una actitud implicada, básicamente, en dos tipos de hechos: por un lado, en el llamado resurgimiento o descubrimiento de la naturaleza expresado por medio del nuevo sentido que adquieren algunos repertorios de cuestiones naturales; pero, también, a través de la labor de intercambio y colaboración que los viajes, las traducciones y la docencia proporcionaron a la labor intelectual de maestros como Adelardo de Bath.

La cuarta ponencia de la jornada fue expuesta por el Prof. Henryk Anzulewicz (Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania) con el título “Anthropologische und epistemologische Aspekte im Naturverständnis des Albertus Magnus”, que se publicará en portugués como “Aspectos antropológicos e epistemológicos da no entendimento da natureza de Alberto Magno”, traducida por el profesor brasileño, de Porto Alegre, Roberto H. Pich. Como reconoce el propio Anzulewicz, Alberto Magno O.P. destacó por sus estudios en el campo de la reflexión científica, de forma especial en la filosofía de la naturaleza de la ciencia de la naturaleza, unos esfuerzos que han trascendido su tiempo y que tuvieron que esperar al siglo XIX para ser, en ocasiones superadas. A través del análisis de los textos, el profesor polaco afincado en Alemania nos muestra cómo la atención dedicada por el maestro dominicano ya se puede rastrear desde las obras, donde hace referencia a las observaciones y experiencias de la naturaleza que hacía en su juventud. Las obras, a su vez, indican un profundo interés por la investigación teórica combinada con un conocimiento empírico de la naturaleza y en parte fundamentado a través de una apuesta metodológico donde se tiene en cuenta la fase experimental, lo que justifica el título de *Doctor expertus*, como también le hace justicia el de *Doctor universalis*, toda vez que nace de su gran competencia científica, una obra vasta en extensión e intensidad que le llevó al sobrenombre de *Magnus*. En este contexto las palabras del profesor pusieron de relieve el papel de la naturaleza en su pensamiento antropológico y epistemológico para demostrar cómo el concepto de naturaleza, con una gran riqueza de matices, se aparta de la concepción post-cartesiana de la naturaleza, siendo, también, equidistante de la posición monístico-materialista presente en el momento actual con gran fuerza y que realmente es inconmensurable respecto de una actual epistemología del cerebro, tla y como es expuesta en la filosofía de la mente actual (*philosophy of mind*).

Del Centre d’Etudes Supérieures de la Renaissance, Université de Tours, el Prof. Christian Trottman (Universidad de Tours, Francia) cerró el intenso programa del primer día con la conferencia titulada “Roger Bacon, de la Sagesse morale ou théologique aux Sciences de la nature et retour”. El conocido

profesor toma posición contextualizada del pensamiento científico incuestionable de Roger Bacon como precursor de las ciencias experimentales pero teniendo en cuenta su articulación con la teología, pues filosofía y teología son, ambas, pensadas de forma original por el maestro franciscano. En esta bien estructurada conferencia, el autor de la mano de las *Communia naturalia*, hace notar la articulación teológica y revela un principio de coherencia de las posiciones tomadas desde la filosofía desde la manera original en la que Bacon piensa la articulación entre ciencia y sabiduría (una articulación que se muestra práctica y no de entrada especulativa). Con esta articulación el autor reveló la conexión existente, a partir de la clasificación de las ciencias propuestas por el maestro franciscano, con la teología.

La segunda jornada del Coloquio comenzó con la conferencia del Prof. Luís Alberto De Boni (PUCRS, Porto Alegre, Brasil) con el título “Variações no pensamento franciscano sobre a natureza em Boaventura e Escoto”. En ella el profesor, a partir de la originalidad de la llamada Escuela franciscana y de la libertad de sus miembros, mostró cómo el espíritu libre de Asís está presente en la Orden desde Alejandro de Halés (ingresa en la Orden en 1236) hasta el término de las actividades académicas de G. De Ockham (1324). Eso provoca que existan convergencias en las diferentes obras y pensamientos, como es el caso de la Teología entendida como ciencia práctica y divergencias, respecto de temas como la iluminación divina y el conocimiento humano. En este contexto sitúa el prof. De Boni la comparación que realiza entre Buenaventura y Duns Escoto en relación a la concepción de la naturaleza y la ley natural, utilizados por ambos autores en sentidos diversos. Teniendo en cuenta que ambos autores no son interlocutores entre sí, utilizan la referencia común de la definición del concilio de Calcedonia, afirmando que en Cristo hay una sola persona y dos naturalezas, para realizar sus interpretaciones de la definición conciliar. Para Buenaventura, nos recordó el expositor, Cristo tiene una persona y tres naturalezas (la divina, corpórea y anímica) en un intento de unir las tradiciones de explicación racional que tienen como base el aristotelismo y el agustinismo. Por su parte, Duns Escoto realiza una explicación desde otra perspectiva, a partir de la concepción de *naturaleza común* como entidad capaz de volverse tanto particular como individual, pero en sí misma indiferente a ambos modos. Ello tiene consecuencias en la Filosofía Práctica y, por lo tanto, en la concepción de naturaleza como de ley natural que provoca un alejamiento de las posiciones, pues Buenaventura tomará una concepción más amplia de la ley natural, mientras que el maestro escocés restringirá sus proposiciones, evidentes por sí, dejando lugar a la libertad del legislador en la vertiente práctica proporcionando más autonomía e importancia política al derecho positivo y a la voluntad del legislador.

Por su parte el que suscribe (Instituto de Filosofía, Universidade do Porto, Portugal) recordó el tema de “La cosmología en Buenaventura de Bagnoregio”. Buenaventura no realizó ningún trabajo específico de estudios sobre la naturaleza ni ningún comentario a la obra aristotélica. Al hablar de la cosmología en Buenaventura hemos de tener en cuenta sus premisas vitales. Buenaventura es un teólogo y un franciscano, esas dos circunstancias no impiden que haga una reflexión sobre el cosmos, pero siempre desde las posiciones teológicas tradicionales y desde una lectura franciscana del mismo. Buenaventura realiza una triple profundización del cosmos que es expresión de su propia forma de entender la naturaleza. Las dos primeras provienen de la formación propia del maestro en teología. La primera, la más “científico-filosófica” se trata de una cosmología derivada de la formación recibida dentro del plan de formación del *quadrivium* (como físico) y como metafísico que sirve de marco de explicación de la teología de la creación. La segunda, unida a esta, describe su significado teológico dentro de la teología de la creación. La tercera es más franciscana y envuelve una profundización ontológico-simbólica, una hermenéutica en la que el hombre puede completar *in patria* lo que con esfuerzo ha especulado *in via*. Teniendo en cuenta estos parámetros la conferencia se centró en el primer momento del pensamiento de Buenaventura sobre el cosmos, como un concepto más englobante, pero no excluyente, al contrario de la astronomía. Después de contextualizar brevemente el momento de conocimiento cosmológico de su época y a partir, sobre todo, de los primeros capítulos de la segunda parte del *Breviloquium*, pero teniendo en cuenta lo que el Seráfico dice en el *II libro del Comentario a las Sentencias* y en las *Colaciones in Hexaemeron*, el trabajo se centra en la discusión que Buenaventura mantiene entre el estatuto epistemológico de la astronomía mediante la comparación con la astrología en un doble sentido general (que englobaría la misma astronomía) y particular, es decir el modo en que los astros (mundo supralunar) pueden influir en la física del mundo sublunar, negando que esta influencia pueda acompañar a la libertad humana. Tras esta discusión el trabajo describe cómo Buenaventura expone un modelo cosmológico clásico, pero desde las variantes que más convienen a su formación y a su modo de pensar abriendo, a su vez, la puerta a los distintos niveles de reflexión, lógica y perspectivas sobre la naturaleza, aquellas que le pertenecen en propiedad como teólogo y como franciscano.

A esta conferencia le siguió la ponencia del Prof. Andrea A. Robiglio, en aquel momento profesor de la Rijks universiteit Groningen, Holanda y actualmente de la Universit  t Leuven, Bélgica, sobre “Naturaleza y vida en Tomás de Aquino. Notas sobre el ambiente de una antropología teológica”. Con brillantez, expuso el concepto de naturaleza en Tomás de Aquino desde la no univocidad del término en el Angélico en función del carácter contextual de la utilización

del mismo: naturaleza en confrontación con la persona, con la gracia, con la libertad, el arte o técnica... en esta diversidad el profesor de origen italiano se centró en la exposición de la noción tomista de la “naturaleza humana”. Este acercamiento supone un alejamiento de aproximaciones modernas del mismo.

A esta conferencia debía seguirle la intervención de la Dra. Lúcia Queiroz (Gabinete de Filosofía Medieval, Universidad de Oporto, Portugal) sobre “Thomas Bradwardine e a refutação do atomismo”, que no pudo ser conferida por motivos personales y de fuerza mayor.

Última jornada terminó con el trabajo presentado por la Prof. Ann Giletti (Universidad Americana de Roma, Italia): “Maimonides, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Raimon Martí against the Eternity of the World”. Habló sobre el análisis y el rechazo de la teoría de Aristóteles sobre la eternidad del mundo, desde una defensa de la Creación, un problema expuesto en la Península Ibérica y que trascendió a lugares como Colonia y París, y que habría vuelto a la Península Ibérica (a Barcelona) a través del dominico Ramón Martí, especialmente en el *Pugio fidei* que, enriquecido con traducciones latinas de fragmentos de textos árabes, nos ayuda a comprender la presencia y la comunicación que se estableció entre la filosofía natural aristotélica y su presencia en los escritores latinos de los reinos cristianos de la Península Ibérica.

Terminó así un encuentro agradable en lo humano, fecundo y enriquecedor en lo intelectual que será culminado con la publicación de los trabajos enriquecidos por otros trabajos como el del Prof. Francisco León Florido (Universidad Complutense, Madrid) sobre “La condena parisina de 1277 y la «revolución científica»”, que supone su intervención en la Universidad como lugar previo al propio coloquio y formando parte del proyecto mencionado al principio de la crónica. Se le suma en este sentido y también en las mismas circunstancias la ponencia dada en el Seminario del proyecto sobre la naturaleza que efectuó el profesor Roberto H. Pich sobre la cosmología en Duns Escoto y el trabajo del profesor Luca Parisoli, “La semantica della natura nella Summa fratris Alexandri: un’agenda filosofica anti-naturalistica”, una lista que posiblemente sea ampliada. El libro constituirá el primer volumen de la nueva colección que el Gabinete de Filosofía Medieval publicará sobre temas de filosofía medieval.

Las sesiones del Coloquio Internacional concluyeron con una cena de confraternización ofrecida por el *Instituto de Filosofía*. Pero si hay algo que destacar amén de los responsables, es a los jóvenes colaboradores, estudiantes de doctorado y becarios que hicieron un trabajo logístico impagable.

II. XVII COLOQUIO ANUAL DE LA SIEPM: “DIREITO E NATUREZA NA PRIMEIRA E SEGUNDA ESCOLÁSTICA”

Dentro del mismo ámbito luso, pero más allá del continente europeo, en Porto Alegre (Brasil se desarrolló durante los días del 15 al 17 de septiembre de 2010, el XVII Coloquio Anual de la SIEPM (Société Internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale), promovido por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) y con el patrocinio de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), la Fundação Estadual de Pesquisa do Rio Grande do Sul, Banco do Estado do Rio Grande do Sul, Instituto de Desenvolvimento e Cultura (IDC) y Grêmio Football Club Portoalegrense. Fueron los organizadores los profesores Alfredo Culleton (UNISINOS) y Luis Alberto De Boni (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS), que hicieron un trabajo de gran calidad organizativa, con actos paralelos interesantísimos, un ejemplo anecdótico lo vemos en la colaboración del club de fútbol Grêmio de Porto Alegre, quien tuvo a bien donar un palco para los asistentes al evento y disfrutar de un partido de gran calidad. Pero volvamos a la filosofía.

Aunque el congreso pertenecía a la SIEPM, se decidió consagrar el evento a la extensión del pensamiento medieval en los terrenos del fundamento de la modernidad a partir de la reflexión sobre la Segunda Escolástica, reflejando lo que se acordó en la reunión del Bureau de la SIEPM, que tuvo lugar en Notre Dame en 2008 a propuesta del profesor Santiago Orrego (Universidad Católica de Chile) de organizar un Proyecto con esta temática. De ahí la naturaleza del evento.

Para llevar a buen término el Coloquio, se reunieron 28 conferenciantes de 12 nacionalidades, quienes durante tres días compartieron material bibliográfico e informaciones de estudios y temáticas, así como la presentación de diversos proyectos en el área. Muchas cosas se dijeron de gran interés que no podemos señalar en toda su extensión, así que señalamos algunas líneas e ideas de cada una.

La conferencia de apertura estuvo a cargo del profesor Luis Alberto De Boni, (Porto Alegre) sobre *Hugo Grotius y la Escolástica*. En ella examinó la relación de Grocio con los escolásticos tanto medievales como sus contemporáneos, tomando como referencia las obras *De iure praedae* y *De iure belli ac pacis*. Según el profesor brasileño, aunque las referencias directas e indirectas de Grocio sean muy numerosas, sus principales ideas sobre el dominio y propiedad parecen ser de inspiración Ockhamista y sus influencias más directas se encuentran en la Escolástica española.

La coordinación de la primera sesión estuvo a cargo del profesor Roberto Hofmeister PICH (Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS)

de Porto Alegre quien presentó al profesor Ludger Honnefelder (University of Bonn) que disertó sobre el tema: *Aquinas' Natural Law as Principle of Practical Reason in the second Scholasticism*. El profesor Honnefelder recuerda que la teoría de la ley natural sufre una transformación en la Escolástica Barroca y puede ser entendida como una respuesta a la crisis producida por la Reforma, el descubrimiento del Nuevo Mundo y el surgimiento del pensamiento moderno. Y aunque los autores de la época se valieron principalmente de Tomás de Aquino, no olvidaron la contribución original de Duns Escoto sobre la ley natural, que jugará un papel muy importante en este nuevo contexto, destacando el particular énfasis que el Sutil concede al papel de la voluntad y la autoridad divinas en la manifestación del contenido (racional) de la ley natural.

Alejandro Tellkamp (Universidad Autónoma Metropolitana - México) discutió el *Dominium as foundational concept in Spanish Scholasticism*. En lo que se refiere al tema de la *dominium iurisdictionis*, los pensadores del siglo XVI se valen de otras fuentes para el desarrollo de sus teorías más allá de las derivadas exclusivamente de Aristóteles y Tomás de Aquino. Entre los pensadores dominicanos y jesuitas en la Península Ibérica, Tellkamp destaca a Soto y a Molina como ejemplos de aquellos que siguieron a Aristóteles en el sentido de entender la existencia de una semilla de comunidad en la naturaleza humana.

Completando la primer sesión, Celina Lértora Mendoza (Universidad de Buenos Aires), nos presenta *El tratado de iure y sus migraciones sistemáticas en la escolástica (siglos XIII a XX)*. La profesora bonaerense señaló en su exposición las migraciones de ideas a partir del comentario realizado a Aristóteles tomando como punto de partida a un autor maestro de escuela del siglo XIII, Tomás de Aquino, para analizar luego su recepción en autores de la segunda escolástica tomistas y en algunos tomistas neoescolásticos de la primera mitad del siglo XX, de los varios casos que podrían ilustrar este aspecto, tomará dos, ambos de cursos de filosofía.

La segunda sesión fue coordinada por la presidente honoraria de la SIEPM y profesora emérita de la Université de Louvain-la-Neuve, Jacqueline Hamesse.

Inicia la sesión con la intervención del profesor Santiago Orrego, quien presentó el trabajo de su colega en la Universidad Católica de Chile, Giannina Burlando que por motivos de salud no pudo estar presente, sobre *Defensas históricas del poder político: F. Suárez y J. Locke teóricos de la moralidad por el acuerdo*, un estudio acerca de la naturaleza moral del poder político tal como fuera propuesto en el preámbulo de la modernidad por Francisco Suárez y John Locke, en torno a la cuestión central sobre la justificación del poder político.

Jacob Schmutz (Université Paris-Sorbonne Abu Dhabi), *António Vieira et le 'Theologus niger clarissimus' Sur la doctrine médiévale et moderne de*

l'ignorance invincible, trató de las fuentes medievales en un autor fronterizo a la Segunda escolástica como es el predicador jesuita Antonio Vieira. El autor se propuso ilustrar la importancia del estudio de la filosofía medieval europea para la comprensión de la cultura de la América colonial moderna, utilizando el ejemplo de la *Prophetarum Clavis*, la principal obra escolástica escrita por el jesuita.

Giuseppe Tosi (Universidade Federal da Paraíba) en su conferencia *Sepúlveda, Victoria e Las Casas: i peccati contro natura come motivo di guerra giusta*, presentó la discusión salmantina a través especialmente de la controversia de Las Casas con Sepúlveda, sobre la posibilidad de que los indios sean o no castigados, no en base a su infidelidad, sino en virtud de los pecados que han cometido contra la ley natural, tales como los sacrificios humanos, el canibalismo, el incesto y la sodomía..

José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca) apuntó al *quid* de la arquitectónica escolástica en su profundo estudio *El discurso de los saberes en la segunda escolástica*. La conferencia trató sobre el tema de los saberes en la segunda escolástica, ciñéndose a dos momentos en la presentación, referidos en concreto, al discurso de los saberes en la segunda escolástica en la Universidad de Salamanca. El primero, es representado por el discurso que a través de su rica obra elabora Pedro Martínez de Osma (1424-1480) en la segunda mitad del siglo XV, en Salamanca se fue centrando el pensamiento en torno a lo que podía ser un núcleo de elementos seguros y fundamentales para servir de guía en esa etapa del Renacimiento. El segundo momento acontece en torno a las tres primeras décadas del siglo XVI y queda expresado en el *De locis theologicis* (Salamanca 1563) de Melchor Cano (1509-1560). El contexto es el de la cristiandad europea en el contexto de la Monarquía hispánica y la reforma protestante, y la elaboración de una nueva teoría unificadora de la historia y de la comunidad humana que fuera capaz de integrar en ella a todas las gentes y pueblos recién descubiertos desde la consideración de una igual dignidad para todos los seres humanos, al igual que se elaboraba una nueva teoría económica como medio de llevar una nueva gestión del planeta y administrar sus recursos a favor de sus moradores.

Ana Irimescu (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris) expuso una conferencia titulada *Le concept de loi divine dans le traité De vita spirituali animae de Jean Gerson*, donde muestra el fuerte arraigo teológico de Gerson, más allá del canónigo, como el espacio privilegiado en el que evitar la centralización masiva del gobierno eclesiástico, lo que le lleva a entender que el Concilio, en tanto que representante de la jerarquía de la Iglesia, posee el derecho de regularizar y de limitar el uso que el papa hacía de la plenitud de sus poderes si esta era indispensable para la edificación de la Iglesia. Y en este recorrido la ley divina

representa el concepto pivote en la construcción teórica que jalona este recorrido, lo que supone, a juicio de la autora, un argumento más a favor de la apuesta teológica, más que jurídica, de la posición conciliar de Gerson.

Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto) en *La Ley natural en Alfonso Castro OFM*, propuso un análisis del concepto de ley previo al estudio de la potestad civil y eclesiástica caracterizado por la determinación llevada a cabo por la voluntad (causa eficiente de la misma) en un contexto de sociabilidad humana. Si bien Alfonso de Castro no realiza un comentario *sensu stricto* al *De legibus*, sin embargo tiene en cuenta toda la reflexión sobre el tema jurídico en diversas de sus obras, toda vez que tiene que tratar temas referentes al tratamiento que se han de dispensar a los elementos del Estado, en especial a los herejes. Ello lleva implícita una reflexión sobre la obligatoriedad y cumplimiento de la ley y sus consecuencias, en fin, una reflexión sobre lo que llamamos hoy derecho penal. En este encuadramiento se señalan referencias de la obra de Alfonso de Castro a la ley natural que pueden ser significativas y esclarecedoras de su pensamiento, especialmente a partir de la obra *De potestate legis poenalis* (1550). Si el pensamiento viene dirigido por el análisis conceptual descontextualizado, en buena lógica resulta difícil hablar de cualquier atisbo de ley natural *sensu stricto* en la obra, pero una lectura de las primeras líneas del tratado nos ayudan a ir situando una reflexión de fondo en el entramado conceptual de Alfonso de Castro, donde introduce una diferenciación avanzada que no supone dicotomía entre base moral y estructura jurídica; un lugar donde la ley natural cobra un sentido dentro del voluntarismo entendido este, como señalaremos, como el acto de la voluntad, más que como la estructura facultativa del hombre. Alfonso de Castro nos propone un pensamiento que contribuye de forma decisiva a construir las bases de lo que será el “estado de derecho” como un estado que se debe al imperio de la ley, que se dice como tal cuando obliga, y esto no desde la fuerza ejecutiva sino desde la legitimidad de la ley. De este modo las implicaciones del concepto de ley natural tienen una lectura en una teoría de la naturaleza humana y su relación con el derecho. Para él, la ley natural efectivamente ejercida en el mundo de los hombres desde la voluntad conlleva ciertos requisitos antropológicos, sociales, jurídicos, legislativos, y, en fin, políticos: Alfonso de Castro reactualiza una doctrina iusnaturalista del poder a partir de la doctrina de Duns Escoto. Alfonso de Castro quiere afirmar un *a priori* normativo en el hombre anterior al derecho positivo, una especie de fundamentación antropológica estructural que tiene una lectura interesante, puesto que siendo inseparable de la naturaleza se distingue del “derecho divino positivo”, promulgado por Dios temporalmente y distinto al derecho humano que es el creado por los hombres, es decir, las leyes realizadas sea por el poder civil o el eclesiástico. La ley natural tiene un carácter pre-constitutivo, pedagógico, “prepolítico” de la

constitución política. la ley natural, que es rígida, ejerce un papel regulador en el hombre, indicativo, pedagógico, didáctico, pero no directivo. La ley natural se establece como elemento antropológico indispensable en la formación de un derecho positivo que nace, como todo derecho, de la voluntad.

La tercera sesión, coordinada por el profesor del Medieval Institute de la Universidad de Notre Dame, Kent Emery, Jr., se inauguró con la ponencia '*Natura communis*' em Pedro da Fonseca, a cargo de João Batista Madeira (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul). Expuso como, en su interpretación, Pedro da Fonseca afirma que la *scientia* requiere de la *communis natura*, o tal vez mejor, de las *naturae communes*.

Timothy Noone (Catholic University of Washington) en la conferencia titulada *Natura and Voluntas in Orbellis and later Scotists*, examina la recepción desigual de la afirmación de la voluntad, donde algunos de los primeros autores tratan de mitigar el carácter de la distinción de Escoto, entre ellos su famoso discípulo Guillermo de Alnwick, pasa a la discusión entre los escotistas del siglo XV y principios del XVI, tales como Guillemus de Vorillon, Nicolás de Orbellis, Antonio Trombetta y Tartaretus Petrus. A partir de aquí, efectuó una selección de autores del siglo XVII y principios de XVIII para ver la manera como la distinción entre naturaleza y voluntad fue o no tratada posteriormente, y termina su exposición con una sección especulativa respecto a los motivos que provocaron que la distinción metafísica pueda haber perdido el interés de los autores tardíos.

António Manuel Martins (Universidade de Coimbra) en *A concepção de direito natural e de ius gentium em Suarez e outros autores ibéricos e sua repercussão na polémica em torno do Mare Liberum de Grócio*, se refirió a la articulación entre la Ley natural y el derecho de gentes en la escolástica ibérica, en los siglos XVI y XVII.

Alfredo Culleton (UNISINOS) sostuvo en su conferencia intitulada *Interpretación de la ley y mutabilidad del Ius gentium en Francisco Suárez* que aun habiendo un arduo camino recorrido por Suárez hasta desarrollar su propia teoría, es en el *De legibus* donde el granadino acaba elaborando una teoría más sistemática sobre el tema.

La cuarta sesión se desarrolló en las dependencias de la biblioteca de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) donde los participantes fueron recibidos por el Rector de la Universidad, P. Marcelo Fernandes de Aquino SJ, quien dio las bienvenidas a los visitantes y nos honró con ejercer personalmente de *cicerone* en una visita al sector de "obras raras", donde había sido organizada una exposición de los ejemplares bibliográficos más significativos del acervo de la Segunda escolástica de la cual los jesuitas conservaron una rica

colección. La biblioteca está en busca de recursos para completar esta colección, restaurar algunos volúmenes y poder ponerlos a disposición del público externo, especialmente, a los investigadores.

A continuación se realizó la presentación de los trabajos que fueron coordinados por el profesor Alfredo Culleton (UNISINOS).

Inició Marco Toste (Universidade do Porto) con su exposición: *Aquinas's Summa Theologiae I-II, q. 96: The Commentaries by the University of Salamanca (1533-1578)* se centró en el análisis de dicha cuestión que se refiere a si la ley obliga en conciencia y acerca de la relación entre las esferas públicas y privadas de la misma. Según su criterio, el estudio de esta cuestión a través de los diversos manuscritos puede iluminar la concepción del poder político que tenían los miembros de la Universidad de Salamanca y esclarecer la transmisión y el debate de ideas en esta Universidad

Laura Corso de Estrada (Universidad Católica Argentina), incidió en su exposición titulada *Sobre la Racionalidad de la Ley Natural. Tomás de Aquino y la exégesis de Domingo de Soto en la relectura de la segunda escolástica*, en señalar las posturas escolásticas sobre el *ius* y la *lex naturae*, como las de Alberto Magno y Tomás de Aquino, conllevan la recuperación y la reelaboración de una tradición procedente de la antigüedad, netamente asentada en la antigüedad tardía, que apela metodológicamente a la naturaleza en la vía de justificación del orden moral. Muestra también como Domingo de Soto recoge de la tradición escolástica precedente la afirmación de la existencia de una *lex* que tiene su origen en la naturaleza, así señala Corso como en los efectos de la racionalidad de la ley de la naturaleza, problema que Soto se plantea en *De Iustitia et Iure* L. I, q. II, el dominico recorre las motivaciones de los filósofos de la antigüedad en relación con la ley.

Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto) leyó el trabajo de Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca) titulada *La Escuela de Salamanca y Francisco Suárez: Tránsito de la humanidad pura a la pura humanidad*, sobre las diversas concepciones antropológicas mantenidas por algunos de los representantes de la llamada “Escuela de Salamanca”.

Santiago Orrego Sánchez (Universidad Católica de Chile) clausuró la sesión con su conferencia: *Naturaleza y sobrenaturaleza: proyección de doctrinas medievales a los debates a la acción española en América*. Según su exposición una de las cuestiones más debatidas por los filósofos y teólogos de la Península Ibérica en relación con la acción española en América fue la de los fundamentos de la legitimidad de la autoridad o, expresado más ampliamente, del dominio político, pues la conquista implicaba deponer gobernantes e instaurar otros nuevos. Sin embargo, esta cuestión se retrotraía a otra más radical: la del carácter

“absoluto” y, en ese sentido, autónomo, del orden político-moral natural respecto del sobrenatural.

El profesor Maarten J. F. M. Hoenen (Universität Freiburg) coordinó la quinta sesión, de carácter más metafísico que las otras, y que comenzó con la presentación del profesor Marco Forlivesi (Università de Padova) sobre: “*Paduan Aristotelianism and “Ontological” Scotism Confronting Patrizi’s Contentions and Suárez’s Thought: Filippo Fabri (1564-1630) on the Nature of Metaphysics*”, un estudio sobre el escotista de la Universidad de Padua y quien revela que le son familiares cinco orientaciones especulativas: Escoto y la tradición escotista, la tradición tomista, el nominalismo, el aristotelismo (particularmente, el aristotelismo universitario italiano) y el pensamiento de Francisco Suárez.

Daniel Novotny (Czech University of Life Sciences - Prague) y Jorge Gracia (*in absentia*) (University at Buffalo) presentaron *Fundamentals in Suárez’s Metaphysics: Transcendentals and Categories*. En ella conferenciaron se subrayó cómo para Suárez, una teoría de los trascendentales, es decir, del ser y sus propiedades, y una teoría de las categorías, es decir, de la división del ser, representa el núcleo de la metafísica.

Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) centró su conferencia en la ciencia jurídica en *Revisiting the topic of the “law of war”: The comments on Thomas Aquinas’s ST IIaIIae q. 40 by Fernando Perez (16th Century)*. En él se analizó el tratado de Pérez donde hace una peculiar recepción del pensamiento de Vitoria en la que da las razones y las circunstancias de una guerra justa y lícita, y toca algunos aspectos de la forma en que la colonización y la conquista fueron comprendidas.

Pedro Roche Arnas (Universidad de Alcalá), en *El anónimo Quaestio in utramque partem o sobre la autonomía del poder real in temporalibus* contextualizó la época de Bonifacio VIII y Felipe IV el Hermoso, que en los años 1296 y 1303, mantuvieron importantes y enconados episodios centrados en dos viejos puntos de disensión: el derecho de los reyes a imponer contribuciones al clero dentro de sus reinos (1296-97), y el asunto de la inmunidad clerical ante la jurisdicción de los tribunales seculares (1301-03). Confrontación que analiza a través del siglo XIV *Quaestio in utramque partem*, de autor anónimo.

Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto) expuso *La nature et le fondement du Ius Gentium dans l’interprétation des théologiens et canonistes de l’École de Coimbra (Commentaires à la Somme de Théologie de Thomas d’Aquin, IIa-IIae q. 57)*. Presentó una primera aproximación al concepto de *ius gentium* que se expone en la colección de manuscritos que contienen comentarios a la q. 57, a.3. de la IIa-IIae, de las Universidades de Coimbra y Évora en el siglo XVI en la Biblioteca Nacional de Portugal: su naturaleza, su base, su

definición, —así como tratar de determinar la dependencia a la doctrina tomista y su influencia en el movimiento iniciado por Vitoria.

La sexta y última sesión fue coordinada por el presidente de la SIEPM, el profesor Josep Puig Montada (Universidad Complutense de Madrid).

La primera participación fue del profesor Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires) quien nos presentó el estudio *Fundamentos naturales del orden normativo en Marsilio de Padua y el rechazo de Suárez de la propuesta marsiliana.*, una crítica a las ideas de Marxilio a partir del tratado *Defensio fidei* de Suárez donde alude en términos fuertemente críticos a algunas ideas políticas que circularon en Inglaterra desde los años del rey Enrique VIII y que siguen circulando en los años de Suárez, en especial durante el reinado de Jacobo I.

Alessandro Ghisalberthi (Università Cattolica de Milano) realiza una investigación a los fundamentos medievales de la Segunda escolástica en *Legge naturale e recta ratio nella fondazione dell'etica di Guglielmo di Ockham*. Su tesis es que las ideas de Guillermo de Ockham, en términos de ética, deben ser entendidos en el plano de la evolución del debate sobre las características de la acción moral, que se defendían en los moldes del aristotelismo censurado en 1277 por el programa de Etienne Tempier y que tenía la intención de poner en tela de juicio la ética determinista, leyéndola en algunos maestros del aristotelismo radical de la segunda mitad del siglo XIII, los seguidores del llamado “averroísmo latino”..

Alfredo Storck (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) en su exposición *O estatuto medieval da ciência jurídica*, retoma el análisis del movimiento histórico que en el siglo XIII se propone un nuevo modelo científico para estudiar la manera como los juristas se colocan la pregunta por el *subiectum* de su disciplina, y explica las diferentes materias del derecho y coloca en evidencia el lugar de la justicia en la Idea que los glosadores se hicieron del fenómeno jurídico.

Finalmente, Roberto Pich (PUCRS) hizo una cuidadosa exposición del proyecto de investigación para América Latina sobre Segunda Escolástica llamada *Scholastica colonialis – a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos XVI-XVIII*. El proyecto pretende hacer una investigación duradera y exhaustiva del desarrollo de la filosofía escolástica barroca en América Latina, durante parte significativa del período colonial, entre los siglos 16 y 18. Los proponentes del proyecto son la Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) y UNISINOS en Brasil, que cuentan con la colaboración de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Pontificia Universidad Católica de Chile en América Latina, y las Universidades de Porto y Salamanca en la Península Ibérica. A la hora de hacer esta crónica sabemos que el proyecto

ha sido aprobado por la CAPES, la agencia que financia los proyectos en Brasil. Oportunamente será publicado el proyecto y los colaboradores, ya está en mente la elaboración de una primera publicación de estudios que serán publicados en la Revista *Cauriensia*, publicada por el Instituto Teológico de Cáceres (Universidad Pontificia de Salamanca) y la Universidad de Extremadura y en formato de libro bajo el título *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis*, con el apoyo del Gabinete de Filosofía Medieval (Instituto de Filosofía) de la Universidade do Porto y en coordinación con su proyecto *A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: A recepção de Aristóteles e a transição para a modernidade*.

Concluyó este importante evento con el agradecimiento de los organizadores a la adhesión y el apoyo de las universidades que enviaron sus investigadores, los apoyos financieros que fueron muchos y suficientes, y la excelente calidad de los trabajos presentados.

III. COLÓQUIO INTERNACIONAL “EMERGÊNCIA E AUTONOMIA DO POLÍTICO NO TARDO-MEDIEVO E NA PROTOMODERNIDADE”

El Colóquio Internacional *Emergência e Autonomia do Político no tardo-medievo e na protomodernidade* culmina este fecundo año de estudios relativos al pensamiento medieval y su significación en la Edad Moderna. Organizado por el IPF - Instituto de Filosofia Prática da Universidade da Beira Interior, y en colaboración con el Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, tuvo lugar los días 25 e 26 de noviembre de 2010, en la Sala dos Conselhos - Pólo I - UBI, encuadradas en la investigación del IFP sobre “A Acção” y “A Natureza do Político”.

El objetivo principal del Coloquio constituía el identificar y examinar cómo una nueva concepción de lo Político se afirma progresivamente en la Baja Edad Media y en la Protomodernidad. En el encuentro y la confrontación de las diversas tendencias políticas, jurídicas, filosóficas y teológicas, por lo menos desde la fundación de la Universidad de París, a principios del siglo XIII, hasta el debate público de Florencia a mediados del siglo XV, y la caída del Imperio Romano de Occidente, se va preparando una nueva visión del mundo, del hombre y de la trascendencia. Se intentó en el Coloquio poder comprender los fundamentos de las ideas generadas en este periodo y del desafío al que tendrá que enfrentarse la *christianitas*, lo que supuso repensar las bases conceptuales de la naturaleza y origen del poder, la legitimidad de la ley y la libertad y redefinir el arte de decidir recta e adecuadamente (la virtud de la prudencia). Se trata pues de mirar

aquellas sendas que abrieron nuevos caminos para la noción de la secularización y la sociedad moderna.

En este contexto de reflexión filosófico-política medieval se inició a las 14'30h. del día 25 de noviembre la Sesión de apertura del Coloquio presidida por el organizador del Congreso, el profesor José Rosa, el director del Instituto de Filosofía Prática da Universidade da Beira Interior, el prof. José Manuel Santos y el director de la Faculdade de Artes e Letras, Joaquim Paulo Serra.

Tras los protocolarios y amables saludos, invitando al estudio de este apasionante periodo del pensamiento, por lo que vale en sí mismo y por su trascendencia, se iniciaron los trabajos. Las sesiones se desarrollaron con exposiciones en torno a la media hora de dos o tres intervinientes con un tiempo de debate, también, de unos treinta minutos. La primera sesión moderada por el prof. Urbano Sidoncha dio lugar a la intervención del organizador del evento, el profesor José Maris Silva Rosa, docente en la Universidade da Beira Interior e investigador en la IFP, en torno al tema “De Canossa (1077) até Anagni (1303): linhas de rumo do pensamento político tardo-medieval”. El profesor realizó un recorrido a través de estos dos símbolos de la relación Iglesia-Estado. Canossa representa la sumisión del poder temporal al poder de la Iglesia, en el gesto del Emperador Enrique IV de arrodillarse ante el papa Gregorio VII: por su parte, Anagni representa el polo opuesto: se trata del atentado al papa Bonifacio VIII en la corte de Felipe IV. El autor reflexionó a partir de estos dos hechos teniendo en cuenta la lectura que en este periodo, especialmente al final, se hará tanto de Aristóteles como del derecho romano. Siguió la intervención de António José Campelo de Sousa Amaral, profesor de Filosofía Antigua y de Ética en la misma universidad e instituto que el anterior, quien disertó en torno a la ética aristotélica en su intervención “A realização discursiva do «vivente político por natureza» [*zoon politikon physei*], à luz da filosofia prática de Aristóteles”. Desde el análisis interpretativo de lo que supone en el Estagirita la diferencia entre “por naturaleza” y “natural”, en torno a la palabra, y la definición de la naturaleza humana como “viviente detentador de palabra”, se realiza una fundamentación de la ética y política aristotélica, en una derivación, aquí discutible, de la formación del estado político. Para concluir esta primera sesión, hicimos una inmersión en el pensamiento musulmán sobre la esfera de los político a través de su pensador más ilustre y “racional” de la mano del catedrático de filosofía medieval de la Universidad Complutense de Madrid, el prof. Rafael Ramón Guerrero, en su exposición: “Averroes y el pensamiento político en la Edad Media Latina”. Realizó un interesante trayecto intelectual sobre el papel que el mundo árabo-musulmán tuvo en el Occidente latino, especialmente a través de Averroes, el Comentador de Aristóteles y en ello de nuevos elementos de racionalidad sobre toda la filosofía y, de especial trascendencia, sobre la filosofía práctica. Una influencia que

cobró sus particulares tintes intelectuales en el llamado “averroísmo político”, un tópico que el autor matizó en sus términos más exagerados, pero ante los que se preguntó si no hubo en las obras que si fueron conocidas algunos principios, en especial los que hacen referencia a la voluntad y a la libertad humanas, que definieron una clara línea de pensamiento político asumida por aquellos mismos pensadores latinos.

Tras el debate y una pausa, se retomaron las conferencias, moderadas por el prof. António Fidalgo, en este caso en torno a dos autores contemporáneos y señeros de la segunda mitad del siglo XIII, y que marcarán el inicio de una divergente manera de ver la naturaleza del poder político (y de entender el papel del pensamiento en el hombre): Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores (dominicos) y Buenaventura de Bagnoregio, de la Orden de Hermanos Menores (franciscanos). El profesor asociado de la Faculdade de Ciências Humanas de la Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, realizó un panorama de la ética tomasiana a partir de la II Pars de la *Summa Theologiae*, señalando su originalidad. Para el profesor de Lisboa, la incidencia de la moral en el pensamiento político se refleja en la teoría de la ley y del Estado, particularmente en la economía y la política. Todo ello muestran, en su opinión, una fuerte estructuración racional llena de sentido común y equilibrio. Manuel Lázaro Pulido, investigador en el Gabinete de Filosofía Medieval, Universidade do Porto, realizó un intento de análisis del pensamiento político de Buenaventura, que en las *Collationes in Hexaëmeron* (V, 14-22) efectúa una tematización filosófica sobre lo político. Esta referencia tácita de la vinculación política de la moral en la obra tardía tiene, en su opinión, unas referencias teológicas y jurídicas que nacen del Buenaventura teólogo, pero especialmente de su experiencia jurídica en cuanto General de la Orden Franciscana. Esta experiencia de responsabilidad “política” nos pueden ayudar a realizar una mejor exégesis del texto mencionado así como ayudarnos a leer dicho texto desde el conjunto de la obra bonaventuriana. Tras el debate, esta primera jornada terminó con la entrega de la primera edición del premio UBI “Joven Filósofo” a al que acudió la alumna de enseñanza secundaria premiada por su disertación sobre la importancia y necesidad de la filosofía, y el profesor de filosofía del centro de estudios que le acompañó en la realización de dicha reflexión. Un acto lleno de esperanza y optimismo, sin duda. Para celebrar esta primera y exitosa jornada se realizó en el hotel donde se hospedaban los invitados, una cena de confraternización donde se reivindicó de corazón y de palabra la realización de la unión cada vez más efectiva del trabajo desarrollado en la Península Ibérica.

El segundo día, a la postre el último, inició a las 9’00h de la mano del profesor de la Universidad de Alcalá de Henares, Pedro Roche Arnas, moderado por José Manuel Santos. El conferenciante trató el tema “«*Sub ecclesia et per*

ecclesiam»: naturaleza del poder político en el pensamiento hierocrático medieval”. Una reflexión en torno a la obra de Egidio Romano, escrito considerado la exposición más vigorosa y coherente de la época del imperialismo papal y del llamado agustinismo político. El autor reveló desde una lectura atenta del texto de Egidio Romano las aportaciones que realiza sobre la distinción de poderes, la afirmación de la mayor dignidad del poder espiritual, en fin, los elementos propios de la teoría de las dos espadas y una sola autoridad, la del poder del Sumo Pontífice. Le siguió Miguel Morgado, miembro del Instituto de Estudios Políticos de la Universidade Católica Portuguesa. Su conferencia versó sobre el reverso de la anterior, al tener en cuenta la posición de “Marsílio de Pádua e a Reunificação do Político”. Frente a la unificación del poder en el Papa, Marsílio propone una mirada humana del poder alejada de la iluminación divina, lo que según el expositor anticipa las quejas de Maquiavelo, Espinosa o Rousseau sobre el poder político. Un intento que tiene interés pero que deja siempre la duda sobre la contextualización, especialmente en el terreno de la filosofía práctico-política. Para terminar esta primera sesión matinal, Roberto Hofmeister Pich, profesor de la Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul en Porto Alegre, Brasil, realizó un análisis en su conferencia titulada “Scotus sobre a legitimação da autoridade e a sociedade civil” sobre la fundamentación que el maestro franciscano realiza de la autoridad legisladora en el ámbito civil, lo que le llevó a cuestionarse sobre la realidad jurídica y su vinculación a la ley positiva. Lógicamente conceptos tan importantes como poder ordenado y absoluto de Dios, cobran una importancia suma en esta reflexión. La conferencia muy expositiva y clara, sin embargo, se dejó llevar por un análisis que pecó de proyectivo al hablar de “contractualismo” en el pensamiento de Escoto (hubiera sido mucho más apropiado hablar de consensualismo) en una vinculación a la modernidad que, como sucediera con la anterior conferencia, siempre deja sus reservas.

Debate, pausa para el café y segunda sesión matinal. Debido a que algunos de los intervinientes tenían problemas de agenda, se varió el orden establecido en el programa, de modo que algunos que tenían previsto intervenir por la tarde lo hicieron por la mañana y, lógicamente, viceversa.

Así inició el profesor de la Universidade do Porto José P. Meirinhos, moderado por André Barata, realizando un somero recorrido temporal y comparativo entre las lecturas medievales y modernas de lo político en torno a dos conceptos fundamentales de la teoría y la acción política en su conferencia “A ideia de bem comum e as origens do Estado moderno”, señalando una reflexión en la que los autores de la esfera lusa como Álvaro Pais (*Speculum regnum*) y Diogo Lopes Rebelo (*De republica gubernanda per regem*), tomaron el protagonismo. Clausura la mañana la conferencia “*Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali*.

A natureza do direito das gentes em alguns comentários seiscentistas à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino q. 57, a. 3”, expuesta por Paula Oliveira e Silva y Patrícia Calvário, del Gabinete de Filosofia Medieval de la Universidade do Porto. Se trata de la presentación de un comentario a la obra del doctor Angélico en la esfera de la tradición jesuítica lusa.

Por la tarde y moderados por José Domingues intervinieron Alexandre António de Costa Luís, António Rocha Martins y Alexandre Franco de Sá. El primero, profesor auxiliar en la Universidade da Beira Interior, pronunció la conferencia “O papado perante a Expansão portuguesa o significado político da bula ‘*Romano Pontifex*’ (1455)”. Una interesante reflexión nos ofreció el profesor sobre la conocida bula conocida como “carta do imperialismo português” y que señala el fin de la Edad Media y el inicio de la mentalidad moderna y sus resistencias, toda vez, que se intenta en medio del siglo XV realizar una revitalización del poder papal. El segundo, del Centro de Filosofia de la Faculdade de Letras de la Universidade de Lisboa, retomó la Escuela franciscana para hablar sobre “O pensamento político de Guilherme de Ockham”, con el fin de comprender a través de la especulación original del franciscano, los momentos del surgimiento de la autonomía del poder político en Occidente, y ello, según su criterio a través de la negación de la soberanía papal, la legitimación propia del poder civil y la analogía entre propiedad y poder, todo ello desde una posición voluntarista. El tercero, profesor en la Universidade de Coimbra e investigador en la Unidade Linguagem, Interpretação e Filosofia realizó un análisis no medieval de las cuestiones políticas medievales a partir de una lectura de la noción de Teología Política de Hans Blumberg y su teoría de la cuestión de la secularización, en su conferencia “Da Secularização à Teologia Política... aund zurück”.

Con esta intervención y el protocolario “Encerramento do Colóquio”, a saber, el acto de clausura, terminó este tercer interesante e intenso encuentro vehiculado por la influencia de la lengua portuguesa y su cultura.

La unificación del espacio y el área de influencia de la cultura peninsular es una virtud que no podemos dejar escapar dentro de los estudios del pensamiento medieval: ganamos todos, y esta crónica ha pretendido ser una muestra de lo que se está haciendo y la potencialidad de unir esfuerzos en la tarea común de recuperación y proyección del acervo intelectual de la Península ibérica y sus países hermanos allende el territorio peninsular.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Manuel LÁZARO (ed.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (Serie Estudios, n. 3), 2009, 304 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-936987-0-6.

La fecha del 11 de septiembre de 2001 gravó definitivamente en la agenda de occidente el nombre del Islam como una realidad palpable y presente, fijando, si bien de forma más dramática de lo normal, la presencia del Islam en el mundo occidental. Pero mirar dicha realidad, por otro lado palpable a nuestro alrededor no solo lejano (a través de los conflictos que se desarrollan en Oriente) sino cercano, en la convivencia diaria (especialmente debido al flujo migratorio) hace que podamos rendir cuenta que hablar del Islam es algo más que destacar la presencia conflictiva yihadista de al-Qaida.

La realidad cotidiana impone una mirada mucho más abierta a la historia, la religión, la cultura, la convivencia real compartida, con más o menos acierto, entre las diferentes culturas que nacen de la religión musulmana y cristiana. Esta circunstancia socio-cultural de implicaciones políticas, tiene una historia mucho más amplia y profunda en el espacio geográfico, temporal y religioso que lo que acontece en unas décadas. Como dice el editor de la obra que presentamos, el investigador de la Universidad de Oporto, Manuel Lázaro Pulido: “El reto planteado a los ciudadanos europeos para desarrollar la integración no es sencillo, pues la generación actual tiene un gran desconocimiento de los que implica el hecho religiosos, que, sin embargo, sigue estando en la base de no pocas tradiciones occidentales e impregna la vida de los musulmanes, que se resisten a ser reducidos a una categoría sociológica... Las instituciones europeas no han sabido comprender que favorecer el encuentro con el mundo musulmán es más sencillo desde el fomento de nuestra identidad religiosas que desde el olvido de la religión... Es más fácil establecer un diálogo interreligiosos donde se habla el mismo idioma” (p. 294).” A este reto intenta responder, si bien no de una forma sistemática, aunque sí articulada en estudios diferenciados, la presente obra, siempre desde una mirada religiosa

y teológica, teniendo en el horizonte el espíritu de reconciliación, amor, y respetuoso diálogo interreligioso.

La etiología de esta obra descansa en la realización de un Curso de Perfeccionamiento de manera conjunta entre el Instituto Superior de Ciencias Religiosas (ISCR) “Sta. María de Guadalupe” de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz y la Universidad de Extremadura. El Curso contó con profesores de ambas instituciones, lo que se refleja en la autoría del presente libro, a los que se les sumaron, como puede verse, otros estudiosos (cf. la “Presentación”, pp. 15-17 a cargo de uno de los coordinadores del curso por lo que aparecen también en el libro, y las pp. 299-300).

La obra está precedida de un breve y sustancioso “Prólogo” (pp. 11-13) escrito por el Cardenal emérito de Sevilla, Mons. Carlos Amigo Vallejo, quien refleja en las pocas líneas toda su experiencia acumulada en los años en los que fue Arzobispo de Tánger, de 1973 a 1982, y su trabajo como delegado de la Santa Sede para el diálogo Islamo-cristiano, la afirmación de su “convencimiento de que el diálogo interreligioso forma parte del compromiso de la Iglesia al servicio de la humanidad” (p. 13) es algo más que una suma de palabras puestas para un prólogo.

La obra se divide en tres partes. La primera se centra en la génesis, historia y cultura; la segunda analiza algunos aspectos de la actualidad; culmina la obra con unas conclusiones. Veamos brevemente las partes.

La “Parte 1: Génesis, historia y cultura” (pp. 21-224) es la más amplia, compuesta por seis estudios que abordan diferentes perspectivas de los fundamentos, literatura, filosofía y arte del mundo musulmán en conexión con el contexto cristiano.

El primer estudio, cuya autoría es el profesor de Teología dogmática del I. T. de Cáceres Ramón Piñero Mariño (aparece una presentación de los autores en la página 303) trata el tema del profetismo y la revelación de Mahoma desde los criterios de la Teología Fundamental, tal como aparece en su título “La revelación en el Islam y en el Cristianismo. Estudio desde la perspectiva de la teología fundamental” (pp. 21-80). El estudio no profundiza en todos los aspectos de la experiencia religiosa de Mahoma, no en otras cuestiones muy importantes, como el profetismo del fundador del Islam o la de la verdadera religión, pero nos ofrece una mirada, desde la libertad del pensamiento del autor, sobre la sinceridad de la mirada de Mahoma y su experiencia de revelación natural, mirados desde una óptica cristiana.

A este trabajo le siguen otros estudios de corte más filosóficos, el segundo, tercero, cuarto y sexto de esta sección, pues el quinto se centra en el arte, y lo reseñamos al final. El segundo estudio escrito por el editor del libro, Manuel Lázaro Pulido, analiza desde la experiencia medieval (experiencia genética en el Islam) los diferentes espacios de encuentro y desencuentro entre cristianos y musulmanes, con frecuencia relativos a experiencias ajenas al mismo hecho religioso positivo, aunque estuvieran envueltas, que se generaron en esta época. Unos de corte filosófico, relativos a la aceptación de la filosofía de Aristóteles (y que tiene en el *Syllabus* de 1277 su eje central) de modo que la aceptación en este caso de la filosofía árabe –Averroes– no era sino el síntoma de otro problema distinto relativo a la diatriba razón y fe, por lo que fueron comunes en

el cristianismo y el islamismo. Otros enfrentamientos también tuvieron protagonistas de diferentes religiones pero un fondo filosófico como desencadenante, es el caso de la aceptación de la filosofía lógica frente a la gramática (expuestos en la controversia de Bagada). Junto a controversias filosóficas, otras sí tuvieron como escenario la disputa dogmática, relativa a la diferente visión de la Revelación, el profetismo y la divinidad: la controversia de Zaragoza o las polémicas del siglo XIII, por poner ejemplos. Por último el autor analiza un paradigma de experiencia religiosas y vital, que sirve de motivo a la carátula del libro, del encuentro interreligioso con sus dificultades y sus resultados salvíficos en la visita de san Francisco de Asís al sultán de Damietta como contraposición a la cruzada. En sintonía con este estudio “Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros” (pp. 81-139), el catedrático de filosofía medieval de la U. Complutense de Madrid y reconocido especialista en pensamiento musulmán, el profesor Rafael Ramón Guerrero, nos presenta la obra de un magnífico escritor árabo-cristiano, excelente polemista y gran teólogo y filósofo, muestra eminente, aunque muchas veces desconocido en el mundo hispano, de la riqueza y la libertad de pensamiento de esta época. Un estudio de gran interés que lleva por título *Aproximación a la literatura cristiana oriental en árabe. Yahya Ibn ‘Adi, teólogo y filósofo cristiano* (pp. 141-163). En este recorrido por los aspectos filosóficos y literarios del Islam, el estudio de la profesora de la Universidad de Extremadura, Myriam Librán Moreno, titulado *Tópicos amorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba* (pp. 165-189) recuerda una vez más y con profundidad, a partir de un estudio sobre la famosa obra *El collar de la paloma* (*Tawq al-hamāma*), la herencia común grecolatina de todo el mundo occidental, compartido por musulmanes y latinos (en cierta manera en gran dependencia en ocasiones unos de los otros). de recuerdos de las fuentes controversiales. El último estudio de corte filosófico plantea una pregunta sobre la vigencia de la filosofía islámica y la valía de una aproximación filosófica que tenga en cuenta el hecho de la revelación, y pone en evidencia un punto en común en occidente que ha supuesto un “plus” en la inteligencia del hombre en la profundización de la racionalidad. Interesante trabajo, pues, el que nos propone el filósofo y crítico literario francés Omar Merzoug en su estudio “Le problème de la philosophie islamique” (pp. 215-224). La sección cuenta como hemos señalado con un artículo de gran interés sobre el arte cristiano y musulmán, un recorrido que pone en evidencia que la belleza y la expresión geográfica puede ser un lugar de encuentro también como fuente de riqueza estética, religiosa y patrimonial. Se trata pues del estudio de la profesora de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, M^a del Carmen Díez González: *Aproximación a la arquitectura de los templos cristianos y musulmanes desde sus orígenes hasta finales del siglo XV. Semejanzas, diferencias y evolución* (pp. 191-213).

La segunda parte es menos extensa y está compuesta de cuatro estudios que intentan hacer justicia al título de la misma: “Parte 2: Actualidad” (pp. 227-290). Y es actual, sin duda reflexionar hoy sobre el papel de la mujer en el mundo actual, y más aún en el Islam. De ahí que “El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos” (pp. 227-247) de las profesoras de Lengua, Literatura y Cultura árabes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura: M^a Ángeles Pérez Álvarez y M^a José Rebollo Ávalos. En el trabajo “Construyendo El Dorado: una nueva civilización es posible” (pp.

249-271), el profesor Domingo Barbolla Camarero, (Dpto. de Antropología Social de la Educación Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura) realiza una reflexión a partir de la experiencia concreta “antropológica” de Talayuela, un pueblo extremeño paradigmático en la inmersión de la migración magrebí. Se trata de un nuevo análisis de la sociedad actual en la que los paradigmas encontrados de “lucha y alianza de civilizaciones” no responden a la realidad, porque no buscan el sentido de la misma sino una interpretación interesada e ideologizada de la misma. Le sigue un estudio titulado “El Islam en la actualidad: España y Extremadura” (pp. 273-290), en el que el autor, profesor de Antropología en el ISCR “Sta. M^a de Guadalupe”, José Ignacio Urquijo Valdivielso, realiza siguiendo sus palabras: “un breve acercamiento a esta realidad de la nueva presencia musulmana en España” acercamiento que está lleno de interrogantes y retos como él mismo continúa expresando en lo que son las últimas palabras del estudio: “Cómo discurrirá en el futuro depende de muchísimos factores, por ello tenemos que concluir, diciendo simplemente, que el fenómeno de la inmigración musulmana en España es aún joven pero con una fuerza muy relevante, y que, con seguridad, irá en aumento porque el flujo de inmigrantes año tras año continúa; y no cesará mientras se den las condiciones económicas, políticas y sociales que imperan en los países emisores, y mientras existan, claro está, las condiciones de riqueza económica y oferta de trabajo de la sociedad española” (p. 286). Termina la segunda parte con unas pinceladas pastorales, nacidas del Evangelio vertidas por Mons. Francisco Cerro Chaves, obispo de la diócesis de Coria-Cáceres, en las que el prelado subraya en “El Islam y el cristianismo. Notas para el diálogo” (pp. 287-290) los puntos de unión que nacen en un diálogo nacido del amor evangélico.

Este es el tercer volumen de la Serie Estudios que se publica en íntima conexión con *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, dirigida también por el editor y publicada con la colaboración del Instituto Teológico de Cáceres y la Universidad de Extremadura. La publicación, si bien carece en esta ocasión de un índice de nombres, sin embargo es cuidada en la presentación y formato, cuidando la homogeneidad de la misma. Felicitamos al editor y, especialmente, a la diócesis de Coria-Cáceres por este empelo editorial, que dignifica el trabajo de una diócesis y que denota un aprecio por el estudio y el cuidado de su Centro de Estudios Teológicos, también merece una felicitación el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe”, dirigido también por el editor, que apoya siempre iniciativas de formación para el laicado y cuyos frutos se han hecho evidentes en el libro que hemos reseñado.

Dionisio Castillo Caballero

Manuel LÁZARO – Jesús MORENO (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*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (Serie Estudios, n. 4), 2009, 201 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-936987-2-0

La historia de la humanidad, en todas sus épocas, la realizan los hombres y mujeres que forman parte de ella, asumiendo las virtudes y defectos de la sociedad que les ha tocado vivir. En una de esas épocas, la denominada por los Historiadores como Edad Contemporánea –abarca desde la Revolución Francesa hasta nuestros días–, nació, vivió y dejó su huella patriota –entendido dicho término en el contexto socio-cultural de la sociedad española de principios del siglo XIX–: Juan Álvarez de Castro y Muñoz, hombre y sacerdote que supo asumir e implicarse en las cuestiones sociales y políticas que rodeaban a sus feligreses como Cabeza de la Iglesia Local de la Diócesis de Coria, actual Diócesis de Coria-Cáceres (a partir del 9 de Abril de 1957, por Bula de S.S. Pío XII, pasa a denominarse Diócesis de Coria-Cáceres).

Estamos en una época influenciada por las Ideas de la Ilustración, la razón se antepone al pensamiento cristiano y, sobre todo, al estamento eclesial como freno al desarrollo de la misma. Lo que comenzó siendo una guerra de tinte político se convirtió en una guerra de tinte religioso, al menos así lo entendieron muchos historiadores, desde el momento en que el clero también participó, activamente, en ella.

Dentro de la conmemoración del Bicentenario de la Guerra de la Independencia que, en el ámbito nacional y regional, se viene celebrando con las diversas Exposiciones, Conferencias y publicación de numerosos libros recordando, como lo haría Benito Pérez Galdós en sus Episodios Nacionales, y otros muchos autores en la actualidad, dicho acontecimiento; la Diócesis de Coria-Cáceres, junto con los Ayuntamientos de Coria y de Hoyos, ha querido sumarse y recordar la importancia que tuvo en el desarrollo de la Guerra en la Región Extremeña la figura del Obispo que rigió la Diócesis de Coria a finales del siglo XVIII y principios del siglo XX. Pretende revalorizar, desde el punto de vista histórico y eclesial, la figura de Álvarez de Castro; su figura humana e histórica, haciendo llegar ese conocimiento a las personas que habitan en las dos poblaciones –Coria, como Cabeza de la Diócesis– Hoyos, lugar donde murió y para que todos los Diocesanos –adultos y niños– tengan una visión objetiva de lo que significó la figura del Obispo Cauriense, del clero de su Diócesis y del clero extremeño en el desarrollo del conflicto contra los franceses.

En este sentido es en el que van a ahondar los autores de este Libro sobre la Conmemoración del Bicentenario en nuestra Diócesis. Paso a enumerar los distintos capítulos.

Manuel Lázaro Pulido, director del Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres y, junto con Jesús Moreno Ramos, editores de la edición, nos recuerda en “A modo de Introducción”, la importancia –en el sentido histórico y filosófico– que tiene para las generaciones presentes y futuras el aniversario del nacimiento o defunción de personas que, con su actitud y aptitud, ante la vida y en la sociedad que les ha tocado vivir, marcan con su ejemplo unas pautas en el comportamiento socio-cultural y

económico del que hoy, nosotros, somos herederos. Resumido, referido al Obispo y en el contexto de aquella época, con la frase: “Un pensamiento expresado diocesanamente, vivido hispanamente y de significado universal”.

Gregorio Carrasco Montero, Canónigo Archivero de la Concatedral de Santa María la Mayor de Cáceres. “Don Juan Álvarez de Castro y Muñoz, Obispo de Coria, (1790-1809). De la revolución francesa a la Guerra de la Independencia”.

Nacido en Mohedas de la Jara, Toledo, el 29 de Enero de 1724 y asesinado en Hoyos, Cáceres, el 29 de Agosto de 1809; fue nombrado Obispo de Coria en Diciembre del año 1789, siendo su consagración el 9 de Mayo de 1790 en el Convento de Santo Tomás de Madrid; a principios de julio de 1790 hizo su entrada en la Catedral de Coria. Gregorio Carrasco, a través de nueve capítulos, hace un análisis biográfico de la figura del Obispo, centrándose en los aspectos socio-caritativos, litúrgicos y de carácter patriótico que distinguieron al Prelado Cauriense. Para comprender su vida y su compromiso cristiano con aquella sociedad, hace un estudio de los motivos que llevaron a su comportamiento en la Guerra de la Independencia en Extremadura teniendo como punto de unión las ideas ilustradas y las consecuencias de la Revolución Francesa, plasmado en sus Pastorales y las consecuencias que tuvieron en su muerte, como vía o instrumento de enseñanza a sus feligreses de los tres pilares básicos de la Nación: Rey-Patria-Religión, contrapuestos a los valores de la Ilustración y Revolución: Libertad-Igualdad-Fraternidad; reflexionando sobre la muerte del Obispo Álvarez de Castro, su soledad y su olvido.

“Sierra de Gata. Eclesiásticos en la Guerra de la Independencia”. Gregorio Carrasco, en su segundo texto trata la situación de la Sierra de Gata durante el conflicto, haciendo un paralelismo con la situación vivida en la Diócesis Limítrofe de Ciudad Rodrigo y la importancia que tuvieron sus eclesiásticos en él. Como buen conocedor de la Sierra de Gata, él es natural de Villamiel y gran conocedor del clero mirobrigense, realizó sus estudios eclesiásticos en el Seminario de Ciudad Rodrigo¹, da uniformidad al tema con la firmeza de dos Obispos, el Cauriense –Álvarez de Castro– y el mirobrigense –Uría y Valdés–. La defensa, a través de sus Pastorales y de sus Catequesis, de sus Diócesis y el apoyo al ejército español; las consecuencias de la entrada por la zona norte de Extremadura, dada la situación de la orografía del terreno con sus valles cerrados, y, la importancia que tuvieron los Cabildos Catedrales de una y otra Diócesis, centrándose en la Familia Xérez, descendientes de Villamiel: Canónigo Andrés Xérez y Deán José Xérez, en la Diócesis de Ciudad Rodrigo. Hace una semblanza biográfica de los dos Obispos y nos ofrece una visión general de los miembros del clero que se destacaron por participar activamente en las luchas por toda España contra el enemigo francés: el Cura Luis Merino; Fray Armengol...

Jesús Galavis Reyes. I.E.S. Coria. “Álvarez de Castro: Las pastorales patrióticas”.

1 Villamiel perteneció a la Diócesis de Ciudad Rodrigo hasta el año 1957-1958. A partir de esta fecha pasa a pertenecer a la Diócesis de Coria-Cáceres.

Profesor, Columnista e Historiador, hace un análisis exhaustivo de las Pastorales de Álvarez de Castro desde la perspectiva de apoyo ideológico, realizando una división entre las primeras Pastorales y las Pastorales que publicó durante el conflicto bélico. Las Primeras, escritas en 1805, cuando Francia era aliada y amigo y se luchaba contra Inglaterra; solicitando esfuerzo y apoyo de sus feligreses y exhortando a párrocos, eclesiásticos y laicos a aunar esfuerzo y apoyo al Rey. Las pastorales escritas en los años 1807-1809, serán de un claro apoyo ideológico, de un compromiso con los acontecimientos políticos. Se ve a Francia y al Francés como enemigo de la Patria y de los valores cristianos, estas pastorales van a recoger, en opinión del autor, su pensamiento político y religioso y la defensa a ultranza de la triada: Rey, Patria, Religión. Hace un recorrido histórico de las siete pastorales más conocidas de Álvarez de Castro situándolas en el contexto de la época y lo que ha supuesto en el terreno general de la Guerra de la Independencia y del Antiguo Régimen: Identificación de la religión con patria; defensa del Rey y obligación de participar civil y religiosamente en la lucha contra el enemigo.

Otro aspecto que tratará el autor será el aporte económico; a través de sus pastorales indica la necesidad de la Iglesia en dar apoyo material al ejército entendiendo este apoyo como defensa de la religión, defensa del tradicionalismo y rechazo a las ideas revolucionarias del invasor.

El aspecto caritativo y benefactor del Obispo también lo tratará, centrado en el cuidado de los niños expósitos de su diócesis y en los pobres, a los que dedicaría parte de sus rentas.

José Pablo Blanco Carrasco, Profesor de la Universidad de Extremadura. “Extremadura en los tiempos del obispo Juan Álvarez de Castro.

El Profesor Blanco Carrasco, sitúa su estudio sobre la situación política y socioeconómica de Extremadura en los diecinueve años del episcopado de Juan Álvarez de Castro –1790-1809–, finales del Siglo XVIII y principios del Siglo XIX. La influencia de la Guerra de la Independencia en nuestra Región por su carácter fronterizo; el nacimiento del concepto geográfico de Extremadura, sus límites geopolíticos y sus aspectos culturales, sociales y económicos que nos llevarán hacia una identidad regional que encontraremos descrita en las notas recogidas por viajeros españoles y extranjeros. En el aspecto de la labor desarrollada por el Obispo Álvarez de Castro, señala la instauración en toda la Diócesis de las Juntas de Caridad que canalizan la ayuda asistencial a los pobres y enfermos que carecen de medios para valerse por sí mismos. En este sentido, importante la ayuda que Juan Álvarez de Castro realizó con los niños expósitos, a los que ayudó con sus rentas y bienes personales en la acogida de los mismos en dicha Institución de Caridad.

Ángel David Martín Rubio, Canónigo Archivero de la Catedral de Coria e Historiador. “La Iglesia Extremeña en la Época del obispo Álvarez de Castro”.

Estudio realizado de la actuación del clero extremeño durante la Guerra de la Independencia y la situación eclesiástica-social y económica de los años posteriores a la Constitución de las Cortes de Cádiz en 1812. Su estudio comprende desde el año 1790 –llegada de Álvarez de Castro a Coria–, hasta 1868, centrándose en tres momentos

históricos sucesivos: 1/La Guerra de la Independencia y su contexto histórico (1790-1815) –entendida como una guerra de religión contra las ideas napoleónicas y en este contexto sitúa la actuación del Obispo de Coria para alentar y sostener el esfuerzo bélico desarrollado por sus diocesanos–. Ese aliento lo transmitirá a través de sus Cartas Pastorales y Circulares al clero de su Diócesis; 2/ Primeras luchas con el Liberalismo y el Trienio Liberal –1815-1824–, y la importancia del episcopado de Juan Jacobo Beltrán. Obispo de la Diócesis durante los años 1815-1821. 3/Exclaustraciones y desamortización –1833-1868–. Ley de Desamortización de Mendizábal en 1836, durante el episcopado de Ramón Montero –1840-1847–; Ley General de Desamortización de Madoz en 1855, con la venta en pública subasta de los bienes desamortizados procedentes, en su mayor parte de los Centros de Beneficencia-Hospitales, Hospicios, Casas Cunas... y de los Centros dedicados a la Enseñanza.

Teniendo en cuenta la labor desarrollada por la Iglesia en todos los ámbitos descritos anteriormente y el empeño de los distintos Gobiernos en destruir dicha labor, la fe de aquel episcopado, clero y feligreses, como nosotros en la sociedad actual, queda patente en la frase con la que el autor resume la fidelidad de Álvarez de Castro a la fe de Jesucristo: EL MUNDO NO DEJA DE GIRAR, PERO LA CRUZ PERMANECE.

Jesús Moreno Ramos, Instituto Teológico de Cáceres. “Los pueblos del norte de la Diócesis de Coria en 1804. El informe dle teniente coronel de ingenieros Don antonio Benavides”.

Estudio de la persona de Antonio Benavides, dando unas pinceladas biográficas y estudio, con detenimiento, de su magnífico informe, Reconocimiento, sobre los Pueblos del Norte de la Diócesis de Coria, con la transcripción completa del mismo. Informe en el que ofrece datos detallados de 32 pueblos, –excepto Villamiel, San Martín de Trevejo y Eljas, que en esos años pertenecían a la Diócesis de Ciudad Rodrigo–, más Peñaparda en Salamanca y la Ciudad de Plasencia. En él se informa sobre: Ubicación, vecindario, vías de comunicación, edificios públicos, recursos para el abastecimiento de carnes, granos, aceite, condiciones higiénicas y sanitarias, importancia estratégica teniendo en cuenta la cercanía de la frontera. En este sentido, Antonio Benavides, hace una mención en los pueblos en los que puede ser conveniente o no el establecimiento de tropas, hospitales y almacenes.

Jesús Moreno Ramos. “Perales del Puerto, lugar estratégico en la Guerra de la Independencia”.

En este segundo texto, Jesús Moreno Ramos, natural de Perales del Puerto, trata la importancia de Perales en la Guerra de la Independencia por su situación estratégica. Situado en un cruce de caminos que discurre desde el antiguo reino de León a Extremadura y el camino que unía Alcántara y Zarza con Ciudad Rodrigo. Esta circunstancia hace que, a lo largo de su historia, el pueblo y sus gentes, se haya visto involucrado en las sucesivas guerras: Portugal-1640-1668/1742/1804; Guerra de la Independencia-1808.

Hace un estudio de la entrada de las tropas francesas por el pueblo, los destrozos realizados por ella como consta en los Libros Sacramentales conservados en el Archivo Diocesano, donde, gracias a los párrocos, queda reflejada la quema de archivos,

ornamentos, ermitas,... La importancia de Perales también se contempla, en relación a la figura del Obispo Álvarez de Castro, por el matrimonio de su sobrina con un miembro de la importante familia Valencia, Tomás de Valencia y Rico. Diputado por el Partido de Plasencia en las Cortes de Cádiz entre 1810-1812, y, Alonso de Valencia, vecino y Alcalde del Pueblo.

El libro recoge en “Anexos”, los Actos organizados con motivo de la Celebración del Bicentenario de la Muerte del Obispo: Preparación del Bicentenario con la Creación de la Comisión Organizadora. Materiales didácticos-Unidad Didáctica y Comic-como instrumentos de difusión para niños y adultos, dando a conocer la figura y obra de Juan Álvarez de Castro y Muñoz. Y visitas a los lugares donde nació, vivió y desarrolló su labor pastoral-Mohedas de la Jara, su pueblo natal; Coria, su Ciudad Episcopal y Hoyos, lugar donde vivió los últimos meses, murió y está enterrado.

María del Carmen Fuentes Nogales

María del Rosario ENCINAS – Manuel LÁZARO, *150 años con Darwin: Perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas – Universidad de Murcia (Cuadernos de Teología Fundamental, n. 5), 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm. ISBN: 978-84-86042-84-4.

La publicación que reseñamos pertenece a la colección Cuadernos de Teología Fundamental, un fruto editorial con naturaleza de divulgación de temas relativos a la actualidad intelectual realizados por diversos especialistas de diferentes campos científicos, humanísticos y sociales, que supone el reflejo de la actividad académica y de compromiso con la sociedad a la cual responde el Instituto Teológico de Murcia OFM, institución académica perteneciente a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma donde se imparte la licenciatura en Teología Fundamental de dicha Universidad.

El presente cuaderno es el quinto, el más extenso de los publicados, y supone ya la constatación y confirmación de este proyecto. A los temas ya publicados sobre *Tolerancia y pluralismo* (n.1, Rafael Sanz Valdivieso), *Apuntes de bioética* (n. 2, José Luis Parada Navas), *La familia cristiana: misterio humano y divino* (n. 3, J. Silvio Botero Giraldo,) y *El yihad: concepto, evolución y actualidad* (n. 4, Cesáreo Gutiérrez Espada), el cuaderno n. 5 se adentra en la relación ciencia-filosofía a partir de las efemérides de los 200 años del nacimiento de Darwin, el 12 de febrero de 1809, la publicación de *Philosophie zoologique, ou exposition des considerations relatives a l'histoire naturelle des animaux*, de Jean Baptiste de Lamarck, también en el año de 1809, y la publicación en 1859 del famoso libro “*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*”, inmediatamente agotado tras su publicación por la expectación que levantaba (p. 7.).

La obra se divide en dos partes centrales, precedidas de un prólogo y concluida con una recapitulación. Ambas partes centrales se dedican a realizar una lectura crítica, es decir, analizada, problematizada, sobre temas darwinianos desde dos áreas del saber

humano distintas como son la ciencia y la filosofía. Tras el *Prólogo* (pp. 7-9), la profesora del departamento de Ciencias Experimentales de la Facultad del profesorado de la Universidad de Extremadura, María del Rosario Encinas Guzmán, expone y profundiza la teoría darwiniana, de forma sencilla, clara, concisa y comentada en *I. Qué nos dijo Darwin, y qué nos dice, todavía hoy: La evolución de las especies* (pp. 11-70). En este apartado se realiza una revisión a la herencia de Darwin, repasando sus antecedentes históricos, señalando las precisiones de Lamarck y Darwin, y Nueva Síntesis. La autora siempre intenta mantener un tono acorde a la literatura científica, por eso cuando señala los límites del darwinismo y el neodarwinismo, huye de cualquier consideración, al menos explícita, de referencias ideológicas. Su propósito estriba en ceñirse a los hechos y los datos y analizar las extrapolaciones, esta vez sí henchidas de ideología, que se realizan. En este sentido expone ciertos factores como el de las catástrofes naturales que ponen límites reales a la teoría de la selección natural en alguno de sus postulados como el de la supervivencia de los más fuertes, al menos en versiones restringidas. Propone que existe mayor coherencia argumental si se siguen los datos en observar la cooperación y la simbiosis frente al postulado de la “lucha por la existencia”. En fin, el darwinismo es una buena teoría “incompleta” en el que ciertos “hechos” ejercen de barrera a una libre disposición de sus corolarios. En la conclusión señala los elementos excepcionales del *homo sapiens* que le dotan de un carácter único “para el que no hay explicación científica que abarque su totalidad (cuerpo-mente-espíritu)” (p. 63). En fin, el análisis de la autora al señalar estos límites abre la puerta a otras consideraciones, no se trata de que la filosofía o la teología hagan ciencia, sino de que existen ciertas cuestiones que la ciencia no puede tratar y eso no significa que por ello tengan que negarse. El capítulo concluye con una bibliografía en la que se señalan las obras utilizadas (pp. 65-70).

Por su parte, el capítulo *II. Reflexiones desde la Filosofía en torno a Darwin y el darwinismo* (pp. 71-109) intenta responder a la contextualización filosófica de la teoría de Darwin. En primer lugar, el autor -Manuel Lázaro Pulido, investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto (Portugal)- señala los presupuestos filosóficos inherentes a la teoría científica de Darwin, toda vez que esta teoría ha alimentado un cierto ánimo antifilosófico en análisis posteriores que eran teorizaciones llenas de escepticismo. Ante la ciencia darwiniana sobre el hombre, la filosofía nada tiene que hacer. Pero el autor se pregunta si la teoría de Darwin estaba tan alejada de la filosofía. Presenta pues elementos del contexto externo de la propia teoría, sus presupuestos filosóficos. Después, tomando la división kantiana sobre el conocimiento y la moral, realiza una revisión crítica de los límites objetivos de la ciencia realizada por sujetos humanos a partir del análisis del modelo de ciencia, la búsqueda de la ciencia unificada y la extensión conceptual y semántica del darwinismo a objetos no biológicos como la astronomía, y de forma especial la moral (neodarwinismo y darwinismo social) y sociológico: la sociedad bonsái (III, 3.). En fin los límites expuestos son aquellos que revelan los propios límites teóricos y contextuales del saber científico, y en ello de Darwin y el darwinismo. También aquí aparece una bibliografía (pp. 105-109).

Por último, el último capítulo *III. Recapitulación* supone un ejercicio de sano diálogo entre ambas esferas con ánimo constructivo, en la que se señalan las implicaciones

mutuas a la hora de explicar un fenómeno tan complejo como el del ser humano, por lo que se plantean algunas líneas sobre ese hombre para concluir con una reflexión, lógica en el contexto de la publicación, sobre la novedad franciscana en la reflexión, no tanto del hombre, ya conocidas, como de la naturaleza, en su contexto de no injerencia entre ciencias y la lectura simbólica de la misma. De ahí que toda la obra se inicie con una cita al *Cántico de las Criaturas* (2, 14) de San Francisco de Asís: “Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas...”.

No cabe sino felicitar al Instituto Teológico de Murcia por este gran servicio a la comunidad cristiana, intelectual, en fin a la sociedad, por generar recursos de diálogo fructífero y abierto entre la razón y la fe, la sabiduría y la ciencia, las ciencias (naturales, sociales y humanas) y al teología. Y en especial a los autores por su contribución clara, analizada, crítica, expositiva y abierta a cuestiones, en este quinto Cuaderno de Teología Fundamental.

Dionisio Castillo Caballero

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Manuel de GÓIS, *Tratado da Felicidade. Disputa III do Comentário aos Livros das Éticas de Aristóteles a Nicómaco*, trad. y not. Filipa Medeiros, intro. y est. Mário Santiago de CARVALHO, Lisboa, Sílabo (Sophia 9), 2009, 119 pp.; ISBN: 978-972-618-562-8.

Esta nueva traducción intenta enfatizar la extraordinaria contribución de Manuel Góis en lo que conocemos como Curso Filosófico Conimbracense, no solo porque él fue responsable de casi todos los *Commentarii* (que formaron parte de dicho curso), sino también porque, apoyándose en el pensamiento de Tomás de Aquino, construyó un nuevo modo de presentación de la Ética, destacándose el cambio operado en el estatuto del libre arbitrio (que pasa a entenderse como un poder que el hombre tiene y que no se le puede ser retirado).

La necesidad de esta segunda traducción portuguesa aparece claramente expuesta en las primeras páginas de la “Introducción”, donde su autor recuerda cómo el tema de la felicidad es uno de los más tratados de la Historia de la Filosofía, siendo en el momento presente incluso estudiado de forma más incesante, especialmente en la búsqueda de la respuesta a la pregunta “¿Cómo puedo ser feliz?”. Pero de hecho, como se señala posteriormente, esta obra se pregunta por una cuestión más amplia. Lo que se pretende comprender no se reduce a la pregunta “¿qué me hace feliz?”, sino “¿cuál es la esencia de la felicidad?”. A esta pregunta, más amplia y universal, Manuel de Góis responde con cuatro “Cuestiones”, divididas, cada una, por un conjunto de “Artículos”. La metodología escogida por Góis, nos permite, según Mário de Carvalho, a entrever la estructura interna de la obra. Siendo así, debemos esperar encontrar en cada una de las

cuatro Cuestiones una respuesta a la cuestión colocada, que será coincidente con la tesis defendida por los autores.

A lo largo de toda la “Introdução (Introducción)” (pp. 9-22), Mário Santiago de Carvalho pretende, no sólo abrir camino a una lectura más accesible de la presente obra, sino ampliar, igualmente, los límites de la misma, explorando, brevemente, algunos puntos históricos donde el tema de la felicidad fue objeto de especulación y que servirán de apoyo para la realización del *Tratado*. Este esfuerzo de análisis y de interpretación, que contribuye de forma esencial en la riqueza de la presente traducción, se completa en el “Estudo Complementar (Estudio complementario)” con el que se concluye la obra. En él, Mário Santiago de Carvalho, profesor catedrático en la Universidad de Coimbra y uno de los mayores especialistas actuales del pensamiento Medieval y en especial de los Comentarios Conimbricenses, ofrece una pequeña muestra de su vastísimo bagaje intelectual en este apéndice compuesto por siete puntos esenciales que, debiendo ser leídos a la luz de la obra traducida, nos presenta un esfuerzo muy clarificador donde se encuadra la obra en el ámbito de la ética filosófica.

El “Estudo Complementar (Estudio complementario)” se inicia con “Uma teoria geral da ética (Una teoría general de la ética)” (pp. 65-66), donde pasando por alto la generalidad del título, se trata de señalar algunos puntos esenciales de la *Ética a Nicómaco* (claro está que el autor señala claramente que esta es la obra clave que el lector tiene que tener en cuenta respecto a la obra que se está abordando). Le sigue una “Uma breve história (Una breve historia)” (pp. 66-72), donde se analiza de un modo general la recepción, divulgación y estudio de la Ética de Aristóteles en el Occidente latino. A continuación le siguen los epígrafes “O lugar da ética (El lugar de la ética)” (pp. 73-76) y “Felicidade, Bem e Fim (Felicidad, Bien y Fin)” (pp. 79-89). En las páginas 90 a 102 se tratan los “Actos humanos. Vontade, Intellecto e Paixões (Actos humanos, Voluntad, Intellecto y Pasiones)”, y finalmente, el autor presenta un epígrafe del «Tratado das Virtudes (Tratado de las Virtudes)», seguido del último sub-capítulo, titulado “Concluindo... (Concluyendo...)” (p. 112), donde se esclarece que «(...) as *Disputas sobre os Livros da Ética a Nicomaco*’ do *Curso de Coimbra da Companhia de Jesus* visam reconstruir uma teoria geral da ética, de factura tomasina, na exacta medida em que, sumariamente, sistematizam bastantes passos da *Suma Teológica*» (*ibid.*).

A lo largo de todo el Tratado, Filipa Maderiros presenta concisas e indispensables notas marginales, que permitiendo al lector una mayor comprensión y encuadramiento de la obra, no desvían la atención de la misma. Para completar el trabajo crítico e interpretativo, la traductora desarrolla otras anotaciones más completas y detalladas que el lector encontrará al final de la traducción.

Siendo el *Tratado da Felicidade* una obra escrita con un fin académico, su autor no podía ignorar las preocupaciones pedagógicas de su tiempo que contextualizaban la sistematización del saber. Aunque esta obra sea una producción de reducidas dimensiones, ello no empobrece su valor, muy al contrario, la extensa sabiduría de Manuel de Góis posibilitó la creación de una obra que, como Mario de Carvalho sostiene en la “Introdução (Introducción)”, se mantiene indudablemente actual (cf. pp. 15-16).

En la primera Cuestión, Góis comienza por mostrar que existen grandes divergencias de opinión sobre la felicidad, pero concluye que todas presentan un punto en común: la felicidad es un bien. A partir de aquí se procede al análisis de los tres tipos de bienes que el autor considera que existen, a saber, los bienes exteriores, los bienes del alma, con el fin de verificar con cuál de estas coincide la felicidad. En cuanto a los bienes exteriores (riquezas, autoridad, honor y gloria), que constituyen el objeto de estudio de esta primera Cuestión, el autor concluye que de hecho la felicidad no se reduce a este tipo de bienes.

La Cuestión II, que contiene el mayor número de artículos (un total de cuatro), aborda los bienes corporales que, de un modo general, son tres: la salud, la belleza y la robustez. Góis parte de argumentos de varios pensadores (Platón, Agustín, etc.) para refutarlos al final del artículo IV.

Como analizar la felicidad consiste, según el autor, en una actividad del espíritu (Cuestión III), Góis hace uso de tres artículos, siendo posible entrever que será aquí donde el autor encontrará la respuesta a la cuestión principal de la obra –“Qual a essência da felicidade? (¿Cuál es la esencia de la felicidad?)” –. En el primer artículo se presentan argumentos a favor de esta Cuestión junto con tres objeciones para afirmar que la felicidad es una actividad (del espíritu). En el segundo artículo se revela en qué tipo de actividad podemos clasificar la “felicidad suprema”, que será la actividad más perfecta de todas, es decir: “(...) a contemplação intuitiva da essência divina (...)” (p. 39); y se esclarecen los diversos tipos de felicidad existentes. Según el autor podemos nombrar dos tipos (principales) de felicidad: el sobrenatural y el natural. El sobrenatural puede dividirse, a su vez en dos –la felicidad que trata de esta vida y la que lo hace de la otra–. La felicidad natural, por su parte, contiene también dos ramificaciones: la especulativa y la práctica. En el tercer artículo el autor pretende exponer la definición de la felicidad que había sido ya avanzada por Aristóteles, a partir de las consideraciones de la época.

Finalmente, en la cuarta Cuestión, surge una especie de retorno hasta el inicio de la obra, motivada por la oposición entre estoicos y peripatéticos, en el sentido en que se cuestiona que la felicidad requiere de bienes exteriores.

A pesar de la erudita traducción de Banha de Andrade († 1982), esta nueva traducción viene a completar un problema que existía para conseguir la divulgación del pensamiento de Manuel de Góis, esencialmente porque, como se recuerda en la “Introdução (Introducción)”, el volumen editado por António Alberto Banha de Andrade se encontraba agotado.

Queremos terminar con unas palabras de agradecimiento a la editorial Silabo por la contribución que hacen en la labor divulgativa de un pensador fundamental para la filosofía y por la cualidad que adorna la obra. En este sentido también es necesario poner en valor la elección metodológica que permite que una obra de elevado valor científico sea tratada de forma crítica, con una traducción realizada a partir del texto latino original y de una edición que tiene el privilegio de recibir la contribución del profesor Mário de Carvalho, y ello sin abandonar la vocación divulgativa y por lo tanto de hacerse accesible a un público amplio, gracias a las notas del “Estudo Complementar (Estudio Complementario)”, que aclara los términos y apunta a la profundización para el especialista.

Patricia Daniela Moreira Texeira

Alejandro LLANO, *Olor a yerba seca. Memorias*, Madrid, Ediciones Encuentro (Ensayos n. 355), 2008. 527 pp., 15 x 23 cm. ISBN: 978-84-7490-939-5.

En este libro de memorias, el profesor Alejandro Llano narra sus recuerdos personales desde la perspectiva de toda una vida ligada al mundo universitario. En el prólogo del libro el autor retoma unas palabras que Ludwig Wittgenstein dirigió a su discípula Elisabeth Anscombe pocos días antes de morir: «Beth, he buscado la verdad». Y a renglón seguido, el autor nos desvela el propósito de estas páginas: “Lo que sobre todo quisiera mostrar [...] es mi torpe intento de unir existencialmente la indagación de las verdades filosóficas y la búsqueda de quien es Camino, Verdad y Vida. Los antiguos cristianos llamaban filosofía a la vida cristiana. Yo no confundo la una con la otra, pero estoy convencido como ellos de que el cristianismo es la verdadera *philosophia*” (p. 14).

El libro se divide en breves capítulos en donde se repasan –a la luz de la edad madura– los recuerdos de la infancia en una familia numerosa, sus lecturas y primeros estudios que fueron cuajando paulatinamente en su vocación humanística. Se narran también con tonos vivos los comienzos de sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, donde las enseñanzas de su maestro D. Antonio Millán-Puelles dejaron en él un sello indeleble. Se relatan después sus años de Valencia donde culminó los estudios de Filosofía y comenzó su labor docente e investigadora en los agitados años de la transición política. Las estancias de estudio en Alemania terminaron de forjar su personalidad universitaria, especialmente de la mano del profesor Fernando Inciarte que le marcó decisivamente durante toda su trayectoria intelectual. El relato de las oposiciones a titular y a cátedra refleja bien el ambiente de la vida académica de esos años. Y finalmente, su estancia en la Universidad de Navarra, donde fue Rector en unos años difíciles de la vida social y política.

Al hilo de las anécdotas y sucesos que se desgranar a lo largo de estas páginas se perfila una personalidad de un intelectual poco avenido a las modas culturales y a la corrección política. En ocasiones se alza clara y penetrante la crítica a las ideologías del momento (ya sea la franquista, la post-franquista o la actual). Y sobre todo se dibuja la figura del pensador que busca la verdad, con una sólida formación filosófica arraigada en la tradición aristotélica en diálogo permanente con la modernidad (principalmente con Kant, como lo demuestra su primera gran obra *Fenómeno y trascendencia en Kant*), junto a una incesante llamada a la toma de conciencia social y política del ciudadano (tal como se propone abiertamente en *Humanismo cívico*). Y todo ello desde un irrenunciable y siempre presente compromiso cristiano.

Al terminar la lectura de este conjunto de recuerdos se pregunta el autor por la idea que anuda todas estas experiencias; y él mismo se responde con estas palabras: “Si hubiera de elegir un concepto que caracterizara la variedad y variación de actividades que han ocupado mi trabajo profesional hasta ahora, no dudaría en calificarme ante todo como un universitario. He vivido con apasionamiento en la universidad y para la universidad” (p. 511). En efecto, más allá de las determinadas opciones filosóficas, sociales, políticas o religiosas este libro de memorias constituye un ejemplo de universitario comprometido con su tiempo, consciente de que el mejor servicio que la Universidad puede prestar a la sociedad es impregnar de un verdadero humanismo todo saber. En ese

contexto, las últimas páginas reflejan bien sus inquietudes acerca del momento presente de la vida universitaria que languidece bajo una estructura burocratizada, más atenta al aprendizaje de habilidades meramente técnicas que a la búsqueda de la verdad.

Los interrogantes que plantea al final del libro no dejan indiferente al lector responsable: “¿Qué fue del amor desinteresado a la verdad? ¿Qué se hizo de la investigación pausada y rigurosa, que no busca un impacto inmediato y cuantificable sino la calidad intrínseca de lo que se descubre? ¿Cuáles serían los sentimientos que, por ejemplo, suscitaría hoy la lectura de un libro como *Idea de la Universidad* de Newman en un profesor o en un estudiante? ¿Cuántos están dispuestos a servir a la universidad sin servirse de ella? Y, en definitiva, ¿quién conoce y aprecia los principios y valores propios de la institución universitaria?” (p. 513).

Escrito con un estilo ágil y ameno, este libro es un buen testimonio de primera mano del ambiente universitario y de una sociedad agitada política y socialmente, así como una llamada a la responsabilidad del intelectual en la coyuntura actual. Dirigida a un público muy amplio, resulta especialmente aconsejable a estudiantes y profesores universitarios.

José Ángel García Cuadrado

Ramón LLULL, *Libro de los Correlativos. Liber Correlativorum Innatorum*, trad., intro. y not. de José G. HIGUERA RUBIO, pref. Esteve JAULENT, (Clásicos de la Cultura), Madrid, Trotta, 2008, 93 pp. 15 x 23 cm. ISBN: 978-84-8164-970-3.

El libro que presentamos constituye una nueva e interesante llamada al estudio del pensamiento de Lulio que, en virtud de su vasta producción intelectual, ha despertado un interés cada vez más creciente y consolidado, no sólo en medievalistas, sino también en otros estudiosos.

En este sentido, la contribución del Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, a quien pertenece J. G. Higuera Rubio, especialista en el pensamiento luliano y responsable de la traducción, introducción y notas de la obra que presentamos, representa un claro ejemplo del mencionado creciente interés en torno al pensador mallorquín y una apuesta en la divulgación de su pensamiento, en especial en la traducción de sus obras, tarea en el que este Instituto está empeñado. En esta ocasión Higuera a contado con la colaboración de otro especialista del pensamiento de Lulio –Esteve Jaulent–, fundador del Instituto y autor del prefacio de la obra (pp. 9-15), de hecho se trata de un abordaje muy accesible y, a la par, detallado, en el que destaca un breve resumen de los principales puntos en el que se asienta la teoría correlativa de Lulio.

La introducción se divide en cuatro momentos centrales, permitiendo un abordaje sistemático e estructurado de la obra. La necesidad, más o menos implícita, de Higuera Rubio por comenzar por una breve biografía de Lulio indica la inseparabilidad entre su pensamiento y su recorrido espiritual, lo que podríamos describir del siguiente modo: Ramón Lulio (Raimundo Llull) pretendería a través de su Arte, según se expone en la

introducción, explicar todo lo real por la unión del conocimiento. Por su filosofía, y especialmente mediante la explicación del misterio Trinitario que se obtiene de ella, Lulio ambicionaba convertir a los infieles al único Dios –el Dios cristiano–. La difícil tarea de sistematización de lo real emprendida por Lulio sirve para sustentar la tesis (defendida por él mismo) de que “(...) toda realidad, (...), se constituye por una mezcla de unos Principios Reales, Universalísimos y Activos” (p. 9).

Higuera se empeña en un esfuerzo didáctico, sin el cual no sería posible a un público no especializado alcanzar la total comprensión de la teoría de los correlativos, recordando, en la introducción, que el fin del pensamiento luliano sería la creación de una técnica capaz de encontrar los primeros principios y unir los saberes. A esta técnica, en su forma más completa, es a lo que llamó *Ars Magna*.

Tras exponer las consideraciones sobre el Arte luliano, la introducción continúa, en el punto tercero (pp. 34-41), con un examen más atento de la temática tratada efectivamente en esta obra, a saber, los correlativos. Según la interpretación de Higuera el lenguaje de los correlativos es aquello que permite al mallorquín explicar lo que en Aristóteles sería el paso de la potencia al acto.

En el punto cuarto, el autor nos señala dos posibles temas medievales que habrían contribuido de algún modo (aunque no se puedan identificar como causas) en la aparición del lenguaje correlativo de Lulio, a saber, (1) la utilización de los términos denotativos en la interpretación de las relaciones entre los atributos del Ser y los entes, y que según la interpretación que Higuera nos ofrece al final del punto 4.1., podrían ser vistas (entiéndase, que nos referimos a las relaciones entre los atributos divinos) como una vía de explicación de los correlativos lulianos; y (2) el debate de “Salisbury” con la escuela de “Chartres” en torno al significado denotativo de las formas primeras.

Finalmente el autor presenta algunas consideraciones sobre la traducción en las que aparece el compromiso de Higuera, a la postre también traductor de la obra, a respetar la terminología, típica de las proposiciones argumentativas de la época. Esta preocupación terminológica, en cierto modo, es central en el propio Lulio ya que este, insatisfecho con la insuficiencia de las lenguas de su época, siente la necesidad de “construir” nuevos términos para que estos correspondan de forma inequívoca con aquello que quería denotar al utilizarlos.

Termina la introducción con una concisa, pero no por ello menos notable, bibliografía (pp. 58-62) donde aparece una selección de los respectivos repertorios bibliográficos, los glosarios, las ediciones lulianas traducidas, obras del “comentador” Thomas Myésier, estudios sobre Lulio y otros textos de filósofos medievales y antiguos e algunos artículos/obras de estudios medievales.

El *Libro de los Correlativos* se divide en once partes o *distinciones* e incluye también una breve introducción donde el autor presenta los nueve principios absolutos (Bondad, Grandeza, Duración o Eternidad, Poder, Intelecto o Sabiduría, Voluntad y Virtud) y sus definiciones.

En la *primera distinción* Lulio expone la naturaleza de los principios, comprobándose que esta es primitiva, verdadera y necesaria.

En la *segunda distinción* se presentan los correlativos a partir de cada uno de los principios expuestos. Tomando como ejemplo la Bondad, esta sólo puede ser causa o razón de la Bondad a partir de los tres correlativos, y lo mismo sucede para la Grandeza, la Duración o cualquier otro de los nueve principios. Así, en cualquier acción de uno de los nueve principios. De esta forma, en cualquier acción de uno de los nueve principios está presente un principio activo (*-tivo(s)*), una acción (*-ar(es)*), y la posibilidad del acto (*-ble(s)*), quedando así también clarificada la estructura correlativa de los actos de los entes.

La *tercera distinción* revela que el universo corporal está compuesto por los nueve principios y que está constituido por tres partes principales. Una superior (o cielo), una parte media/intermedia (los cuatro elementos) y una inferior (los cuerpos compuestos por elementos como por ejemplo las piedras o las flores). Y se comprueba que aquello que se pretende investigar aquí – la forma primera (o primeros principios)– de hecho existen.

En la *cuarta distinción* se demuestra la divina trinidad, esto es, cómo podemos conocer las tres personas divinas y sus propiedades, a partir de los correlativos.

Lulio continúa dando a conocer, tal como señala Higuera en la introducción, “la dinámica de las razones necesarias en la naturaleza creada” (p. 25): en la quinta demostración los ángeles, en la sexta el cielo, después los hombres (7), la potencia imaginativa (8), la sensitiva (9), la vegetativa (10) y en la última distinción, por lo tanto, en la undécima, la potencia elementativa.

Al final del libro disponemos de un apéndice compuesto por tres figuras demostrativas del *Ars luliana* y una tabla que deberá permitir una mejor comprensión de las anteriores figuras.

El Libro de los Correlativos es una obra de gran envergadura intelectual y el esfuerzo de traducción y edición de la obra por parte de la editorial Trotta es, sin duda, un hecho a resaltar, aún así, es de lamentar que no sea esta una edición bilingüe, ya que hubiera sido sustancialmente más interesante y hubiera proporcionado una información apreciada para los especialistas del pensamiento luliano y útil para aquellos pretenden iniciarse en su estudio.

Patricia Daniela Moreira Teixeira

Enrique R. MOROS, *La vida humana como trascendencia: metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, Pamplona, Eunsa, 2008, 413 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-313-2592-3.

Llega a nosotros una obra filosófica, cuyo trabajo exploratorio a través de la naturaleza humana, nos permite observar la totalidad del ser desde una perspectiva antropológica. El libro “La vida humana como trascendencia” de Enrique R. Moros, es un mapa del hombre, trazado en coordenadas metafísicas: verdad y libertad, fruto de una labor de confrontación con diferentes perspectivas filosóficas que, en la metáfora con la que nos conduce el autor, son aquellos mapas trazados por antiguos exploradores que, de alguna

manera, dejaron indicado el norte adecuado para continuar esa labor. Otros mapas, sin embargo, no plasmaron la totalidad de la realidad, tal vez porque se contentaron en reducir sus objetivos, destacando solo aquellas características que veían a través de su pobre metodología. Es así que podemos decir, que el libro comentado es la realización de una obra de exploración con la brújula adecuada: la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II.

“La vida humana como trascendencia” presenta una estructura que penetra en la naturaleza del hombre y destaca su distinción sobre los demás seres existentes, precisamente en el mismo ámbito natural: la razón y, a partir de ella, descubre la alteridad que le rodea, su ser y el de los otros que debe ser otorgado por un Otro, que alimenta su deseo de saber y conocer, y le atrae a sí. Finalmente el descubrimiento de su razón y su deseo de saber le lleva a preguntarse por el sentido total de su vida. Estos tres movimientos se identifican con los tres capítulos del libro: el primero llamado “El Corazón del Hombre”, que es el terreno explorado; luego “El Deseo de Saber”, que es el ansia de alcanzar la verdad; y por último “¿Quién soy yo?”, la pregunta que revela el sentido de la vida.

Pero esta penetración en la naturaleza del hombre es realizada, por nuestro autor, en correspondencia a un soporte epistemológico, marcado por el deseo de seguir las pautas de la *Fides et Ratio*, para la filosofía: “establecer y mantener el realismo epistemológico”, única metodología que posibilita abarcar la totalidad del ser humano y explorar su corazón; “alcanzar un rango genuinamente metafísico”, condición de posibilidad de una aproximación realista al mundo y de evitar la caída en un monismo materialista que obstruya la alteridad y aniquile la verdad; y “redescubrir la dimensión sapiencial de esta disciplina”, una dimensión sapiencial que concluye en la contemplación de la Verdad, aquella contemplación a la que está llamada la naturaleza humana y que, sin embargo, aunque es natural, no puede alcanzar por sus propias fuerzas, sino solamente con la ayuda de la Verdad, que es Dios, Ser Personal que otorga la gracia. Por eso, como indica el autor, la última pregunta siempre será teológica. La satisfacción de las ansias humanas naturales solo tiene una respuesta sobrenatural.

En el capítulo final encontramos la clave de la unidad de la Verdad desde la perspectiva de la antropología: la fe y la razón no se encuentran en contraposición. La naturaleza humana puede alcanzar la verdad pero no puede llegar a poseerla totalmente, a menos que la Verdad conceda su ayuda. Y aún así, esto no es para el hombre la capacidad de abarcar lo infinito por su finitud, es más bien contemplar la grandeza de la Infinitud, de la Belleza, y del Bien, contenidos en la Verdad. Tampoco significa una reducción de la humanidad y su razón, es una ampliación del horizonte de la misma, para que alcance su plenitud.

La exploración llega a su fin. Se ha trazado el mapa antropológico realista con la guía de la Encíclica, y hemos descubierto el panorama que solo se puede observar desde lo alto del vuelo. Ya podemos decir, con la misma frase con la que se inicia esta obra, que: “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”, reflexión del Prólogo de la *Fides et Ratio* que impulsa a la apasionante lectura de la misma y del libro del profesor Enrique Moros.

Martín Montoya Camacho

Pedro ORTEGA, *La educación para la convivencia en una sociedad plural*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas – Universidad de Murcia (Cuadernos de Teología Fundamental, n. 6), 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

Ha salido a la luz el sexto número de la colección “Cuadernos de Teología Fundamental”, del Instituto Teológico Franciscano de Murcia, centro agregado de teología fundamental de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma. Siguiendo la línea editorial de la colección se trata en libertad y con profundidad temas que afectan al ser humano que constituye el Pueblo de Dios. En este caso desde la cultura y más concretamente la educación como instrumento de convivencia en la cultura plural (7-8) que caracteriza el mundo actual. Nueve apartados tras la “Introducción” se dedican a ese fin. Los tres primeros reparan en el contexto de las sociedades occidentales que el autor caracteriza como plurales: el escenario de la inmigración; la integración, ¿en qué sociedad?; cultura e identidad cultural. Los cinco siguientes –La orientación “culturalista en la educación intercultural; educar en y desde la experiencia; otra educación; narración y experiencia en la educación intercultural; y propuestas educativas– profundizan en aspectos más específicamente educativos y se clausura el texto con una consideraciones finales y las “Referencias bibliográficas” (69-78). El carácter educativo del texto no puede extrañar, pues su autor es Catedrático de Teoría e Historia de la Educación en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia; y que en esta búsqueda a las respuestas educativas no falten pensamientos filosófico-sociológicos tampoco extraña cuando se conoce su propia bibliografía no exenta de estudios sobre el contexto social de la educación y la reflexión de conceptos de la moral y las emociones en algunos filósofos como Adorno o Levinas por citar algunos. El tema elegido tampoco es novedad, publicó un trabajo junto a otros autores (J. A. Jordán y R. Mínguez) titulado “Educación intercultural y sociedad plural” en la Revista *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria* [14 (2002) 93-119]. En él ya aparecían ciertos aspectos tratados en este escrito lógicamente actualizados con el paso del tiempo pero no de una forma revolucionaria. Los temas son tratados desde el enfoque de la interculturalidad como lugar de aproximación, laboratorio humano de aprendizaje desde un análisis sociológico con base a una antropología de la alteridad (por otra parte y como hemos dicho conocida por él). Una antropología que no aparece del todo tratada.

En fin nos encontramos con un buen libro, crítico con ciertas posiciones decimonónicas respecto a la interculturalidad, con modernos planteamientos desde la interculturalidad... útil, si la interculturalidad fuera un modelo hermenéutico plausible para explicar las sociedades contemporáneas del siglo XXI, lo que es más comprometido. Eso supondría dar un “giro copernicano” respecto al tema de la cultura que es difícil asumir, y que está por hacer.

Así en “1. El escenario de la inmigración”, ya se nos ubica en una situación que no por ser *de facto* deja de ser dicotómica, el autor lo ve así cuando afirma que “En nuestro escenario social coexisten dos realidades enfrentadas: por un lado, es una máquina infernal que devora a los hombres y a las culturas en un proceso homogeneizador imparable. Por otro, ha elaborado la utopía de una sociedad de iguales, de seres humanos libres y diferentes” (8). Pero ¿cómo podía ser de otra manera si para hablar de la sociedad plural

se empieza hablando de inmigración? En algunos casos no es difícil ver más similitudes entre personas de lo que se define “otras culturas” pero de la misma generación, que entre los “de la misma cultura”, pero de otra generación. Este análisis conforma todo el discurso, en el que se propone un nuevo modelo de educación intercultural muy interesante para finales del siglo XX o para los que piensan en el siglo XXI, ahora bien ¿para los hombres del siglo XXI?

Ciertamente el autor aborda como contexto intelectual el abordaje sociológico del problema espinoso de la identidad. Su aproximación tiene la ventaja de no caer en la complacencia y en la simpleza excesivamente maniquea, pero quizás aún se deba a las perspectivas propias del siglo XX. Esto no es criticable en el sentido de que estos parámetros son los propios de la óptica predominante desde un sentido que siendo “clásico” en su trasfondo se quiere proponer como henchido de contemporaneidad. Pero quizás se trata de la contemporaneidad del análisis intelectual que siempre va tras la realidad y adolece, por lo tanto, de la audacia de la proposición de nuevos paradigmas hermenéuticos respecto de la complejidad de la sociedad del siglo XXI y sus entresijos culturales. Este, sin duda es un debate filosófico, antropológico y sociológico complejo que en cierto sentido es lógico que desde la pedagogía no se pueda abordar (aunque el autor tenga solvencia de sobra para hacerlo), en el sentido en el que las propuestas educativas han de construirse desde los paradigmas contrastados. Aunque también podría decirse, desde las propias propuestas educativas vertidas en el libro, que si existe un campo de información sobre la realidad –o una parte muy significativa de la misma– en el que poder aventurar y proponer es en la experiencia educativa. Ahora bien, todo lo que he dicho sólo es reflejo de lo que sugiere esta preciosa obra, que merece la reflexión, que está bien documentada y que creo que es imprescindible en la órbita de lo que más se escucha en cualquier círculo de catedráticos de antropología y sociología, y por lo tanto lo que un excelente profesional e intelectual de la Teoría de la educación ha de mencionar.

Felicitar de nuevo al Instituto Teológico de Murcia por esta colección, al autor por sus reflexiones y por permitirme pensar a partir de él en esta breve reseña, señal inequívoca de que es imprescindible su lectura para quien guste de pensar la sociedad actual y pensar en cómo educar a una sociedad tan compleja como la nuestra.

Manuel Lázaro Pulido

Antonio PINTOR-RAMOS (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 321), 2009, 550 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-7299-843-8.

Presentamos una obra colectiva que con ocasión de una efeméride, como son los 25 años de la muerte de Xavier Zubiri, ha sido concebida como la suma de muchos en la revitalización de un pensamiento concebido de forma universal. La *Presentación* (pp. 7-12) a este voluminoso libro, realizada por el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Antonio Pintor-Ramos –auténtico especialista en el pensamiento del filósofo español–, nos pone en antecedentes de la etiología, objetivos y concepción

de esta empresa. El esfuerzo conjunto de varios elementos de la universidad pontificia salmantina (la facultad de filosofía, la revista *Cuadernos salmantinos de Filosofía* y el Instituto de Pensamiento Iberoamericano) y la “Fundación X. Zubiri” de Madrid están detrás del volumen que ahora presentamos, cuya base descansa en la realización del IV Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano, “Un filósofo Iberoamericano: Zubiri desde el siglo XXI, Salamanca, 16-18 octubre 2008”. Este esfuerzo compartido también se deja ver en la autoría en la que intervienen 22 personas, intelectuales, que reflexionan sobre distintos aspectos de Xavier Zubiri, su filosofía y el alcance de la misma. Más allá del juicio que nos merezca la filosofía de X. Zubiri nadie pone en duda el valor que ha tenido en la revitalización de la metafísica en España, postulándose con justicia como un valor intelectual que he mantenido una gran raigambre en el área de influencia ibérica. Se trata, sin duda, de un autor que enraizándose en la tradición filosófica occidental, aborda con lucidez y valentía el tema de la realidad desde la plena conciencia de la actitud antimetafísica de su tiempo, y ello hace que no rehúse hacer frente a los hechos desde otra forma no reductible a la aproximación dependiente de la mirada científica, investigando y ahondando el intento husserliano de afrontar los hechos filosóficamente. En un siglo XXI, filosóficamente escindido entre postmetafísicos y buscadores del fundamento metafísico de la realidad, el filósofo donostiarra ha de ser oído, pues aún pasados 25 años de su muerte, su obra sigue vigente y está aún por descubrir y redimensionar. En este sentido el coordinador de la obra nos recuerda la especificidad del caso de Zubiri que es un ejemplo de lo que acabamos de señalar: “El caso de Zubiri es un tanto peculiar; en el momento de su muerte sus publicaciones, muy densas, eran escasas; en el momento actual, sin merma apreciable de la densidad, comprenden 21 volúmenes, todos ellos en el catálogo de una editorial comercial que no ha descatalogado ninguno y, en cambio, sí ha necesitado varias ediciones o reimpresiones de muchos de ellos, algo que es fácil comprobar que no pasa con casi ninguno de los coetáneos de Zubiri y ciertamente no es la regla en la literatura filosófica en lengua española”, pero esto como reconoce A. Pintor-Ramos no supone que aún se tenga un conocimiento suficiente de su filosofía. El presente volumen queda ya de por sí justificado.

El primer estudio, amplio (pp. 15-101), escrito conjuntamente por Joan Albert Vicens (U. Ramon Llull) y Jordi Corominas, tiene como título *Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra*, un recorrido por el despertar y el desarrollo de su vocación intelectual, un camino marcado por el desvelamiento de su auténtica vocación nacida del interior, arropada por sus maestros próximos, como Ortega y Gasset, y la lectura de autores fundamentales como Bergson, y la cercanía a la profundidad de Husserl y la radicalidad de Heidegger, que desemboca en un proyecto de vida intelectual marcado por “la existencia teórica” del maestro universitario, un proyecto filosófico y pedagógico marcado por la problematización, la sensibilización y el deslumbramiento. Tras la formación y el encuentro con el proyecto personal, los autores del estudio señalan un tercer momento o proyecto de vida intelectual que denominan “retracción” y que va desde los inicios de la guerra civil española hasta 1942, marcada por un cierto desengaño que lo resitúa, y el encuentro con la misión socrática del quehacer filosófico, tal y como señalara en la introducción de *Inteligencia sentiente*: “Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón

y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda (IRE 15)” (p. 69). Jordi Corominas y Joan Albert Vicens muestran, conscientemente o no, en este recorrido histórico cómo Zubiri no puede sustraerse al gran reto metafísico que suponen los hechos de sinsentido acaecidos a mediados del siglo XX, y que han obligado a los grandes intelectuales a reformular las bases del estudio sobre la profundidad de la realidad. Termina el recorrido intelectual y vital de Zubiri con una última etapa centrada en la década de los 70, una época de profundización y penetración de las consecuencias filosóficas que tambalean la metafísica española a partir de su obra *Inteligencia sentiente*. Termina el trabajo con una reflexión sobre el magisterio del filósofo español desde la coordenada ya apuntada de revitalización del impulso socrático, un recorrido que va de lo íntimo al exterior.

Este amplio estudio es un marco ideal en la que poder ya realizar las siguientes lecturas, análisis e interpretaciones sobre la figura, pensamiento y repercusión de Zubiri (“Zubiri en el siglo XX”, en palabras de D. Gracia), y ponerlas sobre la mesa a principios (no llevamos ni una década) de este siglo XXI como pensamiento a proyectar. Señalamos a continuación los estudios: autores, títulos y páginas, y en ocasiones algunas referencias.

El profesor extremeño (I. T. de Badajoz e ISCR “Sta. M^a de Guadalupe” de Mérida-Badajoz) Fermín Muñoz Atalaya escribe *Realidad y verdad: base metafísica y base noológica del inconformismo epistemológico de un investigador* (pp. 103-109) para mostrar que en Zubiri la investigación es lugar de despliegue de una inteligencia sentiente. Si investigar es lugar propicio de conocimiento y paso previo para la búsqueda de la verdad, el profesor de la Universidad Complutense de Madrid y director de la Fundación “Xavier Zubiri” nos muestra en *Zubiri en los retos actuales de la antropología* (pp. 111-158) un pensamiento sobre el hombre lleno de posibilidades en los tiempos de negación del estatuto humano fundante en el hombre, una conceptualización que viene determinada en el contexto de descubrimiento que realiza Zubiri, en el sentido en el que su trayectoria intelectual-vital nos muestra que es preciso la reformulación continua a partir de los acontecimientos y el contexto en el que el hombre piensa, o como expresa el autor ello nos lleva —y sirve de corolario de todo lo que supone esta obra— “que el pensamiento de Zubiri en general, y su Antropología en particular, son sistemas abiertos, y que no vale su mera repetición; es necesaria su recreación” (p. 158). Profundizando en lo que el hombre es, todo él, le siguen al estudio anterior los de Valentina Buló Vargas de la U. Austral de Chile quien presenta *La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y la fenomenología* (pp. 159-168); el estudio *Muerte y metafísica en Xavier Zubiri*, del profesor de la UPSA Francisco Javier Herrero Hernández quien realiza una aproximación fenomenológica al objeto de la metafísica desde la frontera vital del hombre; y el estupendo trabajo (desde el esquema zubiriano) del profesor del Instituto Superior de Filosofía “San Juan Bosco”, Jesús Saéz Cruz titulado *Estatuto noológico de la causalidad intramundana* (pp. 193-217).

Con *Facticidad, intelección, noergia* (pp. 219-235), Jesús Conill (U. de Valencia) pretende desde su mirada hermenéutica y según sus propias palabras “situar el pensamiento de Zubiri en la línea de quienes han cultivado una filosofía de la facticidad frente

al idealismo y al positivismo, que han sido las dos grandes líneas de fuerza del siglo XIX y están en el trasfondo del siglo XX a través de diversas manifestaciones” (p. 219). Una serie de trabajos se suceden sobre el estatuto de la realidad y su aprehensión, la ciencia... *La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano* (pp. 237-250) del profesor Juan Antonio Nicolás de la U. de Granada; *La congeneridad entre inteligencia y realidad: los significados de esta tesis zubiriana* (pp. 251-259) por Joathas Soares Bello (CAPES – Brasil); *Impresión de realidad y comprensión de sentido* (pp. 261-280), donde el profesor de la U. Complutense, Ramón Rodríguez contrapone la filosofía zubiriana con la posición fenomenológica de Husserl y la propia de Heidegger, ayudándonos a comprender mejor la evolución hacia el salto metafísico del filósofo español; *Intelección, sentimiento, valor* (pp. 281-292) escrita por el profesor del C. T. Compostelano Carloa A. Pose; *La crítica zubiriana al sensualismo moderno* (pp. 295-313) a cargo de Carolina Rodríguez de la U. de La Salle de Bogotá; y *La concepción del conocimiento científico en Naturaleza, historia, Dios: la interpretación ontológica del principio de indeterminación de Heisenberg* (pp. 315-321), Mario Losada Labraña.

La profesora de la UPSA, Ana M^a Andaluz Romanillos, realiza, ya mirando desde otra perspectiva, un amplio estudio de tipo más histórico, no en el sentido de la historia de la filosofía, sino de comprensión histórica de la metafísica zubiriana. Interesante estudio, *Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica* (pp. 323-369), en el que se muestran las fuentes declaradas de Zubiri y la conciencia de las deudas y en ellas del intento de superación en el sentido de relectura de la tradición metafísica desde el ambiente epistemológico y cientificista de su época (y de la nuestra). Frente a esa visión apegada al hecho en sí y la mirada omnicompresiva y en cierto modo exclusiva y reduccionista de la ciencia, Germán Marquinez Argote de la U. Santo Tomás de Bogotá nos presenta otra forma de interpelarse por los hechos, en una extensión semántica de los mismos, así se describe en *¿Existe una razón poética de lo real?* (pp. 371-377). El siguiente estudio *O estruturalismo dinâmico de Xavier Zubiri e o problema da consciência* (pp. 379-393) del profesor brasileño Everaldo Cescon (U. de Caixas do Sul) profundiza críticamente en la conciencia como principio de emergencia en la constitución de la vida humana, arduo problema y quizás de lo no más felices en su propuesta (posiblemente por estar muy dependiente de modelos antropológicos de carácter científico) del filósofo español, según nuestro criterio. En este desvelamiento de las diversas temáticas zubirianas que entroncan con los problemas universales del ser humano y pisan los pies en el suelo del tiempo histórico, el tema de la relación filosofía-teológica, se presenta como uno de los clásicos problemas que constituyen la filosofía occidental, en la construcción de su formulación en Occidente y en la vertebración de la filosofía moderna, un problema aún no resuelto (quizás porque siempre se mira retrospectivamente desde la ideología) y al que Zubiri no se sustrajo tal como muestra el especialista, profesor de la U. de Santiago de Compostela, Andrés Torres Queiruga en *Xavier Zubiri y la relación Filosofía-Teología* (pp. 395-408). Temática donde en el fondo late la relación del hombre y Dios, una preocupación que no sólo ocupó a X. Zubiri, obviamente, y que estudia en relación a otra gran intelectual de nuestro tiempo M^a Aránzazu Serantes en *Dios y el horizonte de lo humano* (pp. 409-417), también de la U. gallega. El último de los trabajos más específicos es el de Antonio González Fernández de la Fundación “Xavier Zubiri” de Madrid,

quien nos muestra en *La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica* (pp. 419-425), prolongación que camina en diversos senderos del de la propia filosofía del español, mostrando su potencialidad intelectual y su capacidad generadora de pensamiento.

Si la obra iniciaba el recorrido de Zubiri en sus características mostradas diacrónicamente, el estudio termina (aparte del interesante Apéndice en el que se presenta el escrito de juventud de X. Zubiri –“Madrid, curso 1919-1920”– *La filosofía del pragmatismo*, pp. 499-548) con una mirada sincrónica, sistemática a la filosofía de Zubiri por quien es uno de sus más válidos y valeroso activos y estandartes, el profesor Antonio Pintor-Ramos. El amplio estudio (pp. 427-495) nos presenta en profundidad la filosofía de Zubiri, pues hablar de *La concepción zubiriana de la filosofía* es hablar de su propuesta. Y eso está muy bien hecho en este estudio, compartirla ya pertenece al terreno de la opinión y de la decisión y convicción personal desde una apuesta racional. Finaliza el libro con un *Índice General* (pp. 459-450) en el que aparece el título de cada estudio y su autor.

Iniciamos esta reseña señalando, siguiendo las palabras del coordinador de la presente obra, que existe una demanda de conocimiento del pensamiento de Zubiri a pesar de la vigencia del mismo tal como trasluce la actividad editorial en torno a sus obras. El gran problema de la filosofía de Zubiri, más allá de lo que diga, algo que nos tememos es muy ignoto por muchos, reside precisamente en ello: en su desconocimiento por efecto de una difusión escasa en buena parte de las instituciones que se dedican a la enseñanza de la filosofía. Es verdad que el hombre actual está muy alejado de una racionalidad pensada y clarificadora de su vida, y que como señalan J. A. Vicens y J. Corominas en su estudio, “Si como piensa Zubiri es verdad que «la ceguera del hombre de la caverna es más radical aún hoy en día» resulta explicable la incompreensión de la que ha sido objeto su filosofía y su persona” (p. 101), pero no es menos cierto que “la penumbra española” (p. 101) no puede ser sólo justificadora de la situación de un pensamiento no comprendido y/o conocido como debiera. A ello contribuye no poco la forma de escribir del filósofo español (y sus presentes y “cargantes” neologismos), no tanto por el hecho en sí en sus aspectos formales y de contenido, como por el tipo de lector actual, incluso de filosofía, muy alejado (penosamente) de estas profundidades. Pero como la penetración, el ejercicio de la razón, búsqueda del desvelamiento de la realidad es algo que ha de ser irrenunciable, se tendrá que realizar una fuerte apuesta por mejorar la difusión, digamos aumentar las vocaciones no arraigadas a la lectura de Zubiri, pues X. Zubiri es muy leído y conocido... entre los zubirianos. El lector de Zubiri es una persona ávida de su conocimiento, de pensar con él, un hombre fiel a su pensamiento, lo que justifica la validez de sus escritos, pero esto no tiene reflejo en la extensión a la comunidad filosófica, sobre todo fuera del ámbito hispano, la mayor de las veces a causa de factores exógenos. Este es un reto al que obras de este tipo en el siglo XXI han de atender: ser capaces de traspasar del círculo de entendidos y entusiastas de Zubiri, salir hacia fuera, y para ello es preciso dar a conocer su pensamiento, clarificándolo, actualizándolo, haciéndolo atractivo sin renunciar a su intrínsecas virtudes y especificidades, de modo que se creen instrumentos eficaces de difusión. No es fácil, obras de este tipo lo pretenden en cierta

manera, ¿lo consiguen? Eso es algo que ha de juzgar el lector al que le recomendamos encarecidamente esta lectura.

No podemos sino felicitar al Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca por esta obra y a su coordinador (aunque sería bueno que en una revisión del texto se depuren las numerosas erratas, sobre todo, en los nombres y títulos), porque sea como fuere, y como se indicaba en la publicidad del Congreso que el Instituto de Pensamiento Americano organizó y que constituye la base de esta volumen: “Un buen conocimiento de nuestra historia común o compartida nos puede ayudar a organizar con mayor garantía de éxito la colaboración de los pueblos de América y de la península Ibérica. Y a lo mejor de ese pasado pertenecen nuestros poetas, novelistas, científicos, teólogos y filósofos. Uno de ellos, que nos ha dejado una rica herencia de reflexión y análisis filosóficos, es Xavier Zubiri. Con motivo del 25º aniversario de su muerte queremos dedicar el IV Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano a juzgar su obra y proyectarla hacia el futuro” y el libro que hemos presentado es la primera realización de ese impulso.

Consejo de Redacción

José Antônio de C. R. de SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia; Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham O. Min.*, Porto Alegre - Porto, EST Edições – Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2010, , 360 pp., 16 x 23 cm. ISBN: 978-85-7517-143-1 (EST Edições) – 978-972-8932-47-3.

El tema de la política en la Edad Media cada día cobra un mayor protagonismo y los estudios se multiplican en calidad y cantidad. No siendo fácil decir cosas nuevas, sin embargo resulta muy motivador poder leer obras que redimensionan las circunstancias básicas del nacimiento y formación de la época moderna. El libro que presentamos presenta de fondo una de las posiciones más interesantes en el pensamiento político, y por lo tanto, la reflexión sobre el poder en el siglo XIV, que no es otra que la reacción que Álvaro Pelagio (Álvaro Pais) realiza frente a Marsilio de Padua (Marsílio de Pádua) y Guillermo de Ockham (Guilherme de Ockham). Para ello el autor va a ir exponiendo en relación las diferentes posiciones sobre el poder en los protagonistas más señalados de esta época tardía de la Edad Media.

El autor de la obra no se aventura a realizar un estudio comparativo de forma fortuita. Se trata de alguien que ha traducido al portugués toda la obra de Marsilio de Padua, una parte amplia de la obra de Ockham y otros escritos menores de Álvaro Pais de quien es gran conocedor también. Este conocimiento se deja ver en la obra como señala Luis Alberto de Boni en la “Apresentação” (Presentación) de la obra y la intención de la exposición en relación con los autores juzga el autor de la presentación hace de la obra “um livro sem similar no mercado mundial” (8). Por su parte, el autor en la “Introdução” (9-10) señala claramente el problema de fondo que es la quiebra de las relaciones de poder ejercidas en la Edad Media de forma ya tensa entre el Papado y el Imperio.

Circunstancias que son tratadas en el primer capítulo: “O contexto histórico” (11-63). Este amplio capítulo desarrolla el conflicto desarrollado en dos frentes, a saber, el del Papado y diversos reinos (Francia, Nápoles...) con los güelfos de una parte, y Alemania con los Gibelinos de otra. A su vez se tratan las tensas relaciones que tuvieron que soportar la Orden franciscana respecto del papado, y que se encarna de forma especial en el que será ya el clásico tema de la pobreza. Un capítulo histórico bien hilvanado entre las circunstancias del juego de poder y el papel de fundamentación teológica realizado en la perspectiva de la intrahistoria del desarrollo del devenir de la Orden franciscana, circunstancia que contextualiza perfectamente el debate sobre el poder político que tiene lugar entre los protagonistas primordiales de esta temática en el siglo XIV y a la postre de los del libro.

Efectivamente, en buena lógica expositiva, el segundo capítulo “Os protagonistas” (64-105) presenta a los principales actores de este conflicto de debate político, a la postre los protagonistas del libro, en orden: Marsilio de Padua (64-73); y los franciscanos Álvaro Pelagio (73-94) y Guillermo de Ockham (95-105). La breve pero precisa nota biográfica-intelectual culmina una estrategia expositiva que va en gradación descendente desde el contexto más amplio hasta el foco de atención de la obra y que desemboca en los capítulos tercero: “As ideias sobre o poder espiritual” (106-196) y cuarto: “As ideias sobre o poder temporal e imperial” (197-354), en las que se analizan las ideas de los autores siempre en el orden de aparición tal y como han sido expuestos.

Ciertamente el diferente tratamiento que se hace de los dos poderes fundamentales y en juego en este tiempo pasan por la diferente hermenéutica realizada de lo que constituyen en este tiempo histórico-doctrinal las fuentes fundamentales, a saber, la Sagrada Escritura y los textos aristotélicos: *Ética* y *Política*. Las diferentes formulaciones conceptuales y los puntos de vista desarrollados por los protagonistas respecto a la relación entre el poder espiritual y el poder secular, desarrollándose los argumentos sobre la subordinación y dependencia y la colaboración que las respectivas instituciones han de mantener. El libro va exponiendo con rigor y gran conocimiento, con un manejo muy importante de las fuentes secundarias las doctrinas de los diferentes autores. Respecto del poder espiritual analiza en Marsilio de Padua su exposición de las causas eficiente y final del sacerdocio católico explicadas en la segunda parte (*Dictio II*) de su *Defensor pacis*, en el que se conjuga la exposición teórico-política de la parte precedente con la eclesiología dispuesta en la segunda. El análisis siguiendo el texto concluye con las tesis fundamentales tocantes al sistema o modo de elección de los dirigentes, por parte de los miembros, sea en el plano civil (tocados de poder coercitivo) o en el plano eclesiástico, en el que sea como fuere la autoridad sacerdotal no sufre un cambio esencial. Contra las doctrinas eclesiológicas de Marsilio, Álvaro Pelagio reacciona desde presupuestos canonistas. El autor va desgranando los puntos y tesis fundamentales a partir del análisis primero de la causa eficiente del poder espiritual y después de su causa final tal como se desarrollan en el *De statu et planctu ecclesiae*. Por su parte de Guillermo de Ockham se expone su doctrina sobre el origen del poder papal, las finalidades o atribuciones del poder papal y espiritual (con algunas comparaciones con los textos de san Bernardo de sumo interés) y la afirmación ockhamiana de la no interferencia regular del papa en la

esfera temporal. En lo que respecta en el capítulo cuarto al poder temporal (un craso error tipográfico en el título del capítulo ha mudado la palabra “imperial” por la de “espiritual”), sigue un esquema análogo al del anterior exponiéndose la causa eficiente del poder imperial y secular en Marsilio de Padua, y la causa final del poder del *principans*, conceptos anunciados en el capítulo anterior a la hora de hablar de la eclesiología, toda vez que la obra de Marsilio lleva un orden inverso al que utiliza el autor en su exposición, realizándose ahora un análisis de la *Dictio I*. En cuanto al franciscano gallego Álvaro Pelagio, analiza siguiendo lo expuesto en el capítulo precedente las causas eficiente y final del poder secular e imperial a partir del libro primero del *De statu...* repetido más tarde en el *Speculum Regum*, y donde se muestra de nuevo el carácter marcadamente canonista de sus consideraciones sobre las consideraciones propias del poder, reflexión que se ve acrecentado en Guillermo de Ockham, a quien el autor del libro dedica sus reflexiones también sobre el origen del poder –en este caso imperial y secular– sus finalidades, culminando con una pregunta: el emperador, ¿es juez regular del papa? Y concluyendo en un juicio favorable a un Ockham conciliador que “nas relações de poder entre o imperador e o papa, Ockham propôs e defendeu um dualismo político e (...) ele também sustentou uma equilibrada relação de reciprocidade entre ambos” (353).

En el desarrollo de las exposiciones y argumentaciones, el autor desarrolla uno de los puntos que es interesante y de justicia destacar, sobre todo para los lectores de lengua portuguesa. Se trata de la utilización más amplia posible de las fuentes en lengua portuguesa, incluyéndose pasajes de la tercera parte del *Diálogo* de Guillermo de Ockham, vertidas por primera vez en lengua portuguesa.

Creemos que se trata de una obra excelente para quien quiera conocer de forma didáctica y profunda el pensamiento sobre el poder y sus relaciones en esta época y estos tres autores, y aunque en la exposición se van poniendo en discusión el pensamiento de los mismos echamos de menos un capítulo conclusivo en el que se pueda distinguir mejor el conflicto entre la posición de Álvaro Pelagio respecto de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Hubiera sido interesante también poder establecer si en el trasfondo de las posiciones, amén de las propias circunstancias histórico-políticas, la posición u óptica intelectual y formativa hubiera tenido influencia, es decir, si la perspectiva divergente desde una lógica política-secular en el primero y filosófico-política en el tercero había de concluir por el propio dinamismo del pensamiento a la elaboración que sobre el poder pudiera hacer una autor en una lógica canónica, es decir, propia de un jurista. También hubiera sido interesante en esa conclusión (o en la introducción) un análisis historiográfico que pudiera despejar mejor las diferentes posiciones que sí se van exponiendo en la obra aunque ello hubiera exigido al autor tomar partido de manera explícita de forma argumental, por ejemplo en las últimas páginas porque decidirse por McGrade frene a la posición adoptada por Ghisalberti. Nos hubiera gustado también, conociendo la competencia del autor, que nos hubiera señalado o proyectado aunque fuera brevemente la importancia de este debate en el planteamiento político que se estaba construyendo animando a su profundización. También hubiera sido útil para completar el trabajo una bibliografía sobre las fuentes utilizadas y la literatura secundaria, por otra parte de sobre conocida por el autor como se deja ver en las ricas notas a pie

de página. Estos detalle junto a algunos errores de edición puntuales ya mencionados y otros de diseño propios de la colección y que hacen que la lectura no sea tan agradable, no impiden, ni mucho menos el recomendar esta obra como un libro de referencia sobre el tema del que se trata. Al contrario nos lleva a felicitar a su autor y especialmente a la Facultad de Letras de la Universidad de Oporto por apoyar esta literatura medieval tan importante para poder comprender los entresijos que han ido confeccionando la sociedad occidental en la Edad Moderna

Manuel Lázaro Pulido

TEOLOGÍA

Isidoro GUZMÁN MANZANO †, *Fe y razón en Juan Duns Escoto. Prólogo al Libro de las Sentencias de P. Lombardo*, Edición bilingüe y versión española del *Prólogo* Juan ORTÍN GARCÍA y Francisco Martínez Fresneda (ed.), Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas – Editum (Serie Mayor nº 50), 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-86042-71-4

La obra que presentamos es el último libro, póstumo, del eminente pensador escotista, Isidoro Guzmán Manzano de quien ya dimos noticias en *Naturaleza y Gracia* (“Querer desde la libertad en Duns Escoto: dos contribuciones. In Memoriam”, 56 (2009) 105-158”). Toda su vida la dedicó a la filosofía y la teología, cuidando su equilibrio autónomo y realizado en y desde el pensamiento de Escoto. No solo era un conocedor de Escoto, sino que era un escotista convencido. Es normal que el último fruto que vemos de su actividad investigadora, reflexiva, en fin, filosófico-teológica, sea un trabajo que verse sobre el problema de la fe y la razón en el Sutil.

El punto de partida de la obra es el *Prólogo al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, la primera parte sobre la necesidad de la doctrina revelada. De este texto se ofrece una edición bilingüe (latín-español) preparada por Juan Ortín García,

Envueltos en la determinación de poder discernir lo que significa la teología, como saber, en tiempos de Duns Escoto se establece una reflexión en torno al papel de la revelación y de la filosofía en la elaboración de lo que habría de ser, en un contexto universitario y de metodologías determinadas, una ciencia teológica: sus elementos, sus entresijos, sus finalidades. Ello supuso una discusión de gran calado sobre elementos de tipo hermenéutico –una revisión de las lecturas que se hacen del texto sagrado–, de corte práctico-moral, es decir, respecto ala finalidad de la teología o bien encerrada en un saber teórico-especulativo como ciencia del Misterio de Dios, o bien abierta a la practicidad propia de su vinculación con el Dios creador de los hombres. Esta reflexión nace del desarrollo propio del saber filosófico y de la dialéctica como metodología escolásticas que toma forma independiente institucionalizada en la Facultad de artes. En términos globales se trata de un cambio de perspectiva: la teología es una sabiduría o una ciencia sobre Dios. En términos culturales la diatriba presentada, su dificultad es la

de congeniar, de nuevo, la teología que nace de la revelación con la razón humana en su expresión griega, en su “nueva” forma aristotélica. De forma más concreta este choque se expresa en la relación que la fe y la razón tienen que tener, es decir, en cómo conjugar, sus dos ciencias, cómo han de relacionarse, si es que tienen que hacerlo: filosofía y teología.

En este momento constitutivo del pensamiento occidental, cuyos resultados marcarán el devenir del saber y constituyen desde ese momento quizás el punto de inflexión con la especulación en tierras musulmanas, es la época en la que Escoto ha de presentar sus orientaciones. En una obra académica como es el Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo que todo profesor debía hacer y en la que se exponían las opiniones particulares, fundamentadas, de las cuestiones teológicas más relevantes bajo una metodología científica, el maestro Escocés tenía que plantearse la “cuestión” fundamental sobre el trabajo que iba a seguir, en fin, su finalidad, su articulación con la filosofía. No en vano lo que continúa en la obra es el ejercicio racional de comprensión y extensión sobre lo que nos ha sido dado a los hombres de forma sobrenatural, no racional, pero razonable. Este cuestionamiento se vuelve todo un tratado, pues como señala el autor, una de las características del Comentario de Escoto, su novedad, estriba en que “El Sutil, sin cortar con el método tradicional del comentario parece seleccionar cuestiones especiales dentro del texto general y que le parece que han de ser discutidas en profundidad para hacer, de estas cuestiones especiales y seleccionadas, un verdadero tratado independiente hasta un cierto punto” (p. 16). Aquí se sitúan las palabras de Escoto, y este es el tema apasionante que Manzano va desgranando en su comentario.

Ante este tema tan interesante el libro resulta de gran valor especulativo, aún para el día de hoy y, sobre todo, de gran valor para la historia de la filosofía, pues recordemos que fiel al método teológico, pero aún con más profundidad y sutileza, Escoto presenta los argumentos de su tiempo con profundidad y los analiza en sus últimas consecuencias. De forma que leer a Escoto nos lleva, una vez iluminados en el esquema de argumentos y contra-argumentos, a imaginar el momento temporal de la discusión, como si estuviéramos contemplando una discusión en el aula universitaria. Y precisamente de este ambiente trata el primer capítulo del libro, tras la *Introducción* (pp. 9-13), titulado *Ambiente en el que Escoto se plantea la cuestión de la relación entre razón y fe y sentido de la misma* (pp. 15-31). El contexto está condicionado por las posiciones de Buenaventura, Tomás de Aquino y sus lecturas postreras tras las condenas de Esteban Tempier, momento en el que el debate cambia de tonalidad. Tras explicar las diferentes posiciones, el autor realiza una presentación comentada del *Esquema de la cuestión*.

Seguidamente Isidoro Guzmán Manzano analiza en los siguientes capítulos las cuestiones presentadas en el Prólogo, es decir, la posición de ambas ópticas respecto de la reflexión, a saber, la de los filósofos y la de los teólogos, tal y como hace Juan Duns Escoto en el desarrollo del texto: *II. La posición de los filósofos con respecto a la revelación* (pp. 33-54), *III. La posición de los teólogos en su diálogo con los filósofos* (pp. 55-106), en fin la *IV. Idea de sobrenatural y de revelación* (pp. 107-147) y la *V. Retracción de lo dicho en torno a la relación de filosofía y revelación* (pp. 149-169). Un recorrido que precisa de la lectura atenta del lector. Nos paramos un poco en el *VI*.

Capítulo conclusivo (pp. 171-204) para rescatar algunas de las afirmaciones que el autor realiza haciendo síntesis de todo lo expuesto, que no es más ni menos que el empeño de Escoto por presentar una ciencia teológica revelada como oferta de profundización en los límites de la filosofía. Se trata de un diálogo que es fructífero siempre que podamos establecer los límites del saber filosófico, límites de extensión, que no impiden, ni mucho menos, las virtudes de la penetración de la mirada y la ventajosa razonabilidad que ofrecen al teólogo. Si la teología es la única capaz de mostrar al hombre la naturaleza divina, la metafísica rinde presente Dios a la razón, rindiendo así razonable el objeto de la Revelación y rindiéndose ella misma también razonable. Esta discusión la piensa I. Manzano como una oportunidad, en el fondo, de atacar la cuestión a la que se reduce el sistema kantiano, a saber, la de poder responder a la pregunta radical de naturaleza antropológica: ¿quiénes somos? Para responder con solvencia, en su contexto, esta inquietud del ser humano, Escoto asume en sus consecuencias la filosofía de Aristóteles, el carácter empirista del conocimiento, en el sentido del olvido de un carácter *a priori* del mismo, pero, sin mucho menos, caer en las redes de un empirismo sensualista, se trata de un “empirismo ‘intelectivo’ y no sensitivo” (p. 179), reforzando así el carácter intencional del sujeto cognoscente ante los datos que se le van presentando como reales. Esta epistemología condiciona la estructura del saber metafísico, en cuanto que es una primera aproximación de una “crítica de las ciencias” que establezca los límites de cualquier saber racional y sitúe la metafísica como saber trascendental “no porque apele a reglas trascendentales aprioricas de nuestro entendimiento como en Kant, sino que es tal porque considera o tiene como objeto el desenvolvimiento de la razón real y objetiva de ‘ente’ que se realiza concretamente y, esto no obstante, se trasciende más allá de todo género y de toda especie, o es trascendental con respecto al modo concreto de su realización según los predicamentos aristotélicos” (p. 182). Manzano va desgranando en la conclusión la ilación de esta metafísica trascendental con Dios Trascendente y su desembocadura en uno de los temas en los que se juega tanto la intención propia de la racionalidad enfrentado a la metafísica, como posteriormente en el plano del origen de la idea: la ciencia divina, la finalidad última del discurso metafísico. Este quehacer es completado por la necesidad de la Revelación (el discurso de Baruc) donde la Palabra desborda el análisis del lenguaje y el concepto, de ahí que el autor termine considerando la relación entre un monoteísmo metafísico y un monoteísmo ‘abrahámico’ como expresión que condense la lectura de la naturaleza divina a la que la consideración básica, fundamental, del Ente Infinito no puede llegar, pues como señala el autor en sus últimas líneas: “lo que se nos revela es que, lo que ahora comprendemos abstractamente, se realizará en visión de Dios como Él es en Sí. Debido a esto, la revelación es memoria y, al mismo tiempo, es promesa y anuncio. Y lo que se nos promete y anuncia es la manifestación y realización de una dimensión superior del hombre o una condición (estado) del hombre, la puesta en obra en el acto visivo de Dios” (p. 204).

En fin lo que el libro aborda, desde el ingenio del Sutil es, por lo tanto, uno de los problemas más complejos no sólo en Escoto sino en lo que va a ir desenvolviéndose la historia del pensamiento occidental. La pugna entre fe y razón no es una cuestión meramente religiosa, un camino hacia el ateísmo ni nada que se le parezca vistos desde los

ojos de la historia. Es más bien el camino de la maduración intelectual en torno a la idea de razón y su contrapunto en los límites de la misma.

Como señalamos termina el libro tras la *Bibliografía general* (pp. 205-211), una cuidada traducción de Juan Ortín García quien ya tradujera con I. G. Manzano las Cuestiones cuodlibetales (q. XIII y XV) y la *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3, en su obra anterior *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto* (Murcia 2000), buen latinista y espléndido traductor del Instituto Teológico de Murcia, un valor seguro, sin duda. Felicitamos desde aquí su impagable trabajo. También felicitamos al editor de esta obra que recibió como un diamante en bruto el profesor Francisco Martínez Fresneda y cuya labor de pulir imaginamos ha sido laboriosa, porque los que conocemos las virtudes especulativas de Isidoro Guzmán Manzano, también conocemos sus enrevesadas formas de exposición y su particular estructura mental. En fin, nos congratulamos de un tal trabajo, de la introducción al escrito de Escoto, de la traducción, es decir, de que la editorial Espigas, y el Servicio de publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, en colaboración con el de la Universidad de Murcia (Editum) tengan la visión de presentar obras de tanta valía, tanto por el autor tratado como por el introductor a su pensamiento.

Manuel Lázaro Pulido

Miguel Anxo PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid, BAC (Maior, 90), 2009, LXVIII + 737 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-220-1401-0.

La obra monumental de pensamiento que supone la llamada “Escuela de Salamanca” es un tema inagotable por la extensión de su tiempo, la profundidad de las propuestas, la raíz de sus fuentes, ramificación de sus propuestas, la dilatación de su constitución, el enorme patrimonio filosófico-teológico y el amplio panorama socio-político, jurídico y religioso que implica. Un concepto tan cargado de historia y vida, tan lleno de problemas historiográficos... ha supuesto y supone un rico caudal de estudios de las más diversos órdenes. Testimonio de ello ya fue la obra precedente que el mismo autor, Miguel Anxo Pena, publicara en la Colección Fuentes Documentales (nº 2) de la Universidad Pontificia de Salamanca, universidad en la que ejerce la docencia, titulada *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»* (Salamanca 2009) en la que el autor señalaba tras una cuidada introducción, germen en parte de las tesis sostenidas y desarrolladas plenamente en el libro que presentamos, 6101 notas bibliográficas en torno a este tópico. La portada del libro no podía ser más premonitoria, si es que algo de eso puede encontrarse en un autor tan metódico, se trataba del cuadro (siglo XVII) que podemos encontrar en la escalera de honor del Real Colegio del Espíritu Santo en Salamanca que lleva por título *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*.

Una empresa tan rica de pensamiento no desmerece un libro que recoge las virtudes de la formación de un autor (OFMCap.) doctor en Teología Dogmática (Universidad Pontificia de Salamanca) y en Historia Moderna (Universidad de Salamanca),

formación (y vinculación afectiva de un gallego a la ciudad del Tormes) de la que la obra es deudora. La base, pues, de este libro lo constituye la tesis doctoral defendida en el departamento de Historia medieval, moderna y contemporánea de la Universidad de Salamanca titulada *La “Escuela de Salamanca”: proyecciones y contextos históricos*. Este amplio y profundo trasfondo se deja ver en esta obra, grande en su volumen (LX-VIII + 737 páginas), que creemos honestamente es también y, sobre todo, grande por la propuesta y por el modo de proponerla, más allá de la conformidad o no —de forma positiva a grandes rasgos en nuestro caso— con la tesis central que encierra la obra. Veamos.

El libro se divide en cinco capítulos precedidos por un amplio apartado introductorio (68 pp.) donde van desfilando el *Prólogo*, el *Preámbulo*, la *Introducción*, las *Fuentes y bibliografía*, y, por último, las *Siglas y abreviaturas*. El prólogo (pp. XIII-XIV) es de Jesús María García Añoveros, director de la Colección “Corpus Hispanorum de Pace” del CSIC, quien sitúa desde el inicio la problemática que se va a tratar en el libro cuando en sus últimas líneas sostiene, reafirmando las tesis que el autor va a sostener en la obra que prologa, que su “la reflexión final” es “muy acertada” (p. XIV). La reflexión final apuntada es la que el autor hace en la p. 496, al final de la conclusión y que supone, en cierta manera, la tesis central de la obra: “Que lo más apropiado no sería hablar de *Escuela de Salamanca*, sino de *Pensamiento hispánico*, entendiendo por tal aquel que tiene su dependencia de origen en Salamanca”. En fin, lo que el prologuista nos advierte es que el objeto de la obra no se reduce a una mera exposición de motivos y reconstrucción histórica de la *Escuela de Salamanca*, sino a una revisión documentada, una suerte de “deconstrucción” histórica e historiográfica de dicho *topos*, o como señala el autor del preámbulo (pp. XV-XVIII), el director del Centro de Historia Universitaria Alfonso IX de la Universidad de Salamanca, Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, desde el conocimiento del tema y de la base de la obra, pues fue el director de la tesis doctoral de Miguel Anxo Pena: “se pretende estudiar el concepto y la trayectoria de la llamada Escuela de Salamanca, pero no principalmente desde el punto de vista de los contenidos, sino de la sucesión de contextos históricos que la conforman, condicionan, recrean y reinterpretan, desde el siglo XVI al XX” (p. XV). El mismo autor del preámbulo, más allá de abundar en las virtudes intrínsecas de la obra, que ya estamos viendo, advierte algunos límites de la perspectiva de la misma cuando escribe en el último párrafo que “las conclusiones aportadas pudieran ser polémicas, y asimismo abiertas y susceptibles de posteriores ampliaciones y matizaciones; pero alguien ya dijo que permanecer siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico” (p. XVIII). Sitúa el reciente catedrático de la universidad salmantina, la obra en sus aspectos positivos —rigor histórico, uso de fuentes, creación de propuestas e innovación de hipótesis, extensión semántica del concepto estudiado—, y evidencia, a su vez, sus flaquezas, pues, aunque pudiera parecer extraño que en una obra de tal extensión pudieran existir posibles ampliaciones, lo que creo se está señalando es la pertinencia de añadir a esta revisión conceptual un enfoque sincrónico, teórico-doctrinal que pudiera sustentarlo desde el análisis del contenido y desarrollo de los conceptos subyacentes en los autores y la formación de las ideas, las metodologías... ello, empero, en un estudio contextual de la historia de las ideas que señala tanto el papel de la Escuela de Salamanca en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, y el papel que tiene en sí mismo con su propio

contenido y valor, en este aspecto puede ser de utilidad al menos metodológica el trabajo doctoral en régimen de co-tutela de Jacob Schmutz, co-dirigido por los profesores Jean-Luc Solère (Université Libre de Bruxelles) y Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études), titulado *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique espagnole, 1540-1767* (thèse dactyl. Paris : EPHE; Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 2003) en los que en sus tres volúmenes se aprecia un trabajo sistemático-doctrinal (primer vol.: *L'histoire d'un problème*); histórico-diacrónico (segundo vol.: *Les auteurs et les textes*); y, por último, documental (tercer vol.).

Lógicamente no se le puede, ni se le debe, pedir al autor del libro una mirada omnicomprendensiva en un objeto de estudio tan extenso y de tanta complejidad, me temo que es una tarea demasiado vasta, incluso, para un equipo interdisciplinar en una generación, pero supone un reto que es necesario afrontar y, a su vez, provoca que la tesis sostenida en el libro quede sólo fundamentada de forma parcial. No por las carencias del estudio en sí, sino por la complejidad del objeto abordado, del que esta obra es un primer, fundamental y básico pilar. Claro está que el autor es consciente de parte de las limitaciones tal y como expresa en su introducción (pp. XIX-XIII): “La presente obra nos deja un reto y cuestionamiento abierto, que queremos afrontar en el futuro, pensando en trabajos posteriores, ya que, una vez superado lo descriptivo y presentadas algunas de las aportaciones de la *Escuela de Salamanca*, se impone la necesidad de vincular esos valores con el presente” (p. XXII). Todo lo que sigue refrenda lo dicho hasta ahora. Así las *Fuentes* (manuscritas, impresas) y *bibliografía* (de referencia; contextos –histórico, filosófico-teológico, humanístico–; Escuela de Salamanca; marco universitario, órdenes religiosas –agustinos, benedictinos, carmelitas descalzos, dominicos, observancia franciscana, jesuitas–; autores vinculados; práctica de la escuela –aspectos jurídicos, pensamiento social, pensamiento económico, independencias americanas–) que van de la p. XXV a la p. LXV son una herramienta útil y bien construida. Termina esta parte introductoria las *Siglas y abreviaturas* (pp. LXVII-LXVIII).

Con el primer capítulo se inaugura la exposición del concepto de la Escuela de Salamanca que el autor quiere examinar de una forma diferente, en la extensión espacial y temporal del análisis, que, sin duda, condicionará la conclusión a la que se quiere llegar. Una forma diferente de mirar la Escuela de Salamanca no supone olvidar los elementos característicos del mismo, lo que entraña, y el autor consigue, es relacionar los contextos temporales en la interrelación de las instituciones y sus proyectos, todo ello desde la propia proyección del mismo, la irradiación de sus resultados, es decir, en aquellos elementos que servirán y se usarán en la formación de dicho concepto. Y el punto de partida descansa en lo que trata este primer capítulo *El método teológico* (pp. 3-130), un episodio en el que diversos elementos han de considerarse: la solidez universitaria de Salamanca, junto a universidades como la de París, la importancia de las ordenes religiosas, la lucha por las interpretaciones teológicas que se encarnaban en las diversas cátedras, en especial entre tomistas, escotistas y nominales, por último, y no menos importante, la controversia al respecto como elemento definitorio de transición a una época moderna donde la problematicidad del objeto teológico abre lugar a otros aspectos importantes de la vida intelectual. El autor tiene en cuenta estos elementos, y recuerda

como la defensa del tomismo, y la atenta e innovadora mirada de Vitoria inauguran una metodología que harán de Salamanca una divisa especial, recordando, con mucho acierto, las palabras del gran especialista Melquiades Andrés Martín: “La Facultad de Teología veló cuidadosamente, en el siglo XVI, por ofrecer a los alumnos una visión íntegra de los principales sistemas teológicos. Ello confirió gran capacidad de diálogo y subida seguridad doctrinal para distinguir el dogma revelado de las explicaciones escolares. A la vez que ofrecía al alumno la posibilidad de completar el arco teológico del pasado y de sopesar las visiones científicas presentes. Incluso llegó a ponerse de moda escribir obras según la triple vía de los reales (tomismo y escotismo) y de los nominales, en los profesores de Artes y de Teología” (p. 5). Esta preciosa cita, tan brillantemente escogida por Miguel Anxo Pena sirve de obertura y motivo de todo el capítulo dividido en cinco secciones: *I. El contexto teológico de transición: del s. XV al XVI* (pp. 5-24), en el que se van revisando en forma de presentación los diversos temas teológicos que se van elaborando en la época en la teología del siglo XV, dominada en parte por el ambiente de la Reforma y la disputa anti judía, y desgranándose los marcos ofrecidos por la universidad salmantina, a saber, el humanismo “hispanico”, el uso de la escolástica, la entrada del nominalismo (una evidencia que hacen de las afirmaciones de Beltrán de Heredia de una presencia nominal “accidentada y efímera” un criterio traspasado), el nacimiento de un pensar teológico positivo, en fin herramientas intelectuales configuradores de un pensamiento teológico cuyos protagonistas son presentados en *II. Los autores* (pp. 25-86), a saber, el recreador del modo de pensar, Francisco Vitoria, al que le dedica más páginas repasando su vida, su oficio de teólogo o las selecciones teológicas; Domingo de Soto, a quien el autor le confiere el papel de relacionador, trasmisor eficaz y atento de la nueva forma de hacer teología a partir de Tomás de Aquino y en el que el dominico es “un punto álgido de capacidad de síntesis y de propuesta teológica concreta” (p. 64); en fin, Melchor Cano, formulador, sistematizador en la implantación del método teológico; por último, otros coetáneos dignos de tenerse en cuenta y ser citados y recordados en la órbita de los grandes maestros dominicos, si bien desde la libertad de su propio quehacer y óptica, como Martín de Azpilcueta, sosteniendo el autor una interpretación diferentes al del profesor Barrientos, una divergencia que es una señal de la diferente óptica que nos presenta Miguel Anxo Pena respecto de una mirada clásica o tradicional, más conservadora de los límites del concepto de Escuela de Salamanca que ha mantenido y mantiene el profesor de la Universidad de Salamanca, y cuya divergencia aparece siempre de forma tan sutil como inequívoca en toda la obra que estamos presentando, hasta que desborda de forma evidente en la conclusión. La tercera sección titulada *III. Esbozo de instituciones vinculadas* (pp. 86-120), explica la variación de tono teológico que provoca el espacio mental que la Escuela de Salamanca va creando y originando en torno suyo, además, de una forma de atender a las necesidades teológicas del momento, desde el contrapunto de los ermitaños de San Agustín, donde destaca al figura incontestable de Fray Luis de León, como contrapunto y referencia, a la Orden de san Benito y su influencia en la Universidad de Santiago de Compostela, provocando una entrada más de caudal humano e intelectual en la salmantina. Resulta de gran interés la revisión que el autor hace en este punto del enfrentamiento por las cátedras que recorre de forma transversal buena parte de la obra y que resulta de gran importancia para el desarrollo

de la filosofía y la teología en las universidades, no sólo de la Península Ibérica. Este desarrollo de los acontecimientos lleva al historiador M. A. Pena a presentar una cota y sustanciosa cuarta sección, por la importancia que tiene en el trasfondo de la tesis que se está sosteniendo, es *IV. El cambio generacional* (pp. 120-122), dos páginas que suponen, creo, el punto de diferenciación en la óptica del concepto de la Escuela de Salamanca, como una realidad coextensible a ciertos parámetros de tiempo, institucionales y doctrinales demasiados encerrados en un momento y que encorsetan y limitan la propia importancia de dicha Escuela. Aunque siempre quedará la duda, o quedará el reto, de ver si Escuela de Salamanca es punto de inicio, inflexión o catalizador de la Segunda Escolástica peninsular. Por último *V. La proyección impresa* (pp. 122-130), es un estudio de naturaleza estadística sobre las fuentes documentales que surgen de la época.

Nos hemos detenido en este primer capítulo como muestra de la labor ingente de esta obra y para poder mostrar el perfil de la tesis sostenida en esta obra y la apoyatura argumental que la va sustentando. No podemos en una reseña como está seguir exponiendo con esta extensión lo que aquí se va exponiendo, pero sí enunciaremos los contenidos del resto de los capítulos, haciendo en su caso algún comentario.

El segundo capítulo intitulado *II. Nuevo paradigma difusor* (pp. 131-233) supone la puesta de largo de la mirada amplia del autor quien afirma que “En lo que a nosotros se refiere, parece que la Escuela de Salamanca se ha convertido ya en un gran buque insignia, con un amplio y magnífico velamen, pero que comienza a navegar hacia distintos puertos, en razón de corrientes e intereses diversos, del que todos se sienten especialmente dependientes, al tiempo que lo consideran como propio y, lo que es más significativo, de su uso exclusivo” (p. 130). Un movimiento centrífugo que afecta a lo institucional y a lo doctrinal: ¿podrá mantenerse el término “Escuela” a lo realizado en y a partir de la Universidad de Salamanca?, he aquí el nudo gordiano sobre el cual gira toda la cuestión. En el capítulo se revisan estos nuevos aires, paradigmas difusores. Comienza el autor por reseñar *I. La Compañía de Jesús* (pp. 132-157), que diera autores tan importantes, en especial para lo que supone la historia de la filosofía como Francisco Suárez, autor revitalizado, quizás el primer gran sistematizador de la metafísica, de actualidad siempre, revitalizado en el pensamiento ontológico continental y siempre revitalizado en los estudios jurídicos de historia y filosofía del derecho. Junto a él se presenta a Luis de Molina, como autor señero de la época, no son los únicos, en la actualidad otros están siendo revitalizados, como el “alter ego” al decir de J. Schmutz: Gabriel Vázquez. Por su parte, la Orden de Predicadores se aferra a su forma de interpretar el comentario teológico (¿la novedad se convierte en tradición?), esta tarea llevada a cabo por los dominicos es estudiada en *II. La Orden de Predicadores y la visión oficialista de la «Summa»* (pp. 158-169): Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, son los autores sobresalientes. La tensión que se acumula en los protagonistas de los dos puntos precedentes se deja ver en lo estudiado en el siguiente punto: *III. El conflicto de las lecturas* (pp. 169-180). Un conflicto que se extenderá a lo que se conoce como *IV. Las cátedras de órdenes* (pp. 180-207): el autor estudia las vinculadas a los dominicos, las de propiedad para los jesuitas, las que nacen del retorno al estudio de la Observancia franciscana, y aquellas que eran de la orden benedictina. Termina el capítulo con un apartado sobre

V. Proyecciones europeas (pp. 208-227), que resulta muy interesante pues de interés es siempre extender las miradas a los flancos en este caso en Europa; la Sapienza, Nicolás Antonio y su “Bibliotheca Hispana nova”, Hugo Grocio o el “Flos sanctorum” de Pedro de Ribanedeira. Como en el capítulo anterior, se concluye haciendo un análisis de *VI. La proyección impresa* (pp. 227-233).

Continuando con el devenir del tiempo, el capítulo tercero acomete la *III. Reunificación ilustrada del tomismo* (pp. 235-332). La ilustración, con más o menos vigor y presencia, es un movimiento que afecta a la vida universitaria de Europa, y también a la salmantina, no tanto en sus resultados finales como en la formación de necesidades constantes que suponen el cambio de una época. El capítulo aborda esta apasionante época, no tanto en los resultados académicos, cuanto lo que supone para la historia del pensamiento y sus instituciones, en especial el cambio de perspectiva en las cátedras de teología. Una época también marcada por la expulsión de los jesuitas. De esta época destaca también la realización de uno de los proyectos tridentinos que en muchos lugares supuso un florecimiento intelectual importante, al convertirse en la institución académica de Estudios superiores más antigua allí donde se instauró y no existía universidad, no es el caso, entonces de Salamanca contando como contaba con una universidad. Se trata de la instauración del Seminario Conciliar Diocesano. Todos estos temas se van desgranando en el capítulo: *I. Primeros intentos de reforma* (pp. 235-244). *II. Nuevas cátedras en la Facultad de Teología*, entre ellas las de Suárez y la Observancia franciscana (pp. 245-253). *III. Algunas propuestas reunificadoras*, pensemos en los Salmanticenses, por ejemplo, (pp. 253-268). *IV. La reforma de Carlos III* (pp. 269-290) donde podemos destacar, entre otras cosas como la cátedras de “Lugares teológicos”, la expulsión de la Compañía. *V. Los Seminarios y la Universidad* (pp. 290-301). *VI. Las proyecciones de la teología española*, los juicios vertidos sobre su doctrina en lugares propios y allende sus fronteras, así como la lectura que de la escolástica ibérica (Salamanca, Alcalá, Coimbra y Évora) se hace en otros lugares europeos y de ultramar (pp. 301-324). Y, por último y como es norma en la publicación, *VII. La proyección impresa* (pp. 325-332).

El cuarto capítulo dedicado a *IV: Restauración teológica* (pp. 333-413) relata la reacción al interior de la teología de su decreciente papel, operado en la época en torno a la ilustración. Miguel Anxo Pena va revisando las respuestas ligadas al proceso de institucionalización que se va desarrollando a la par que se realiza un alejamiento de la estructura universitaria, llámese Seminario Conciliar o Colegios misionales y sus ecos en los territorios americanos: *I. Del general de teología al Seminario conciliar* (pp. 333-364). *II. Los Colegios de misioneros para Oriente* de agustinos y dominicos, principalmente (pp. 364-383). *III. El proceso restaurador* (pp. 383-390) y *IV. Las independencias hispanoamericanas* (pp. 390-410), para terminar, en la lógica de la obra con *V. La proyección impresa* (pp. 410-413).

Nos encontramos a las puertas del siglo XX con una Escuela de Salamanca que desborda su realidad institucional e histórica, pero que, sin embargo se constituye en un “momento sin parangón en la proyección y configuración de la *Escuela de Salamanca*” (p. 415). Este capítulo nace de la constatación de un hecho histórico para irse recreando

como un capítulo de historiografía en torno a la configuración del concepto discutido en la obra y a cuyo fin a ido tejiéndose toda la obra y los capítulos precedentes, tesis e hipótesis de las que ya hemos hablado. Este capítulo ya había sido trabajado en estudios anteriores y podemos ver un germen en la obra sobre la bibliografía al respecto a la que hicimos alusión la principio de la reseña, en especial en lo que es la introducción titulada “Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca»” (pp. 17-66, Salamanca 2008). Así en V. Variaciones de un concepto (pp. 415-484), se analizan I. *La fragmentación definitiva* (pp. 416-425; la II. *Restauración en dos momentos* (pp. 425-453), en torno a la conceptualización anterior a la Guerra civil y posterior, hasta la década de los cincuenta; le sigue III. *Consolidación y abuso de un término: 1951-1980* (pp. 454-479), época de esplendor en los estudios a partir de la actividad de algunas instituciones como la Asociación Francisco de Vitoria o el impulso de investigadores no hispanos como Grice-Hutchinson, o Alan Guy, desde el empeño de caracterizar la filosofía española. Por último en IV. *Delimitación del concepto: 1981-2004* (pp. 479-484), se hace referencia a autores que discutirán sobre la acotación conceptual de la llamada Escuela de Salamanca, el ya mencionado Melquiades Andrés, o Belda Plans y José Barrientos, quienes han creado, a juicio del autor, una barrera defensiva en torno al criterio mínimo de expresión de tal expresión acotándose a la Facultad de Teología. M. A. Pena deja ver en estas palabras, justo lo que supone la tesis de toda su obra, en el argumento “ad oppositum”: “De los trabajos de Barrientos y Belda, vemos con claridad algo que ha de ser afrontado con seriedad y rigor por los historiadores en los próximos lustros, después de haber delimitado qué entendemos por Escuela de Salamanca. Se trataría de demarcar las etapas y discípulos de la Escuela, evitando lecturas tan encorsetadas como las que tenemos hasta el presente” (p. 483). Las *Conclusiones* (pp. 485-496) que se desprenden son lógicas y ya las hemos enunciado y que resume el autor en el último párrafo cuando señala: “cabe decir que la *Escuela de Salamanca* es un concepto sometido, como tal, a un proceso evolutivo que, con el paso del tiempo, atenúa y matiza la construcción originaria, hecha en el entorno dominicano salmantino del siglo XVI, dando así paso a reinterpretaciones históricas en dependencia directa de contextos concretos” (p. 496).

El trabajo se completa con un *Apéndice de textos* (pp. 496-685), con los que el autor recoge 78 documentos escritos para reforzar su argumentación y los que se van haciendo referencia y otro *Apéndice de impresos* (pp. 487-717), donde se recoge un significativo número de impresos de difícil localización, que van mostrando aquello que se afirma. Por último un, necesario en una obra como estas, *Índice onomástico* (721-737).

En fin, nos encontramos con una obra que no solo es un tratado histórico, sino todo un proyecto de reconstrucción conceptual, de investigación del origen y formación de un lugar tan importante para la construcción del pensamiento occidental y especialmente ibérico, como es la Escuela de Salamanca. La extensión de sus horizontes, propuesta por el autor, es sugerente, interesante y supone un reto para futuras investigaciones. Un acicate también supone una obra de esta envergadura en una mayor profundización de las raíces del pensar occidental y la importancia debida a la elaboración filosófica. Una obra, creo, imprescindible, que supone un acierto más de la Editora Biblioteca de Autores Cristianos, y que es reflejo del buen hacer que su director, Jorge Juan Fernández

Sangrador, muestra obra tras obra y por la que merece también ser felicitado. Concluamos con la frase con la que se inicia el libro: *Flandria musarum genitrix; Germia juris; Gallia Aristotelem, dat Salmantica Deum.*

Consejo de Redacción

Bernardo PÉREZ, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas – Editum (Serie Mayor nº 51), 2009, 198 pp., 17 x 24 cm. ISBN: 978-84-86042-79-0

Nos acercamos de la mano de Bernardo Pérez Andreo a uno de los autores más apasionantes del movimiento ilustrado: David Hume. Este autor es siempre motivo de lectura, sin la crítica del escocés es difícil poder comprender no sólo lo que supone el pensamiento empírico para la construcción de la modernidad y el giro filosófico que se irá culminando en los siglos XIX y XX, sino que también sus tesis llevan a término todo un movimiento crítico de la razón, es por así decirlo un exponente de los giros y sutilezas que desde la baja Edad Media fueron volviendo crítica la filosofía escolástica en confrontación con el nacimiento de la ciencia moderna. Con Hume explotan, hacia una dirección, todas las diatribas, discusiones y términos dialécticos: se acaban las discusiones filosófico-metafísicas; ahora bien, se inauguran los problemas lógico-científicos en una nueva órbita. Y si la contingencia natural nos lleva a una ciencia provisoria, sino quiere ser vacía, apegada a los hechos captados empíricamente desde la sensualidad, la sensibilidad, el universo de los deberes nos lleva a una razón inoperante en la esfera del sentimiento. Claro está la religión positiva se mueve en la esfera de la necesidad lógica y de la teología práctica, una moral nacida del ser, o sea, en las antípodas de las propuestas de Hume. Toda vez que sólo podemos hablar de la naturaleza, dónde podremos encerrar un discurso sobre la religión en David Hume. Ante esta tesitura, el autor sitúa su respuesta.

Bernardo Pérez Andreo, profesor del I. T. de Murcia OFM y de formación especialmente teológica (licenciatura y doctorado en Teología en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia) tiene también formación filosófica (DEA en Filosofía en la Universidad de Murcia), ambas disciplinas están presentes en la obra que reseñamos. El autor va enumerando en la *Introducción* (pp. 15-21) lo que va a desplegar a lo largo de los cinco capítulos del libro. En primer lugar expone con brevedad el *I. Contexto histórico de Hume* (pp. 23-29). Después se desarrolla la tesis fundamental que, como se indica en el título, trata de señalar el intento humeano de “naturalizar” la religión: “una vez concluida la exposición de la epistemología humeana [lo que realiza a su modo en el capítulo II: *Hacia una nueva metafísica* (pp. 31-74)], pasamos a su crítica a la religión, teniendo en cuenta que la crítica de la metafísica no es sino la primera fase de la verdadera intención de Hume, lo que le llevó más años y la que le reportó más sinsabores: la crítica de la religión. Una vez allanado el camino epistemológico queda por rebajar los montes de la religión revelada y elevar los valles de la religión natural para que el

hombre pueda pasar a pie firme por los senderos trazados por la ciencia de la naturaleza humana. Este será el propósito de su crítica religiosa” (p. 19), de este tema se habla en *III. La crítica de la religión en David Hume*, pp. 31-142. Sobre el capítulo segundo realizaremos al final una breve consideración. Seguimos exponiendo el texto.

El cuarto capítulo *IV. Hume ante el “Evangelio” de Jesús* (pp. 143-161) es un ejercicio de confrontación entre la filosofía humeana y el Evangelio. Este corto capítulo es un interesante ejercicio de facticidad en el ejercicio de exposición de la religión. Frente a la acusación ilustrada con el ejercicio del deísmo de una positivación de la religión, las palabras concretas vertidas en el Evangelio, muestran que la religión es un ejercicio empírico demostración de Dios. Ese intento, me parece de interés hermenéutico, algunas veces se desvanece por la utilización de un vocabulario un tanto “especial”, y un discurso “moralizante” que de vez en cuando hace que el juicio “británico” de Hume termine ganando el pulso. Estas dos características, irrenunciables para el autor, pues las utiliza en numerosas ocasiones no sólo en este libro, es una opción personal e intelectual que es lo que estimo precisamente puede provocar un mayor rechazo a un lector que no sea partidario de ser “fan” de las ideas, ni se sienta en la necesidad de que orienten su conciencia, sino que quiere leer de forma inteligente cosas dichas de forma inteligente. Y Bernardo Pérez Andreo muestra siempre en sus escritos, y especialmente en este, una gran inteligencia, que no debe desaprovechar y desperdiciar dispersándose. Lo que expreso en este capítulo sirve para el conjunto de la obra, en lo bueno y en lo menos bueno, que no deja de ser un juicio de un lector.

El capítulo *V. Hacia la verdadera religión: naturalizar la fe* (pp. 163-180) resuelve el enigma de la diatriba que nos ha planteado la filosofía de Hume, como en fin toda reflexión ilustrada, sobre todo naciente del empirismo. Desenmascara el intento organizador y articulador que se le quiere dar por parte de Hume a una religión “neutra” desde la utilización de una razón práctica en la naturaleza y en lo social. Como resume el autor: “la religión queda rígidamente encorsetada en los límites que marcan la utilidad pública y la naturaleza humana para no pervertir a la humanidad sino para elevarla al Olimpo humeano de la concordia y la paz burguesas” (p. 180). La *Conclusión* (pp. 181-186) de todo este interesante estudio que hemos solo esbozado en unas líneas el autor la resume la final en boca del propio Hume: “Ser escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y le más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente” (p. 186). Termina la obra con la *Bibliografía* (pp. 187-93).

Sin duda alguna estamos ante una obra pensada, estudiada, interesante, arriesgada (¿?) y esas opciones dejan huella. En lo referente al capítulo segundo, nosotros no nos atrevemos a decir que Hume hiciera una filosofía antimetafísica, eso es una cuestión más contemporánea, pero tampoco terminamos de ver que la *filosofía de la creencia* tal y como caracteriza la filosofía de Hume fuera (partiera de) una nueva metafísica. Creemos que sería más adecuado decir que si tuviéramos que caracterizarla, al menos podríamos etiquetarla de ser una filosofía a-metafísica. Toda vez que la historia de la metafísica nos lleva a la consideración de la ontología y, desde Suárez, con seguridad al sujeto divino dentro del sistema de referencias ontológicas y, en este sentido a una filosofía donde la metafísica general da lugar a una metafísica especial y a una ontología

regional. Ciertamente que la cuestión sobre la naturaleza humana es en Hume una cuestión esencial y que se aparta de los debates en torno a la relación razón-conocimiento, toda vez que su proyecto fundamental descansa en la extensión del empirismo. Esta tarea intelectual lleva a realizar una mirada a las cuestiones centrales de la metafísica, ya historiadas en su época en torno al problema ontológico, y territorializadas en el Yo, el Mundo (las cosas) y el Otro (Dios). Y en ello sectorializando el propio discurso filosófico haciendo del Yo-Mundo el centro de la cuestión epistemológica, por un lado, y el conocimiento de sí mismo a partir de las teorías de las pasiones, por otro, y dejando la filosofía en su expresión práctica (teoría moral y de la justicia) al Otro (esquema que se hace clásico y sistemático en Kant). El objeto de la metafísica clásica se ejerce a partir de la lógica, la física y la ética. Llegados a este momento, desde el escepticismo de la razón, efectivamente, las pasiones se muestran como el máximo de racionalismo, al cual el empirismo puede llegar sin traicionar sus premisas (M. Meyer, *La philosophie anglo-saxonne*, Puf, Paris 1994, p. 17). Olvidados los anhelos de absoluto (que no ya certezas o puntos fijos), la metafísica no es posible (más allá de que el anhelo sea el punto de partida o de llegada, quizás ese es el gran acierto de Duns Escoto, ver que sin experiencia no se puede pensar, pero que ella no puede obviar el absoluto en cuanto intento metafísico, a lo que cualquier empirismo sensitivo terminaría conduciendo). Eso no podemos olvidarlo.

Felicítamos al autor por ofrecernos vías de pensamiento desde la filosofía, apuntando hacia la reflexión teológica. No conformarse con la historia de la filosofía y filosofar desde ella es un riesgo que es necesario correr y hay que ser valiente para hacerlo y eso el autor lo hace y muy bien. Lógicamente no hay filosofía sin el ejercicio socrático del diálogo y eso creo que también lo provoca. Felicítamos, de nuevo, al Instituto Teológico de Murcia OFM, que con estas obras abunda aún más en el ejercicio de su responsabilidad de ofrecer cauces que fomenten de manera efectiva el diálogo fe-cultura; razón y fe; ejercicio libre, inteligente de la religión... En fin, todo aquello que supone ejercer la docencia de la Teología Fundamental en una sociedad del siglo XXI. Libros como estos hacen mucho bien en este empeño. Esperamos nuevas reflexiones del profesor Bernardo Pérez Andreo como lectores ávidos de buenos libros.

Consejo de redacción

PRESENTACIÓN DE AUTORES

DOMINGO BARBOLLA CAMARERO (Burgos, 1958). Profesor Titular de Antropología Social, Dpto. de Psicología y Sociología de la Educación, Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Patrono Presidente de la Fundación CINCI (Centro de Estudios sobre la Nueva Civilización). Es autor de varios libros sobre inmigración, destacando: *Inmigración marroquí en la zona de Talayuela 1992-1996 (2001)*, e *Inmigración y vivienda en Extremadura: ejemplarizando el materialismo cultural (2006)*. Dirección: Av. Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf.: 927 257 050 Ext. 7621. Fax: E-mail: barbolla@unex.es

PATRICIA CALVÁRIO (Mirandela, 1980). Gabinete de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía - Faculdade de Letras, Universidade do Porto. Vía Panorâmica s/n, P-4150-564 Porto (Portugal). E-mail: patricia.calvario@gmail.com

FRANCISCO CILLÁN CILLÁN (Puerto de Santa Cruz – Cáceres, 1941). Maestro y de Educación Secundaria (Lengua y Literatura Española), durante cuarenta y dos años. Profesor de Pedagogía Terapéutica y de Logopedia; Licenciado en Filología Hispánica y Dr. en Filosofía y Letras, sección F. Hispánica. Cronista Oficial de Puerto de Santa Cruz (Cáceres), y miembro de la Asociación Nacional de Cronistas Oficiales de España. En su vida profesional ha pasado por los diferentes estamentos educativos, desempeñando la función de Asesor de Formación en el CPR de Cáceres, desde que se creó esta figura docente, los diecisiete últimos años ante de su jubilación. Tiene publicados varios libros de carácter psicopedagógico, antropológicos, sociales y religiosos, como *El Proceso de Trujillo* (2010). Ha sido fundador de la revista *Ars et Sapientia* de Cáceres, de la que es su Secretario. Dirección: Avda. Antonio Hurtado, 17-6º D. E-10002 Cáceres. Teléf. 927 22 06 82 y Móvil 605 70 17 37. E-mail: fcic0000@fresno.pntic.mec.es

MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN (Leganés – Madrid, 1952). Catedrática (LRU) de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Profesora de Antropología Biológica de la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Coordinadora del Centro de Orientación Familiar (COF) de la Diócesis de Coria-Cáceres. Miembro de la Delegación Diocesana de Pastoral de Familia y Vida y Vicepresidenta de la Asociación Educativa para el diálogo fe-cultura “Hombre Nuevo” de Cáceres. Dirección: Campus Universitario, Avda. de la Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf. 927 257 050. E-mail: mraencinas@unex.es

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO (Cáceres, 1940). Mayordomo de la Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz de Cáceres (1995-2006). Maestro jubilado de Ed. Primaria, especialista en CC. Sociales, Filología Francesa y Tecnología. Profesor idóneo de religión. Dirección:

Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400

FELIPE GÓMEZ SOLÍS (Montánchez - Cáceres, 1955). Profesor Titular de Lengua Española (Unidad de Ciencias del Lenguaje) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba. Secretario del Departamento de Ciencias del Lenguaje de la Universidad de Córdoba. Dirección: Plaza del Cardenal Salazar, 3. E-14071 Córdoba. Teléf.: 957 218 768. E-mail: felgosof@upco.es

JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO (Cáceres, 1976). Delegado diocesano de Patrimonio de la diócesis de Coria-Cáceres, párroco de Aliseda y Herrerueta (Cáceres), vicarcepreste de Alcántara. Cronista oficial de Alcántara y miembro de la RAECO (Real Asociación de Cronistas Oficiales). Licenciado en Estudios Eclesiásticos. Estudios de especialización en Historia de la Iglesia en el Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo (Facultad de Teología San Dámaso de Madrid). Dirección: C/ Cuatro calles, 19-B. E-10980 Alcántara (Cáceres). Teléf.: 927 390 234. E-mail: alferezdesanpedro@yahoo.es

EVA GUILHERME RAPOSO (Lamego, 1984). Bolseira de Integração na Investigação da Fundação para a Ciência e Tecnologia no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Dirección: Gabinete de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía - Faculdade de Letras, Universidade do Porto. Via Panorâmica s/n, P-4150-564 Porto (Portugal). E-mail: eveгани84@hotmail.com

MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona, 1970). Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidade do Porto. Profesor de Filosofía en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Profesor de Filosofía en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe”. Patrono Vocal de la Fundación CINCI (Centro de Estudios sobre la Nueva Civilización). Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: mlazarop@institutocr.com

RAQUEL E. LÓPEZ RUANO, (Aldehuela de Jerte, Cáceres, 1964). Profesora de Lengua y Literatura del IES “Rafael Reyes” de Cartaya (Huelva). Profesora del Departamento de Filología Española y sus Didácticas de la Universidad de Huelva. Vocal de Huelva de la Asociación Andaluza de Profesores de Español Antonio de Nebrija. Dirección: C/ Muñoz Monasterio, 8-3º Izqda. 21400 Ayamonte (Huelva). Teléf.: 959641178. E-mail: rloruano@yahoo.es

MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ, (Salamanca, 1978). Doctor en Pedagogía por la Universidad de Salamanca. Profesor del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura, área Teoría e Historia de la Educación. Dirección: Facultad de Formación del Profesorado. Profesor invitado en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Campus universitario. Avenida Universidad s/n. E-10071, Cáceres. Teléf.: 927257050. E-mail: miguelmartin@unex.es

ALICIA MARTÍN TERRÓN (Plasencia, 1978). Profesora de Lenguaje Musical, en el Conservatorio Profesional de Música “García Matos” de Plasencia. Doctoranda en la Universidad de Extremadura. Dirección: Avda. de la Vera 14 - 2º. E-10600 Plasencia (Cáceres), Teléf.: 617914570. E-mail: amarpiano@hotmail.com

JOSÉ MARÍA MORA MONTES (Granada,). Jubilado, ha ejercido de Psiquiatra en el Centro de Salud Mental de Cáceres y como Neurólogo en el hospital Nuestra Señora de la Montaña, de Cáceres. Actualmente es miembro de la Delegación Diocesana de la Pastoral de Familia y Vida y Director del Centro de Orientación Familiar, (COF), “Sagrada Familia”, de la

Diócesis de Coria-Cáceres Dirección: Av. de Hernán Cortés, 5, 8º C. E-10001 Cáceres.
Teléf. 927 225 177. E-mail: jomoramon@yahoo.es

OSAMI TAKIZAWA (Nagano, 1969). Doctor en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, actualmente profesor del programa oficial de posgrado en Asia oriental-Estudios japoneses de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Salamanca, con una tesis intitulada. “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII”. (Director: Prof. Dr. José Luis Fuertes Herreros; coordinador: Manuel Lázaro Pulido).

MUTSUO YAMADA (Tokyo, 1940). Profesor emérito del Museo Nacional de Etnología (1995-2004) de Osaka y de la Graduate School of Advanced Studies perteneciente al museo desde 2004. Profesor Visitante Extraordinario del programa oficial de posgrado en Asia oriental-Estudios japoneses de la de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca y Coordinador Académico - Centro Cultural Hispano-Japonés (2006-2009). IV Presidente de la Asociación Japonesa de Estudios Latinoamericanos, AJEL (1992-96) y XI Presidente de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, FIEALC (2003-05).

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.

Almeriensis. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra Tarraconensia. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Anales 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.

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. Orense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

- Bulletin Bibliographique*. Centre de Documentation et d'Archives de Lyon, Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM). Lyon (Francia).
- Burgense*. Facultad de Teología del Norte. Burgos.
- Carthaginensia*. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.
- Collectanea Franciscana*. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).
- Communio*. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.
- Compostellanum*. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Málaga.
- Daímon. 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 A Coruña. A Coruña.
- Estudios Trinitarios*. Secretariado Trinitario. Salamanca.
- Facies Domini*. Revista Alicantina de Estudios Teológicos. Seminario Diocesano de Orihela-Alicante - ISCR San Pablo – Cátedra Arzobispo Loazes (Universidad de Alicante). Alicante.
- Giennium*. Revista de estudios e investigación de la diócesis de Jaén. Jaén.
- Il Santo*. Istituto Teologico "S. Antonio Dottore" dei Frati Minori Conventuali. Centro Studi Antoniani di Padova. Padova (Italia).
- Isidorianum*. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Sevilla.
- La Ciudad de Dios*. Comunidad Agustinos (OSA) de El Escorial. San Lorenzo de El Escorial (Madrid).
- Letras de Deusto*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. Bilbao.
- Liber Annus*. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem (Israel).
- Lumen. Revista de síntesis y orientación de ciencias eclesísticas*. 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.
- Perficit*. Revista de estudios humanísticos. Biblioteca san Estanislao. Colegio San Estanislao de Kotska. Salamanca.
- Phronesis: revista de ética*. Pontifica Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP, (Brasil).
- Protestantesimo*. 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 Teologia*. 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.
- 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 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).

SERVICIO DE PUBLICACIONES



El **Servicio de Publicaciones** del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y del Obispado de la diócesis de Coria-Cáceres es un proyecto editorial diocesano en el que canalizar el rico caudal intelectual y de experiencia espiritual, pastoral, artística y docente de la institución a la que pertenece y del conjunto de la Diócesis a quien sirve. Aparecen aquí las nuevas publicaciones en una nueva etapa del Servicio de Publicaciones.

REVISTA CAURIENSIA



Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Coeditada con la Universidad de Extremadura. Periodicidad anual. Director: Manuel Lázaro Pulido. Vol. I (2006, 306 pp.) y Vol. II (2007, 614 pp.). Vol. III (2008, 600 pp.), Vol. IV (2009, 605 pp.), 17 x 24 cm.

ISSN: 1886-4945

P.V.P.: Suscripción: 18 €, Ejemplar individual: 24 € (Vols. I y II 10 €)

SERIE ESTUDIOS

Trabajos de investigación y/o docentes que desarrollan temáticas propias de las Ciencias Eclesiásticas



1. M. LÁZARO PULIDO (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, 2007, 415 pp.; 17 x 24 cm

P.V.P.: 15 €

ISBN (13): 978-84-611-6367-0



2. M. LÁZARO PULIDO y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008, 332 pp.; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-3-0

CAURIENSIA, Vol. V, 2010 – 405-408, ISSN: 1886-4945



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



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

SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación.



1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 15,5 x 21,5 cm, 36 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN (13): 978-84-923489-5-4



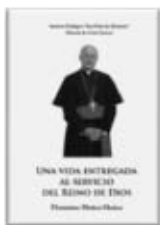
2. JOSÉ MARÍA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*, 2009, 15 x 21,5 cm, 49 pp.

P.V.P. 3 €

ISBN: 978-84-923489-8-5

SERIE PASTORAL

Trabajos de investigación orientados a la divulgación, y no reducidos a la lectura especializada. Trabajos propios de la actividad pastoral diocesana: anuarios, guías diocesanas, materiales...



1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres (22 de marzo de 1992 a 16 de octubre de 2006)*, 2007, 15,5 x 21,5 cm, 474 pp.
P.V.P.: 15 €

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, 474 pp.

P.V.P.: 6 €

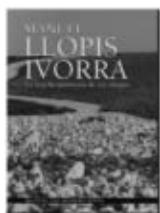
ISBN: 978-84-923489-6-1



4. JESÚS MORENOS RAMOS, *Estadística y Guía de la Diócesis de Coria-Cáceres 2008-2009. Año de san Pablo*, 2008, 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 extremo santo*, 2010. 15,5 x 21,5 cm, 161 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-936987-1-3

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, 17 x 24 cm, 587 pp.
P.V.P.: 20 €
ISBN: 978-84-611-5384-8

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres
Seminario Mayor Diocesano - Avda. de la Universidad, 3. E-10004
Cáceres –España–

Teléf.: 927 245 4000. Fax: 927 245 440

e-mail: servpublicaciones@gmail.com (usar preferentemente).

Puede adquirir sus publicaciones en Cáceres en las librerías

Librería Diocesana
Palacio Episcopal
Plza. de Sta. María, 1

Renacer
c/ Clavellina, 2

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 fe-cultura...), seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto... Del mismo modo es un lugar para dedicar algunas palabras por la desaparición de aquellas personas que por su cercanía o notoriedad sean dignos de ello, en artículos que lleven por nombre “In memoriam”. *Bibliografía*: En esta sección aparecen reseñas y la lista de libros recibidos en la Biblioteca que no hayan sido analizados. La reseña o recensión consiste en el examen crítico de una obra y tendrá una extensión variable dependiendo de la importancia de los escritos y de los libros a reseñar.

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

I. Presentación y envío de artículos

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales se enviarán en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, acompañado de dos originales en copia impresa.
4. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 6000 palabras (de 5 a 15 páginas). Los *documentos* no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
5. En todos los originales deben aparecer el nombre, los apellidos y la filiación institucional de cada autor (universidad, instituto, etc...). Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.

6. También se enviará un breve *currículo personal* en el que conste además del nombre y apellidos del autor, lugar y fecha de nacimiento, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
7. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
 - a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
 - b. *Libro*: F. Martínez y J. L. Parada, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002.
 - c. *Capítulo de libro*: E. Cousins, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190.
 - d. *Artículo*: W. Eborowicz, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518.
 - e. Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).
 - f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, señalamos algunas: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (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.
8. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
9. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
10. Los originales se enviarán a:

Cauriensia
 Revista del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
 Seminario Diocesano de Coria-Cáceres
 “San Pedro de Apóstol y María Inmaculada”
 Avda., de la Universidad, 3
 10004 – Cáceres
 e-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es

II. Proceso Editorial

1. *Recepción de los trabajos*. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará via correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción. En esta fase se realizará una primera valoración editorial en la que se comprobará: a) la adecuación al ámbito temático y el interés del artículo en función de los criterios editoriales de la Revista, y b) cumplimiento de los requisitos de presentación formal exigidos en las normas de publicación. La recepción del artículo no supone su aceptación. Tras esta primera fase, y en cuanto sea posible, se comunicará al autor bien su recepción, bien su corrección, su no publicación o el pase de su artículo a la siguiente fase.

2. La segunda fase es el Sistema de revisión por pares (prer review). Los artículos serán enviados de forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores expertos externos a la entidad que edita la revista y a su consejo editorial. Podrán pertenecer al Consejo Asesor, siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial. Estos emitirán un informe sobre la conveniencia o no de su publicación, que será tomado en consideración por la Secretaría del Consejo Editorial. En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. El trabajo revisado que se considere puede ser publicado condicionado a la inclusión de modificaciones, deberá ser corregido y devuelto por los autores a la Revista en el plazo máximo de un mes, tanto si se solicitan correcciones menores como mayores. De ser necesario, la nueva versión será enviada de nuevo a los revisores externos, procedimiento que se seguirá hasta su definitiva aceptación por la Revista. Los autores recibirán los informes de evaluación de los revisores, de forma anónima, para que éstos puedan realizar (en su caso) las correcciones oportunas. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
3. La Revista cuenta con revisores especialistas para contrastar los procedimientos metodológicos empleados en los trabajos. La selección de revisores es competencia de los editores de la revista, quienes tienen en cuenta sus méritos académicos, científicos y la experiencia profesional, incluyendo especialistas tanto de origen nacional como internacional. Como hemos mencionado en el punto anterior, entre los revisores podrán figurar ocasionalmente miembros del Comité Asesor siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial.
4. La decisión sobre la aceptación o rechazo de los trabajos por parte de los editores de la Revista tendrá en cuenta al menos dos circunstancias. Unos criterios excluyentes y otros favorecedores.
5. Son criterios excluyentes para la admisión de los trabajos:
 - a. No incidir en el ámbito científico cultivado por la revista: adecuación de los Contenidos a las Ciencias Eclesiásticas y al respeto, en la libertad, al Magisterio de la Iglesia.
 - b. No utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada,
 - c. No enviar el trabajo en el soporte requerido.
6. Son criterios favorecedores y evaluados por los expertos revisores los siguientes:
 - a. Los artículos han de cumplir con el objetivo de la sección a la que son presentados.
 - b. Los artículos han de ser originales o que, al menos, proporcionen un análisis de calidad cualitativa que aporten información valiosa.
 - c. Se valorará positivamente su actualidad y novedad y el avance en las Ciencias Eclesiásticas.
 - d. En todo caso se exigirá la coherencia en los métodos y la lógica del estudio presentado.
 - e. Se exigirá una buena presentación formal, es decir, la buena redacción y organización del texto: coherencia lógica y presentación material.
7. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.

