

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. VIII, 2013

SUMARIO

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

ESTUDIOS

I. Diócesis de Coria-Cáceres. Año jubilar

(8 de diciembre de 2011 - 8 de diciembre de 2012)

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES, <i>El jubileo de la Catedral de Coria: “Somos un pueblo que camina”. Celebración solemne del Centenario de la consagración de la Catedral</i>	17-23
ROMÁN FERNÁNDEZ MARTÍN, <i>El jubileo de la Catedral de Coria</i>	25-55
FRANCISCO JOSÉ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, <i>Apuntes sobre los rasgos y actos principales de la fase diocesana de los procesos de canonización a partir del análisis de la constitución apostólica Divinus perfectionis magister, de 25 de enero de 1983, las Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum, de 7 de febrero de 1983, y de la instrucción Sanctorum mater, de 17 de mayo de 2007</i>	57-87
FÁTIMA COTANO OLIVERA, <i>La formación clerical y seglar en el obispado de Coria a finales de la Edad Media</i>	89-116
MARÍA DEL CARMEN FUENTES NOGALES, <i>Historia del Seminario diocesano de San Pedro Apóstol y la Inmaculada concepción (1603-1985), Diócesis de Coria-Cáceres</i>	117-162

II. Miscelánea

ANTONI BORDOY FERNÁNDEZ, <i>Ramón Llull y la condena parisina de 1277: nuevas aproximaciones al estudio de la Declaratio Raimundi per modum dialogi edita</i>	165-190
---	---------

ANNA BUSQUETS ALEMANY, <i>Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación</i>	191-214
JOSÉ CARLOS CARVALHO, <i>The christian marriage according to Nazareth and Paul</i>	215-239
SAMUEL DIMAS, <i>O Progresso do conhecimento e o desenvolvimento cultural em Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan</i>	241-273
RUBÉN HERCE FERNÁNDEZ, <i>El concepto de cultura en Christopher Dawson</i>	275-298
FERNANDO MARTIN DE BLASSI, <i>La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión</i>	299-315
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Innovación docente en ciencias eclesiásticas y jurídico-sociales: estudio crítico y comparado de la metodología estadounidense</i>	317-349
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>Fe versus razón según Kierkegaard</i>	351-370
MARGARITA TORNAY CABRERA, <i>El convento dominico de la Fuente Santa de Galisteo (Cáceres): auge y decadencia</i>	371-392
TOMASZ TULODZIECKI, <i>Israel und Juda – ein Volk oder zwei Antagonisten angesichts der Auserwählung Gottes?</i>	393-409
M ^a IDOYA ZORROZA, <i>La definición del dominio según Alberto Magno</i>	411-432

NOTAS Y COMENTARIOS

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO, <i>Humanismos, plataformas para la paz. Una lectura desde la lectura trinitaria</i>	433-443
RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, <i>A hospitalidade como “vivência da amizade” segundo Derrida</i>	445-458
SANTIAGO VÁZQUEZ, <i>La curación por la palabra. De Platón el primer monacato cristiano</i>	459-472

DOCUMENTOS

FÁTIMA COTANO OLIVERA, <i>Apéndice documental. La formación clerical y seglar en el obispado de Coria a finales de la Edad Media</i>	473-491
MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>La devoción a San Antonio y sus orígenes en Cáceres</i>	493-500

BIBLIOGRAFÍA

Manuel LÁZARO PULIDO – José Luis FUERTES HERREROS – ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Eds.), <i>La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna</i> . Laura E. CORSO DE ESTRADA, <i>Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino</i> . José Luis FUERTES HERREROS, <i>El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco</i> . José Ángel GARCÍA CUADRADO, <i>Grandeza y miseria humana. Una lectura del Diálogo de la dignidad del hombre (Fernán Pérez de Oliva)</i> . Fray Alonso de la VERA CRUZ, <i>Del cielo</i> . Francisco de VITORIA, <i>De Beatitudine / Sobre la felicidad. In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino</i> . AA. VV., <i>Cristianos y ciudadanos para una nueva evangelización</i> . Maximiliano BARRIO GOZALO, <i>El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)</i> . Sara GARCÍA PELÁEZ (Coord.), <i>Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España. Tratados ‘De potestate ecclesiae’ y ‘De Mystica theologia Practica’</i> . M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ – A. SÁNCHEZ-BAYÓN, (2011). <i>RIDE, Regulación Iberoamericana de Derecho Eclesiástico</i> . M. J. PELÁEZ, (Dir.), <i>Diccionario de Canonistas y Eclesiasticistas Europeos y Americanos (Tomo I)</i>	501-528
PRESENTACIÓN DE AUTORES.....	529-532
INTERCAMBIO DE REVISTAS	533-536
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES	537-539

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. VIII, 2013

CONTENTS

Reception and acceptance of articles	9-10
EDITORIAL - PRESENTATION	11-14
ARTICLES	
STUDIES	
<i>I. Diocese of Coria- Cáceres. Jubilee Year (December 8, 2011 - December 8, 2012)</i>	
MGR. FRANCISCO CERRO CHAVES, <i>Jubilee of the Cathedral of the Coria: “We are people who walk together”. Solemn Celebration of the cente- nary of the consecration of the Cathedral</i>	17-23
ROMÁN FERNÁNDEZ MARTÍN, <i>The Jubilee of the Cathedral de Coria</i>	25-55
FRANCISCO JOSÉ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, <i>Notes on the features and main events of the diocesan phase of the canonization process from the analysis of the apostolic Constitución Divinus perfectionis magister, of Janu- ary 25, 1983, in the Normae servandae inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum, on February 7, 1983, and the statement SanctorumMater of May 17, 2007</i>	57-87
FÁTIMA COTANO OLIVERA, <i>The clerical and secular education in the dio- cese of Coria in the late Middle Ages</i>	89-116
MARÍA DEL CARMEN FUENTES NOGALES, <i>History of the diocesan seminary of St. Peter the Apostle and Immaculate Conception (1603-1985), Dio- cese of Coria -Caceres</i>	117-162
<i>II. Miscellaneous</i>	
ANTONI BORDOY FERNÁNDEZ, <i>Ramon Llull and the Parisian Condemnation of 1277: New Approaches to the Study of the Declaratio Raimundi per modum dialogi edita</i>	165-190

ANNA BUSQUETS ALEMANY, <i>First Steps of the Dominicans in China: Arrival and introduction</i>	191-214
JOSÉ CARLOS CARVALHO, <i>The christian marriage according to Nazareth and Paul</i>	215-239
SAMUEL DIMAS, <i>The knowledge do progress and cultural development in Leonardo Coimbra and Bernard Lonergan</i>	241-273
RUBÉN HERCE FERNÁNDEZ, <i>Christopher Dawson's concept of culture</i>	275-298
FERNANDO MARTIN DE BLASSI, <i>Acedia in Thomas Aquinas and its consequences in religion</i>	299-315
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Teaching innovation in ecclesiastical and legal and social science: critical and comparative study of the U.S. methodology</i>	317-349
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>Reason versus faith as Kierkegaard</i>	351-370
MARGARITA TORNAY CABRERA, <i>The Dominican convent of Holy Power Galisteo (Cáceres): boom and bust</i>	371-392
TOMASZ TULODZIECKI, <i>Israel and Judah - Persons o two antagonistic to the predestination of God?</i>	393-409
M ^a IDOYA ZORROZA, <i>Domain definition as Albertus Magnus</i>	411-432

NOTES AND COMMENTARIES

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO, <i>Humanisms platforms for peace. A reading from the Trinitarian reading</i>	433-443
RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, <i>Hospitality as "living da friendship" as Derrida</i>	445-458
SANTIAGO VÁZQUEZ, <i>The talking cure. Plato's first Christian monasticism</i>	459-472

DOCUMENTS

FÁTIMA COTANO OLIVERA, <i>Documentary appendix. The clerical and secular education in the diocese of Coria in the late middle ages</i>	473-491
MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>The devotion to San Antonio and its origins in Cáceres</i>	493-500

BIBLIOGRAPHY

Manuel LÁZARO PULIDO – José Luis FUERTES HERREROS – ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*. Laura E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. José Luis FUERTES HERREROS, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Grandeza y miseria humana. Una lectura del Diálogo de la dignidad del hombre (Fernán Pérez de Oliva)*. Fray Alonso de la VERA CRUZ, *Del cielo*. Francisco de VITORIA, *De Beatitudine / Sobre la felicidad. In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino*. AA. VV., *Cristianos y ciudadanos para una nueva evangelización*. Maximiliano BARRIO GOZALO, *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*. Sara GARCÍA PELÁEZ (Coord.), *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España. Tratados ‘De potestate ecclesiae’ y ‘De Mystica theologia Practica’*. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ – A. SÁNCHEZ-BAYÓN, (2011). *RIDE, Regulación Iberoamericana de Derecho Eclesiástico*. M. J. PELÁEZ, (Dir.), *Diccionario de Canonistas y Eclesiasticistas Europeos y Americanos (Tomo I)* 501-528

PRESENTATION OF THE AUTHORS..... 529-532

JOURNAL EXCHANGES..... 533-536

INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS..... 537-539

RECEPCIÓN Y ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos tras ser recibidos y pasar un proceso de evaluación por pares (*peer review*), según las normas de la revista (ver “Instrucciones para la recepción de originales”), fueron aceptados por el Consejo de Redacción en sus reuniones trimestrales de enero, abril, junio y septiembre.

The articles after being received and to pass an evaluation process (*peer review*), according to the norms of the journal (to see “Instructions for the submission of manuscripts”), they were accepted by the Writing Advice in their meetings of January, April, June and September.

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO, *Humanismos, plataformas para la paz. Una lectura desde la teología trinitaria* (recibido: 05/12/2012 – aceptado: 23/01/2013).

ANTONI BORDOY FERNÁNDEZ, *Ramón Llull y la condena parisina de 1277: nuevas aproximaciones al estudio de la Declaratio Raimundi per modum dialogi* edita (recibido: 09/03/2013 – aceptado: 25/04/2013).

ANNA BUSQUETS ALEMANY, *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación* (recibido: 13/01/2013 – aceptado: 25/04/2013).

JOSÉ CARLOS CARVALHO, *The christian marriage according to Nazareth and Paul* (recibido: 17/08/2013 – aceptado: 25/09/2013).

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES, *El jubileo de la Catedral de Coria: “Somos un pueblo que camina”. Celebración solemne del Centenario de la consagración de la Catedral* (recibido: 25/12/2012 – aceptado: 23/01/2013).

FÁTIMA COTANO OLIVERA, *La formación clerical y seglar en el obispado de Coria a finales de la Edad Medial* Apeéndice documental (recibido: 16/08/2012 – aceptado: 19/09/2012).

SAMUEL DIMAS, *O Progresso do conhecimento e o desenvolvimento cultural em Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan* (recibido: 07/06/2013 – aceptado: 25/09/2013).

RUBÉN HERCE FERNÁNDEZ, *El concepto de cultura en Christopher Dawson* (recibido: 22/07/2013 – aceptado: 25/09/2013).

- FERNANDO MARTIN DE BLASSI, *La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión* (recibido: 09/02/2013 – aceptado: 25/04/2013).
- RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, *A hospitalidade como “vivência da amizade” segundo Derrida* (recibido: 11/08/2012 – aceptado: 23/01/2013).
- MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, *La devoción a San Antonio y sus orígenes en Cáceres* (recibido: 16/12/2012 – aceptado: 25/04/2013).
- ROMÁN FERNÁNDEZ MARTÍN, *El jubileo de la Catedral de Coria* (recibido: 13/01/2013 – aceptado: 25/04/2013).
- MARÍA DEL CARMEN FUENTES NOGALES, *Historia del Seminario diocesano de San Pedro Apóstol y la Inmaculada concepción (1603-1985), Diócesis de Coria-Cáceres* (recibido: 15/02/2013 – aceptado: 25/04/2013).
- RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, *A hospitalidade como “vivência da amizade” segundo Derrida* (recibido: 05/07/2012 – aceptado: 19/09/2012).
- ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, *Innovación docente en ciencias eclesiásticas y jurídico-sociales: estudio crítico y comparado de la metodología estadounidense* (recibido: 26/06/2012 – aceptado: 19/09/2012).
- FRANCISCO JOSÉ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Apuntes sobre los rasgos y actos principales de la fase diocesana de los procesos de canonización a partir del análisis de la constitución apostólica Divinus perfectionis magister, de 25 de enero de 1983, las Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum, de 7 de febrero de 1983, y de la instrucción Sanctorum mater, de 17 de mayo de 2007* (recibido: 14/07/2012 – aceptado: 19/09/2012).
- JUAN FERNANDO SELLÉS, *Fe versus razón según Kierkegaard* (recibido: 20/06/2012 – aceptado: 19/09/2012).
- MARGARITA TORNAY CABRERA, *El convento dominico de la Fuente Santa de Galisteo (Cáceres): auge y decadencia* (recibido: 19/02/2012 – aceptado: 25/04/2013).
- TOMASZ TULODZIECKI *Israel und Juda – ein Volk oder zwei Antagonisten angesichts der Auserwählung Gottes?* (recibido: 10/08/2013 – aceptado: 25/09/2013).
- M^a IDOYA ZORROZA, *La definición del dominio según Alberto Magno* (recibido: 08/03/2013 – aceptado: 25/04/2013).

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

La revista *Cauriensia* presenta su octavo volumen desarrollando como siempre su vocación local y universal. No han faltado nunca trabajos sobre la diócesis de Coria-Cáceres o de la Iglesia de Extremadura. En el presente volumen le dedicamos un aparatado de cinco estudios a la diócesis. La ocasión viene dada por el Año Jubilar de la Catedral de Coria, que tuvo un primer acto solmene el 21 de enero de 2012 cuando el arzobispo de Mérida-Badajoz, D. Santiago García Aracil, abrió la puerta del perdón de la Catedral de Coria y presidió la Eucaristía que inauguraba el Año Jubilar de la Catedral. La presencia de las autoridades civiles y de los obispos de Coria-Cáceres, D. Francisco Cerro, el de Plasencia, D. Amadeo Rodríguez y D. Ciriaco Benavente Mateos, actual obispo de Albacete y anterior de la diócesis de Coria-Cáceres, daban fe de la importancia de este acto y de este acontecimiento en la vida de la Iglesia diocesana. Un año que bajo el lema “Somos un pueblo que camina” ayudó a tomar conciencia de la vida de la fe diocesana, una riqueza que se extiende desde el corazón de la Catedral de Coria en diversos frutos y desde la alegría, como decía el prelado de la diócesis de Coria-Cáceres: “Jubileo: gozo, tiempo de volver a la conversión; cátedra: la cátedra del Obispo, desde aquí, se evangeliza, y testigos: llamados a ser testigos del Evangelio, acerquémonos a los grandes testigos de nuestra Diócesis: San Pedro Alcántara, Beato Marcelo Spínola y Don Honorio, sacerdote muy querido de Coria”. A esto hay que sumar la importante obra diocesana de la remodelación del Seminario Mayor. El seminario es símbolo de la vida diocesana y de la riqueza testimonial y de vida.

Teniendo en cuenta lo anterior los cinco artículos dedicados a este Año jubilar tiene en cuenta el discurrir del mismo, pero también algunos aspectos de la vida diocesana, especialmente el testimonio de Don Honorio y la historia del Seminario Mayor, la casa de la Iglesia en la que se aloja *Cauriensia*.

Así, pues, el obispo de la Diócesis, Mons. Francisco Cerro Chaves, comparte con nosotros un testimonio pastoral-litúrgico como es la presentación de

la petición que se realizó del Jubileo de la catedral de Coria a través de la Penitenciaría Apostólica. Es un acto que está referenciado por el trabajo del canónigo de la Iglesia Catedral de Coria y secretario del Año Jubilar de la Catedral de Coria. Román Fernández Martín. El estudio tiene la virtud de ser un testimonio “a pie de obra” de lo que aconteció en el año jubilar. De la riqueza humana y de fe que se pudo compartir en la diócesis. Así tras una primera parte introductoria sobre el jubileo en general y sobre los testimonios de fe que se celebraron (proceso de beatificación de D. Honorio, el 25 Aniversario de la beatificación del Cardenal Marcelo Spínola y Maestre, Arzobispo de Sevilla y que anteriormente había sido Obispo de Coria-Cáceres y Málaga y 50 Aniversario en el que Santa María de Guadalupe y San Pedro de Alcántara, fueron proclamados como patronos de Extremadura), nos presenta en datos y en narración la presencia del Pueblo de Dios congregado en diversas manifestaciones en torno a una misma fe. Una fe que fue vivida intensamente por D. Honorio. De su vida y obras existen varios estudios, algunos publicados en esta revista (F. MUÑOZ, “Don Honorio María Sánchez de Bustamante. Sacerdote de la diócesis de Coria-Cáceres. Vivió en humildad ante Dios y en servicio ante los demás”, en *Cauriensia*, 6 (2011), 379-418), otros en el Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico (T. FERNÁNDEZ, “*¡Qué bien! ¡qué bien! Biografía de D. Honorio*, Cáceres, Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres – Diócesis de Coria-Cáceres, 2008) otros en otros lugares (F. MUÑOZ, *D. Honorio María Sánchez de Bustamante, sacerdote humilde y misericordioso*, Burgos, Monte Carmelo, 2010). Por ello presentamos el proceso de beatificación desde otra óptica, la del derecho canónico. Francisco José Sánchez Sánchez (Promotor de Justicia y Defensor del Vínculo de la Diócesis de Coria-Cáceres) nos presenta así el trabajo “*Apuntes sobre los rasgos y actos principales de la fase diocesana de los procesos de canonización a partir del análisis de la constitución apostólica Divinus perfectionis magister, de 25 de enero de 1983, las Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum, de 7 de febrero de 1983, y de la instrucción Sanctorum mater, de 17 de mayo de 2007*”.

El Seminario Mayor Diocesano de Cáceres va a experimentar la primera gran remodelación de su historia. Una remodelación que responde a las exigencias materiales y a la viveza de la fe de la diócesis. Es un reto que se presentó este año 2013. El objetivo principal es la mejora de la accesibilidad y la habitabilidad, y la novedad principal consiste en el sistema de climatización a través de geotermia. Un edificio diseñado con espacios para la formación, para el encuentro de los distintos grupos, y más habitable para los residentes (seminaristas, formadores...), También está proyectada una planta para profesores y sacerdotes y rampas para mejorar la accesibilidad y todo ello respetando la fachada y la estructura, al ser un inmueble singular que cuenta con una especial

protección. Se trata de abrir el Seminario a la calle, a la gente. No sólo se albergarán las aulas del Instituto Teológico y las del Instituto Superior de Ciencias Religiosas sino que la biblioteca de Filosofía y Teología tendrá acceso directo así como el Archivo Histórico Diocesano que ampliará sus dimensiones y duplicará su servicio con la incorporación de los más de 40.000 volúmenes del fondo bibliográfico del seminario. Y son precisamente dos personas del archivo Fátima Cotano Olivera (colaboradora del *Archivo capitular del Cabildo Catedral de Coria-Cáceres*) y María del Carmen Fuentes Nogales (Directora del Archivo Histórico Diocesano y Archivera Auxiliar del Archivo de la Catedral de Coria, de la Diócesis de Coria-Cáceres), las que en dos estudios repasan la historia del Seminario Diocesano, la institución educativa decana de la ciudad y una de las más antiguas de la Comunidad Autónoma.

Pero la revista *Cauriensia* no solo se centra en lo local (si bien somos conscientes que lo local es siempre síntoma y pulso de lo universal), sino que trata de otros temas de investigación. En este sentido en el presente volumen intervienen, como viene siendo habitual, un nutrido grupo de especialistas de otras instituciones universitarias nacionales e internacionales: Portugal, Polonia y Argentina y en diferentes idiomas, tratando temas diversos, que van de la historia del arte a la pastoral, pasando por los estudios bíblicos.

Todo ello motiva que *Cauriensia* haya incrementado los estándares de calidad y su presencia en las bases de datos e índices más significativos a pesar de su breve trayectoria en el área temática de Multidisciplinares; Filosofía y Religión. Indexada en la *base de citas* SCOPUS desde 2013, se encuentra presente también en las siguientes *bases de datos*: FRANCIS, EBSCO (Fuente Académica, Fuente Académica Premier, PASCAL, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Regesta Imperii y ATLA. Sus contenidos son de acceso on-line, excepto el último número publicado, de ahí que esté presente en diversas *bases de sumarios y repertorios*: Dialnet, DOAJ, Index Copernicus, Catálogo Latindex, DRJI (Directory of Research Journal Indexing), Citefactor, Ulrich's Periodicals Directory, Bulletin bibliographique, Œuvres Pontificales Missionnaires, SHERPA/RoMEO.

Esta presencia implica que la valoración de la revista haya aumentado, y mantenemos las expectativas de mejora. Así mantenemos la categoría ANEP/FECYT: A. CIRC (2012) B. SJR, Scimago Journal & Country Rank (2012): Q4, 0. Arts and humanities: Religious Studies (Nacional 6/6). Resh (Filosofía (29/88) e Interdisciplinares (31/149): 3er tercil). In-Rech (Multidisciplinares (16/84) 3 cuartil). Criterios de calidad editorial (2012): CNEAI: 13; ANECA: 18; LATINDEX: 33. Un cambio sustancial se ha dado en MIAR (Matriu d'informació per a l'Avaluació de Revistes) que es una base de datos construida

como desarrollo del servicio de información que se propone un modelo y una metodología para elaborar listados selectivos de revistas científicas de ciencias sociales y humanas, en los que se pueda reunir información útil para situar y contrastar las revistas españolas en un plano internacional estamos presentes desde 2011 con una difusión de 5.699. En el presente año en curso la difusión es de 9.345. Somos la revista 210 en difusión de 964 revistas analizadas de Religión. Ocupamos el número 4 de las revistas españolas que están en el índice (42). Es una muy buena clasificación teniendo en cuenta, como hemos dicho, que en el índice se valora la antigüedad y *Cauriensia* solo se publica desde 2006.

Todos estos datos solo tienen sentido si los artículos de *Cauriensia* sirven al fin de ser un vehículo de comunicación de conocimientos y enriquecimiento de todos los actores implicados en la investigación y la docencia (autores, lectores, instituciones...), así como de servir de instrumento de pastoral, toda vez que la revista *Cauriensia* es una publicación del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres puesta al servicio de la evangelización.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Caurensia*

ESTUDIOS

I. DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES

**“SOMOS UN PUEBLO QUE CAMINA” AÑO JUBILAR
(8 DE DICIEMBRE DE 2011 – 8 DE DICIEMBRE DE 2012)**

**EL JUBILEO DE LA CATEDRAL DE CORIA:
“SOMOS UN PUEBLO QUE CAMINA”,
CELEBRACIÓN SOLEMNE DEL CENTENERIO
DE LA CONSAGRACIÓN DE LA CATEDRAL**

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES
Obispo de Coria-Cáceres

RESUMEN

Presentación de la petición que se realizó del Jubileo de la catedral de Coria a través Penitenciaria Apostólica.

Palabras clave: año jubilar, Catedral de Coria, jubileo, diócesis de Coria-Cáceres.

ABSTRACT

Introducing the request which was made for the Jubilee of the Cathedral of Coria through Apostolic Penitentiary.

Keywords: jubilee year, Coria Cathedral, Jubilee, Diocese of Coria- Cáceres.

I. PETICIÓN DEL AÑO JUBILAR

Después de consultar y recibir el parecer positivo del Ilmo. Cabildo Catedral y el del Consejo Episcopal, como Obispo de la Diócesis de Coria-Cáceres tomé la decisión de pedir al Papa Benedicto XVI, por mediación de la Penitenciaria Apostólica la gracia de proclamar el año 2012 AÑO JUBILAR DE LA CATEDRAL DE ESTA DIÓCESIS CON EL DON DE LAS INDULGENCIAS.

La petición fue concedida y además el Papa nos otorgó la facultad de dar la Bendición Papal con la Indulgencia Plenaria aneja a un día del Año Jubilar; por lo que mostramos nuestro agradecimiento.

En virtud de todo lo cual, decretamos y promulgamos el año 2012 Año Jubilar de la Catedral de nuestra Diócesis de Coria-Cáceres con el don de las Indulgencias otorgadas por el Papa Benedicto XVI, según consta en los documentos expedidos con fecha 19 de octubre de 2011 por la Penitenciaría Apostólica, en virtud de la potestad que le fue conferida de modo especial para esta ocasión por el Romano Pontífice. Fijamos el día 21 de enero del año 2012 como fecha de apertura del mismo y el día 8 de diciembre del mismo año como fecha de su clausura.

Que la Santísima Virgen María, a la que con tanto cariño invocamos tanto en Coria como en Cáceres con el mismo título litúrgico de MADRE DE LA DIVINA GRACIA, Y CON LAS ENTRAÑABLES ADVOCACIONES “VIRGEN DE ARGEME”, Patrona de Coria, y “VIRGEN DE LA MONTAÑA”, Patrona de Cáceres, interceda por nosotros para que este Año Jubilar sea un año de gracias, de santificación y de renovación para todos.

II EN LA TRADICIÓN BÍBLICA DE LOS JUBILEOS

Hemos celebrado este Año Jubilar en línea y sintonía con la tradición bíblica de los Jubileos, como no podía ser de otra manera. En las catequesis ofrecidas y en las predicaciones hemos puesto de relieve el significado bíblico de este Jubileo de la Catedral. Por eso hemos acentuado estas perspectivas: teológica, cristológica, pneumatológica, mariológica, eclesiológica, antropológica, mesiánica, trinitaria, diocesana.

III. ¿QUÉ CONMEMORAMOS EN ESTE AÑO JUBILAR?

Este Año Jubilar conmemora el centenario de la dedicación de la Catedral de Coria cuyo aniversario se cumplió en el año 1998, pero, por coincidir con otro Jubileo, el de los quinientos años del nacimiento de San Pedro de Alcántara, no se pudo celebrar.

También se conmemoran: el cincuenta aniversario de la declaración de S. Pedro de Alcántara como patrono de Extremadura y el 450 aniversario de su tránsito al Señor, y el vigesimoquinto aniversario de la beatificación del Cardenal Marcelo Spínola y Maestre, que fuera obispo de esta diócesis Cauriense.

1. EL LEMA DEL AÑO JUBILAR

El lema del Año Jubilar es “somos un pueblo que camina”. Se enmarca en el ámbito del Plan Pastoral de la Diócesis que en este año está dedicado al “Lai-cado y al Asociacionismo laical”.

Pretendemos que este Año Jubilar nos hable de:

- “gozo por ser un tiempo favorable para convertirnos y volver al Señor. Resuenan con fuerza y novedad la llamada que el señor nos hace a “una vida nueva y santa”.
- cátedra del Obispo pues desde aquí se evangeliza. Con emoción escuchamos una vez más la Palabra de Dios que resuena y se difunde desde aquí por toda la diócesis.
- testigos pues estamos llamados a ser testigos del Evangelio en el mundo”. Recibimos el precioso don de ser transmisores de la fe los demás. Escuchamos las palabras del Señor resucitado: “Id al mundo entero y haced discípulos míos a todas las gentes...” (Mt 28,19).

Las fechas más importantes y significativas del Jubileo:

- Apertura del Año Jubilar: 21-I-2012
- Miércoles Santo – Misa Crismal: 4-IV-2012
- Domingo de Resurrección con Bendición Papal: 8-IV-2012
- Aniversario de la Dedicación de la Iglesia Catedral: 20-IV-2012
- San Pedro de Alcántara: 19-X-2012
- Clausura del Año Jubilar: 8-XII-2012

2. LOS FINES DEL AÑO JUBILAR

La Penitenciaría Apostólica propuso para este Año Jubilar los siguientes:

- “Acrecentar en los fieles cristianos las virtudes sobrenaturales de la Fe, Esperanza y Caridad,
- Que sus costumbres sean adaptadas con mayor diligencia al camino del Evangelio y
- Que el vínculo de unidad jerárquica, que de manera singular lo significa el Templo Catedral, se consolide más con el propio Obispo y con el Sumo Pontífice”¹.

Los fines propuestos por el Obispo son:

1 PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, *Concesión del Año Jubilar de la Catedral*. Prot. N.403/11/1

“A lo largo del Año Jubilar queremos suscitar, promover y realizar diversas celebraciones y actividades pastorales tendentes a conseguir con la ayuda del Señor y la colaboración la participación de todos estos fines, entre otros:

- Acrecentar la importancia de la Iglesia Particular en la vida y pastoral de todos los cristianos, así como facilitar el conocimiento de la historia de la Diócesis.
- Valorar la Catedral, resaltando la Cátedra del Obispo.
- Promover la presencia y participación de los consagrados y de los laicos en la vida y misión de la Iglesia, desde su carisma peculiar.
- Fomentar la presencia de los laicos en la Vida Pública.
- Favorecer y potenciar la pastoral vocacional en las parroquias, en las comunidades cristianas, en las familias.
- Potenciar la llamada a la santidad de todos
- Promover la caridad con los pobres y necesitados
- Seguir realizando los objetivos del Plan Pastoral Diocesano, de manera especial: la Familia y la Juventud.
- Vivir el Evangelio, “potencia de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rm1,16), a fin de encarnarlo en nuestra historia concreta”².

Por eso hemos destacado en las distintas celebraciones jubilares lo siguiente: potenciar el ministerio de la Palabra de Dios, renovar y revitalizar la fe, potenciar el servicio de la caridad, promover la conversión y la recepción de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, fomentar la santidad, promover e intensificar al Nueva Evangelización...

3. LAS CELEBRACIONES JUBILARES MÁS IMPORTANTES

Queremos dar gracias al Señor porque ha derramado su gracia y bendiciones sobre todos los diocesanos. Han sido muy numerosos los fieles que han participado en las diversas celebraciones jubilares que se han desarrollado en la Catedral de Coria con la colaboración especial del Cabildo Catedral y todos los sacerdotes de esta Diócesis.

Consignamos aquí estas celebraciones por su importancia y significado.

3.1. *Ceremonia de Apertura del Año Jubilar: 21-I-2012*

Se celebró en la Catedral de Coria con una solemne Eucaristía presidida por el Excmo. Sr. D. Santiago García Aracil, Arzobispo de Mérida-Badajoz al que acompañan Mons. D. Francisco Cerro Chaves, Mons. D. Amadeo Rodríguez Magro, Obispo de Plasencia y Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, actual

² MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES, “Carta Pastoral para Cuaresma y Pascua 2011: *Vivid según Jesucristo*”, 32.

Obispo de Albacete, y, en otro tiempo, Obispo de esta Diócesis de Coria-Cáceres. Muchos sacerdotes y los diáconos permanentes de la diócesis acompañan a los Obispos.

También participan autoridades autonómicas, provinciales y locales. El Templo catedralicio estaba lleno de fieles que participaron en la Eucaristía con fe y devoción profundas.

3.2. Jubileos específicos

- Jubileo de los Sacerdotes
- Jubileo de la Vida Consagrada
- Jubileo de las parroquias

3.3. Ceremonia de Clausura: 6-XII-2012

Presidida por el Excmo. Sr., Nuncio de Su Santidad en España D. Enzo Fratini quien en su homilía destacó la eclesialidad de toda vocación cristiana, desde una postura profunda de fe y teniendo como centro la Eucaristía. Tuvo un recuerdo especial para San Pedro de Alcántara, patrón de esta Diócesis, y para el Beato Marcelo Spínola, que fuera Obispo de esta Diócesis. Terminó con una invocación especial a la Stma. Virgen de Argeme, patrona de la ciudad de Coria y de la Diócesis. Agradecemos la presencia y la palabra del Excmo. Sr Nuncio del Papa y mostramos a través de él nuestra comunión y adhesión al Santo Padre Benedicto XVI.

3.4. Ceremonia de conclusión del Jubileo: 8-XII-2012

Fue presidida por el Obispo de la diócesis. En esta celebración fueron ordenados dos jóvenes de sacerdote. Damos gracias a Dios por estos nuevos sacerdotes y esperamos que la ayuda divina perseveren y su ministerio sacerdotal sea siempre un acontecimiento de gracia, de esperanza, de vida para todos...

IV. DAMOS GRACIAS AL PADRE POR JESUCRISTO EN EL ESPÍRITU SANTO POR EL AÑO JUBILAR

El Jubileo que hemos celebrado fue un Jubileo extraordinario que conmemoró el acontecimiento de la edificación de la Catedral de la Diócesis levantada para gloria de la Stma. Trinidad, puesta bajo la advocación de la Stma. Virgen María en el misterio de su gloriosa Asunción a los cielos en cuerpo y alma, y lugar central de la Diócesis.

Nuestro Jubileo conmemoró y revivió el “Año de gracia” anunciado, inaugurado y realizado por Jesús en su persona y en su obra y prolongado en la historia por el testimonio y la acción de la Iglesia. Revivimos con humildad, valentía y creatividad el contenido de alegría, de liberación y de gracia del Mensaje de Jesús en la sinagoga de Nazaret hace ya siglos, pues la Iglesia es continuadora de la misión de Jesús en el tiempo hasta el final de los siglos, sostenida siempre por la presencia y ayuda del Espíritu Santo. En este tiempo jubilar hemos procurado sostenidos por la gracia divina convertir nuestras personas y nuestras vidas, nuestros criterios y nuestros comportamientos a Jesucristo, nuestro Señor que nos sigue diciendo: “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc1,15).

El Jubileo fue un tiempo especial para acercarnos a Dios renovando nuestra comunión con Él y revitalizando nuestra experiencia de Dios. Para ello, nos “quitamos las sandalias de los pies”, como Moisés, para vaciarnos de nosotros mismos y ponernos en plena disponibilidad ante Dios que se acerca a nosotros por puro amor y gracia en su Hijo Jesucristo, “el Dios-con-nosotros”. Con la ayuda del Señor, hemos procurado adentrarnos e injertarnos de forma misteriosa pero real en el misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, participando así en la santidad a la que hemos sido llamados por Dios desde siempre: “Dios nos ha elegido en Cristo antes de la creación del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo” (Ef1, 4-5).

El Jubileo fue un tiempo propicio para profundizar nuestra inserción en la Iglesia “misterio, comunión y misión”, participando en sus sacramentos que son manantiales de vida, de santidad y de gracia, y participando y colaborando en su vida y misión evangelizadora desde el don o carisma que cada uno ha recibido del Espíritu Santo.

El Jubileo fue un tiempo especial que potenció nuestra caridad. El Beato Juan Pablo II manifiesta que “si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: “Tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber; fui forastero y me hospedas-

teis..." (Mt 25,35-36). "Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia"³. Meditemos este texto sin prisas. A su luz entenderemos nosotros las cosas de otra manera y cambiaremos de actitud ante el necesitado y el pobre y ante los problemas y crisis que hacen sufrir a tantos seres humanos. En el tiempo jubilar hemos potenciado nuestra caridad para todos, especialmente para los pobres, los necesitados, los enfermos, los desvalidos... "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán que sois mis discípulos si os tenéis amor los unos a los otros" (Jn 13,34-35). El Año Jubilar nos exige abrir bien nuestros oídos para escuchar el clamor de los pobres y en él el grito de Dios que nos pregunta: "¿qué estás haciendo con tu hermano?"

El Jubileo fue tiempo propicio para consolidar nuestra esperanza a la que hemos sido engendrados por Dios: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien, por su gran misericordia, mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último momento" (1 P 1,3-5). Esta esperanza nos mueve a mantener viva la meta final que da sentido y valor a su vida y nos ofrece motivaciones para el esfuerzo de cada día en la transformación de la sociedad a fin de hacerla más conforme a los designios de Dios. Caminemos con esperanza ya que el Espíritu Santo nos empuja hoy y siempre a caminar animados por la esperanza "que no defrauda" (Rm 5,5).

El Jubileo ha sido un tiempo favorable en el que hemos potenciado la formación, la vivencia, la celebración y el testimonio de nuestra fe. Una fe que no se forma, que no se celebra, que no se vive, que no testimonia puede perderse o debilitarse...

En este tiempo jubilar hemos reafirmado nuestro compromiso bautismal y evangelizador colaborando en hacer realidad la nueva evangelización, y hemos procurado de manera especial potenciar el laicado y el asociacionismo laical pues somos conscientes de que la nueva evangelización no será realidad sin la participación de los laicos. Pablo escribe a los cristianos de Tesalónica y les dice: "os habéis convertido en modelo para todos los creyentes de Macedonia y de Acaya. Partiendo de vosotros, en efecto, ha resonado la Palabra del Señor y vuestra fe en Dios se ha difundido no sólo en Macedonia y Acaya, sino por todas partes, de manera que nada queda por decir"(1 Ts1,7-8).

3 JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 49.

EL JUBILEO DE LA CATEDRAL DE CORIA: INTRODUCCIÓN Y CRÓNICA

ROMÁN FERNÁNDEZ MARTÍN

*Vicaría de la Zona Norte, diócesis de Coria-Cáceres
Canónigo*

RESUMEN

Con este escrito, después de ver el origen del Jubileo en la Iglesia, su significado, etc., se pretende mostrar lo que ha supuesto en la Diócesis de Coria-Cáceres a lo largo de todo este tiempo. En él se destacan: los motivos del mismo; personas, que hacen que les recordemos y nos sirvan de referentes en nuestra vida cristiana; los grupos participantes, que han acudido numerosamente; las celebraciones, que se han dado durante este evento; enseñanzas de nuestro Padre y Pastor, que ha ido impartiendo poco a poco, a lo largo del Jubileo; toda una serie de datos, que reflejan lo que significa para nuestra Iglesia local. No pretende ser un estudio científico, pero sí un escrito y testimonio de muchos de los actos acaecidos, para que nos ayuden en la vida de cristianos.

Palabras clave: año jubilar, Catedral de Coria, beato Spínola, san Pedro de Alcántara, jubileo, diócesis de Coria-Cáceres.

ABSTRACT

In this paper, after seeing the origin of the Jubilee Church, its meaning , and so on... it pretends to show what has been assumed in the Diocese of Coria -Caceres thought all this time. It highlights: the reasons for it, people who make us remember them and serve as leaders in our Christian life, the participating groups, which have numerously attended, the celebrations, which have been taken during this event; teachings of our father and Shepherd, who has been teaching gradually along the Jubilee, various documents that reflect what it means our local Church. It doesn't pretend to be a scientific study,

but it's a written testimony by many of the acts occurred, to assist us in our Christians.

Keywords: jubilee year, Coria Cathedral, Blessed Spinola, St. Peter of Alcantara, Jubilee, Diocese of Coria- Cáceres.

I. INTRODUCCIÓN

El año 1998, se cumplía el primer centenario de la dedicación al Señor de la Iglesia Catedral de Coria, habiendo sido consagrada, un siglo antes, por su Obispo, Don Ramón Peris Mencheta. En esta fecha, por coincidir con el quinto centenario del nacimiento de San Pedro Alcántara (1499-1999), no pudo llevarse a cabo el jubileo de la sede catedralicia, aplazándolo hasta el año 2012, coincidiendo así con el 450 aniversario de la muerte de San Pedro de Alcántara, además, con los 50 años del nombramiento del santo extremeño como patrono de la Diócesis de Coria-Cáceres; ya en el transcurso del año jubilar, se han cumplido los 25 años de ser beatificado el beato Marcelo Spínola. Las coincidencias de fechas, han hecho que se amplíen los motivos jubilares, celebrando así más acontecimientos y siendo todos ellos cauce para que la gracia de Dios venga a los hombres.

La Iglesia de Coria-Cáceres, desde el día veintiuno de Enero del dos mil doce hasta el día 8 de Diciembre, ha celebrado un año Jubilar dentro de su territorio, con el fin de conseguir una serie de objetivos, que nos ayudarán a caminar mejor, ya que, como dice el lema, que acompaña al Año Jubilar “Somos un pueblo que camina”, que marcha por nuestra tierra extremeña, en medio de luces y sombras, haciéndonos ver la importancia de nuestras instituciones, cual es la misión que nos ha tocado llevar a cabo, buscando la mejor participación y un mayor compromiso cristiano en nuestra andadura hacia Dios, resaltando, a la vez, el papel de los laicos y el asociacionismo cristiano, dentro de la Iglesia y de nuestra Diócesis.

Ha querido celebrar la conmemoración de unos acontecimientos, como es la consagración a Dios de su templo Catedral, en su primer centenario, junto con otros hechos, de no menos relevancia, que iremos viendo; todo ha hecho posible que el Sr. Obispo solicitara al Papa Benedicto XVI, a través de la Penitenciaría Apostólica, este año de gracias e indulgencias, que se nos han dado a todos los participantes, al acudir con las debidas disposiciones, que la Santa Madre Iglesia pide, para beneficiarnos de las gracias jubilares.

Después de un tiempo de preparación, en una mañana de invierno, 21 de enero, un día solemne, se abrió la Puerta del Perdón de la Catedral de Coria, símbolo necesario para acercarnos a Cristo, después de un arrepentimiento por nuestra parte y haciendo así posible nuestro peregrinar hacia Dios. Acto

emotivo, presidido por el Sr. Arzobispo de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz, Don Santiago García Aracil, y acompañado de los Obispos extremeños: Don Francisco Cerro Chaves, Don Amadeo Rodríguez Magro y Don Ciriaco Benavente Mateos, de Albacete, sacerdotes, religiosos, cofradías, movimientos y asociaciones, venidos de distintas diócesis, autoridades civiles y militares de la provincia, representantes de entidades, un numeroso grupo de fieles y entre ellos, los caballeros de la Asociación de la Orden del Temple. El Sr. Arzobispo, durante la homilía, para mostrarnos la grandeza de la Catedral en este Año Jubilar, resalta la importancia del Templo donde nos encontramos, porque en él celebramos la Eucaristía, presencia de Cristo. Por tanto, ir al templo, es ir a Cristo y todo ello, es motivo de alegría.

Don Francisco, quiso dar la bienvenida a este tiempo gozoso, resumiéndolo en tres palabras: “*Jubileo*”: gozo, tiempo de volver a la conversión; “*cátedra*”: la cátedra del Obispo, desde aquí, se evangeliza, y “*testigos*”: llamados a ser testigos del Evangelio. Acerquémonos a los grandes testigos de nuestra diócesis: San Pedro de Alcántara, Beato Marcelo Spínola y don Honorio, sacerdote muy querido de Coria.

Otro momento, no menos importantes, fue la Misa de acción de gracias, el día seis de diciembre, presidida por Mons. Renzo Fratini, Nuncio Apostólico de Su Santidad en España, el Sr. Arzobispo y obispos extremeños, con un gran número de sacerdotes y fieles. En las palabras de la homilía resalta la importancia de la fe, que nos acerca a Dios (Año de la Fe ya comenzado) y los sacramentos, donde se sintetiza la Iglesia; a la vez, pone de relieve a San Pedro Alcántara y al Beato Spínola, personas de fe, que hemos de recordar muy especialmente a lo largo de todo este tiempo de gracia. Don Francisco, el ocho de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, con la ordenación de cuatro nuevos sacerdotes y con una afluencia masiva de personas, por lo que tenía todo de entrañable, celebra el acto de clausura, dando así por terminado el Jubileo de la Catedral en la Diócesis de Coria-Cáceres. Fue como un broche de oro a tan importante año, por lo que supone para nuestra Diócesis. Con sus palabras en la homilía, anima a los nuevos presbíteros a que pongan todo su empeño no en lo adjetivo, sino en lo esencial, es decir, no en las cosas que van pasando, sino en lo que permanece.

I. PRIMERA PARTE

1. DEFINICIÓN DE LA PALABRA JUBILEO

Conviene, de una manera breve, que sepamos lo que significa la palabra Jubileo, cuando nació, cómo se ha ido sucediendo a lo largo de los tiempos, etc.

El término jubileo proviene del hebreo *jobel*, y se refiere al cuerno del macho cabrío, que se utilizaba, como instrumento sonoro, entre los judíos para anunciar al pueblo el año del jubileo. Por otra parte, esta palabra, viene del latín *jubilum*, gozo, que inicialmente significaba la alegría de los pastores y después simplemente: alegría, gozo y alabanza que nos produce por los acontecimientos que celebramos en cada jubileo, y por las gracias espirituales, que se nos dan, a través, de la celebración de estos hechos históricos¹.

2. EL AÑO JUBILAR EN EL PUEBLO DE ISRAEL²

2.1. *El año sabático en el pueblo de Israel (Dt 15,1-11)*

Una ley del Levítico y del Deuteronomio, dispone la celebración cada siete años, de un año sabático, que consiste en el reposo de las tierras, es decir, dejarlas un año sin cultivar para que se aireen y puedan producir más; la libertad para los esclavos hebreos, después de seis años de servidumbre; la condonación de la deuda, tal como dice el Señor, que todo aquel que haya prestado a un hermano suyo, le perdonará la deuda y no se la exigirá ya más, de tal manera que entre vosotros, no debe haber pobres, y un cuarto objetivo de este año sabático es que las propiedades, pasen a sus primeros dueños, ya que todo pertenece al Señor, según dice la Biblia. Todo ello perseguía un doble fin: a) humanitario, como es el descanso para el hombre y el campo, libertad para el esclavo y condonación de las deudas y b) un fin religioso: Reconocer el señorío de Dios sobre la tierra.

2.2. *El Año Jubilar (Lv 25,8-10)*

Pasadas siete semanas de años, es decir, cuarenta y nueve años, al cincuenta, da lugar a un año jubilar, que tiene los mismos objetivos que el año

1 Cf. J. GALTÉS, *Vivir el jubileo*, 4ª edición. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, 5-6. Seguimos de cerca este trabajo en la siguiente introducción. Cf. IUBILEUM 2000, "Che cos'è il Giubileo" en *Storia Iubeleum A.D. 2000*, disponible en http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/ju_documents_17-feb-1997_history_it.html

2 *Ib.*, 7-10.

sabático, pero que se celebran con mayor amplitud y solemnidad; de ahí, que se anunciara al pueblo con alegría, a través del cuerno sonoro, por lo que suponía para los judíos. Esta proclamación, se hacía por todo Israel, haciendo sonar las trompetas, que en este caso eran los cuernos de carnero.

2.3. Perspectivas del año jubilar

Los objetivos, durante este año, hemos visto ya cuáles eran; se pretendía llevarlos a cabo y suponía para el pueblo:

- Un año de gracia: Dios está en el centro de este año y era el que concedía su misericordia y su perdón a los que le invocaban y acudían a Él.
- Una renovación social total, que afectaba a las personas y a los bienes: cumpliendo los objetivos del jubileo, se lograba la protección de los débiles, el que nadie destacara en sus riquezas y el que hubiera más igualdad entre todos. Con ello, se pretendía el restablecimiento de la justicia social.

2.4. Cumplimientos de estas prácticas

Los judíos siguieron con estas prácticas relativas al jubileo, pero muchas veces se cumplían con mucha dificultad, como piensan la mayoría de los exégetas; así lo atestiguan las protestas de los profetas contra el acaparamiento de los bienes de los pobres por lo propietarios ricos. Ante esta mayor o menor práctica del jubileo, todo nos lleva a unas profecías de futuro; son como un preanuncio de liberación, que será realizado por el Mesías venidero.

3. VENIDA DE JESÚS

Aquellas esperanzas de los israelitas (reposo de la tierra, libertad de los esclavos y condonación de la deuda) en el año sabático y en el año jubilar, se cumplieron de forma definitiva e inimaginable con la venida de Jesús; con las palabras citadas de Isaías y leídas por Jesús en la sinagoga, Él da la respuesta: “Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír” (Lc 4,20). Es el año de gracia que se inicia en la Encarnación, e inaugurado por Jesús en la sinagoga de Nazaret. En Él se cumplen las previsiones anunciadas, a favor de los pobres, los ciegos, los cojos y tantas personas necesitadas de cariño (Lc 4,18).

“Las palabras y obras de Jesús constituyen el cumplimiento de todos los jubileos del A.T.”, según lo reconoce y proclama la TMA, Bula Papal *Incarnationis mysterium*” del gran Jubileo del 2000³.

“El mismo (Jesucristo, el Ungido del Padre), la proclamación de su mensaje y la realización de sus obras, nos ha traído al mismo tiempo la gracia y con la Nueva Alianza, la historia de la salvación”, según el Plan de Pastoral de la CEE para el cuatrienio 1997-2000 (n. 12)⁴.

Este tiempo que inaugura Jesús ante sus paisanos, se llama mesiánico porque es el tiempo de la salvación acontecida “en y por Jesús”.

Es el año de gracia del Señor, tal como anunció Jesús en la sinagoga de Nazaret; del jubileo diremos también, que es esencialmente un Año de Gracia, que consiste en un don de Dios, que da por medio del Hijo, en el Espíritu Santo a los hombres. Es el tiempo de la salvación, que se da por medio de Jesucristo a todos.

Ante el Jubileo, tiempo de gracia, tiempo de salvación, se nos pide, que acojamos esa autodonación de Dios-Padre⁵ al hombre, por medio del Hijo, en el Espíritu; que acojamos la gracia, que es Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y que acojamos las bendiciones, que Cristo, como bendición del Padre, nos ofrece.

4. EL JUBILEO EN LA IGLESIA CATÓLICA

Este tiempo de gracia, de salvación, de autodonación de Dios al hombre, se viene realizando en la Iglesia Católica, a lo largo de su historia. Es un gran acontecimiento religioso en el que se busca la remisión de los pecados y de sus penas. Es el año de la reconciliación, de la conversión y de la penitencia sacramental. En consecuencia, el año de la solidaridad, de la esperanza, de la justicia, del empeño por servir a Dios en el gozo y la paz con los hermanos. El Año Jubilar es ante todo el Año de Cristo, portador de la vida y de la gracia a la humanidad⁶.

3 Juan Pablo II, *Bula de Convocación del Gran Jubileo del Año 2000 “Incarnationis Mysterium”* (29 de noviembre de 1998), disponible en http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_sp.html

4 LXVI ASAMBLEA PLENARIA, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Proclamar el año de gracia del Señor (Isaías 61, 2; Lucas 4, 19). Plan de acción pastoral de la Conferencia Episcopal Española para el cuatrienio 1997-2000*, Madrid, Edice, 1996, 8.

5 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2-3.

6 “Nella tradizione cattolica il Giubileo è un grande evento religioso. E’ l’anno della remissione dei peccati e delle pene per i peccati, è l’anno della riconciliazione tra i contendenti, della conversione e della penitenza sacramentale e, di conseguenza, della solidarietà, della speranza, della giustizia, dell’impegno al servizio di Dio nella gioia e nella pace con i fratelli. L’anno giubilare è

Como señalaban los documentos del Jubileo 2000 (*Storia dei Giubilei*)⁷, El Papa Bonifacio VIII, al inicio de un nuevo siglo, allá en el año 1300, convocó el primer jubileo cristiano⁸. Mediante la bula *Antiquorum habet fida relatio* precisa las condiciones para la obtención de las indulgencias, siendo necesario que el peregrino se encuentre en estado de penitencia, tras la confesión y absolución, y que se visiten las basílicas de San Pedro y San Pablo Extramuros. Se estableció que los jubileos se celebraran cada cien años. Sin embargo, en el año 1350, el Papa Clemente VI mediante la publicación de la bula *Unigenitum*, convoca un nuevo jubileo, a petición del pueblo romano, asolado por la Peste Negra y devastado por un terremoto.

A lo largo de los tiempos, se han ido sucediendo los distintos jubileos, de acuerdo con la periodicidad de los cien años o por la necesidad surgida, que hacía que se convocara un nuevo jubileo. Por otra parte, llegó el momento de acortar los plazos, sin necesidad que pasara tanto tiempo para que la Iglesia concediera las gracias jubilares, que se desprenden de la celebración de unos acontecimientos. Últimamente, estos años santos o jubileos para toda la cristiandad, se han venido celebrando cada 25 años, sin olvidar, que existen también los años jubilares, celebrados en la Iglesia local.

A la hora de la celebración del Jubileo, lo que se pretende, es conseguir las indulgencias que la Santa Iglesia concede a sus fieles mediante unas exigencias, que no podemos olvidar:

4.1. La peregrinación

Esta palabra, en el sentido religioso, siempre ha tenido mucha aceptación y mucha práctica en todas las creencias, dando lugar a muchos sitios de peregrinación⁹. En la Iglesia Católica, son muchos los lugares a los que se dirigen las personas para cumplir una experiencia de fe¹⁰. Pero esto no acaba ahí, ya que el mismo hombre tiene ese sentido de caminante, al moverse de allá para acá buscando soluciones a su vida. El mismo pueblo de Israel, tenía también este carácter de peregrino al marchar hacia la tierra prometida o cuando caminaba

soprattutto l'anno di Cristo, portatore di vita e di grazia all'umanità", IUBILEUM 2000, "Che cos'è il Giubileo", o. c.

7 Cf. IUBILEUM 2000, "Storia dei Giubilei" en *Storia Iubeleum A.D. 2000*, disponible en http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/ju_documents_17-feb-1997_history_it.html. Cf. G. FOSSI (ed.), *La storia dei giubilei. Volume primo, 1300-1423*, Firenze, Giunti, 1997.

8 Cf. A. FRUGONI, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, Anagni, Laterza, 1999; Id., *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo Giubileo*, Roma, Piemme, 1999.

9 J. GALTÉS, *Vivir el jubileo*, o. c., 11-13.

10 Cf. P. C. I VON SAUCKEN (ed.), *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milano, Jaca Book, 1999.

hacia Jerusalén. La Iglesia, a lo largo de su existencia, son muchas peregrinaciones realizadas a lugares religiosos¹¹. En definitiva, marchamos, caminando hacia el cielo, nuestra patria definitiva. Este carácter de peregrinación para ganar el jubileo, no puede faltar, pues caminamos hacia el lugar donde va encaminado nuestro peregrinaje, pero no hemos de convertirlo en un lugar de turismo, justificándolo bajo un sentido religioso¹².

4.2. *La indulgencia*

Esta palabra, a lo largo de los tiempos, ha dado lugar a controversias y se ha llegado a entender como un pase para el cielo¹³. Hemos de entenderla como la remisión de la pena temporal, debido al pecado, cuya culpabilidad, ha sido ya perdonada. En el sacramento del Bautismo, se nos perdona el pecado y también las penas que nos vienen a causa del pecado, sin embargo con la Penitencia, se nos perdona el pecado y las consecuencias eternas, que hemos merecido por ellos, pero, siempre nos queda la pena temporal, por nuestras faltas, que debe ser satisfecha o bien en esta vida o bien, allá en el Purgatorio. La indulgencia ofrece al pecador arrepentido la posibilidad de saldar o aligerar esta deuda, durante su vida en la tierra. Esto supone, que cuando vayamos a ganar el Jubileo, hemos de pasar por el sacramento de la Penitencia.

4.3. *La Puerta Santa*

Es otro elemento característico del Jubileo¹⁴. A parte de su elemento arquitectónico, que supone pasar por una puerta, la Puerta Santa, nos está diciendo en un sentido simbólico, que hemos de pasar por Cristo, que como bien dice: “Yo soy la puerta, los que entren por mi se salvarán, podrán entrar y salir libremente y hallarán pastos” (Jn 10,9). Es necesario que pasemos por Cristo, por su doctrina, por su vida, para poder recibir las gracias jubilares.

4.4. *El perdón de los pecados*

Nos acercamos a Dios, a través de la Puerta Santa, pero hay algo que nos impide su acercamiento, como son nuestros pecados, nuestras faltas, por lo

11 Cf. M. D'ONOFRIO (ed.), *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Milano, Electa, 1999.

12 F. SISIMI, *In viaggio. Pellegrinaggi e giubilei del popolo di Dio*, Roma, Citta' Nuova, 1998.

13 J. GALTÉS, *Vivir el jubileo*, o. c., 15-18. Cf. K. RAHNER, “Indulgencias”, en J. ALFARO—J. M. FONDEVILA (eds.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, vol. III, Barcelona, Herder, 1984, 872-886.

14 J. GALTÉS, *Vivir el jubileo*, o. c., 15-18. Cf. F. DOMINGO OLIVARES, *Entrar en la Misa. Guía para comprender la Eucaristía*, Madrid, Palabra, 2005, 23-25.

que es necesario un arrepentimiento y pasar por el sacramento de la Penitencia. Nuestro pecado ha obstaculizado la acción del Espíritu Santo en el corazón humano. Nuestra poca fe ha hecho caer en la indiferencia, y ha alejado a muchos de un encuentro auténtico con Cristo, por lo que es necesario borrar esos obstáculos.

4.5. La caridad

Es signo de la misericordia de Dios, ejercicio necesario para todos los cristianos, que nos abre los ojos a las necesidades de quienes viven en la pobreza y la marginación. La extrema pobreza es fuente de violencias, rencores y escándalos. Poner remedio a la misma es una obra de justicia y, por tanto, de paz. Nuestro caminar hacia Dios, la purificación de nuestra vida, el encuentro con Cristo, nos pide, que no olvidemos a otros que lo están pasando mal; que seamos generosos con ellos e intentemos ayudarles en su vida.

III. SEGUNDA PARTE. JUBILEO DE LA CATEDRAL DE CORIA

1. IMPORTANTES EVENTOS A CELEBRAR EN LA DIÓCESIS

Al llegar a ciertas fechas de los sucesos acontecidos, la Iglesia les dedica un tiempo para volver a recordar esos acontecimientos, volver a sentir el júbilo de los mismos, sirviéndonos de ellos para percibir las gracias que la Iglesia nos concede a través de esas efemérides.

Llegados al año 2012, la Iglesia de Coria-Cáceres, celebra los siguientes acontecimientos, que dan motivo al Año Jubilar de la Catedral de Coria:

- Primer centenario de la dedicación de la Catedral de Ntra. Sra. de la Asunción al Señor, ocurrido en el año 1998, pero hubo que posponer dicha celebración al estar inmersos en el Jubileo del V Centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara.
- 50 Aniversario en el que Santa María de Guadalupe y San Pedro de Alcántara, fueron proclamados como patronos de Extremadura.
- 450 Aniversario del tránsito hacia el Señor de San Pedro de Alcántara.
- 25 Aniversario de la beatificación del Cardenal Marcelo Spínola y Maestre, Arzobispo de Sevilla y que anteriormente había sido Obispo de Coria-Cáceres y Málaga¹⁵.

15 Cf. J. DOMÍNGUEZ – F. MUÑOZ, *Un Obispo de Coria a los altares. Carta pastoral del Obispo de Coria-Cáceres a sus diocesanos en la beatificación de Don Marcelo Spínola y Maestre*, Madrid,

2. FINES DEL JUBILEO

2.1. *Fines propuestos por el Obispo*

Dejado atrás, ya hace algún año, el Jubileo en Extremadura del V centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara¹⁶, la Diócesis de Coria-Cáceres, comienza el Año Jubilar de la Catedral¹⁷, movida por estos objetivos, tal como señala D. Francisco Cerro Chaves en su pastoral *Amad y cuidad a la Iglesia*¹⁸:

- Acrecentar la importancia de la Iglesia diocesana en la vida y en la pastoral de todos.
- Valorar la Catedral como Cátedra del Obispo.
- Promover la presencia y participación de la Vida Consagrada y de los Laicos en lavada y misión de la Iglesia.
- Fomentar la presencia de los laicos en la Vida Pública.
- Favorecer la pastoral vocacional.
- Potenciar la santidad en los miembros de la Iglesia.
- Promover la caridad con los necesitados.
- Seguir realizando los objetivos del Plan pastoral diocesano.

Nos movemos en unos fines que ayudan al funcionamiento y al mejor caminar de la diócesis; algo se va intentando llevar a cabo poco a poco, cumpliendo así el lema jubilar: “Somos un pueblo que camina”.

2.2. *Fines propuestos por la Penitenciaría Apostólica*

Los fines que vienen propuestos por la Penitenciaría Apostólica: “Acrecentar en los fieles cristianos las virtudes sobrenaturales de Fe, Esperanza y Caridad y que sus costumbres sean adaptadas con mayor diligencia al camino del Evangelio, y que el vínculo de unidad jerárquica, que de manera singular lo significa el Templo Catedral, se consolide más con el propio Obispo y con el Sumo Pontífice”.

Los fines diocesanos movían al compromiso con una vida pastoral entre los fieles: hacer cristianos más interesados en la vida pública, más participación dentro de la Diócesis. Estos fines propuestos por la Penitenciaría Apostólica,

PPC, 1987; J. L. RUÍZ, *Beato Marcelo Spínola y Maestre, Cardenal Arzobispo de Sevilla (1835-1906)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, Servicio de Publicaciones, 2002.

16 Cf. J. A. FUENTES (ed.), *Memoria del V Centenario del nacimiento de san Pedro de Alcántara 1499-1999. ÑO Santo Alcantarino*, Cáceres, Delegación del V Centenario del Obispado de Coria-Cáceres, 2001.

17 Seguimos de cerca F. CERRO CHAVES, *Carta Pastoral Amad y Cuidad la Iglesia (nuestra diócesis, nuestra Catedral, nuestra historia, nuestra gente...)*. Cuaresma, Pascua, Pentecostés, Cáceres, Diócesis de Coria-Cáceres, 2011.

18 *Ib.*, 38.

buscan una vida más en relación con Dios, con el Evangelio y siempre en unión con el Papa y el Obispo. La armonía de unos y otros fines, consiguen un cristiano más serio y más comprometido.

3. ¿QUÉ HAY DETRÁS DE CADA CELEBRACIÓN?

3.1. La catedral de Coria

En la apertura del Jubileo, el Sr. Arzobispo de Mérida-Badajoz, ya hablaba de la importancia del Templo, al cual se le dedica todo un año lleno de celebraciones y gracias, porque en la Eucaristía recordamos la presencia de Cristo, signo del amor a los hombres; todo ello, es motivo de alegría y sirve para que vayamos más a él, acercándonos así, más al mismo Cristo, que está ahí. Todos tenemos que caminar hacia el templo, hacia Cristo. Se resalta la importancia de todo esto para el cristiano, pero a la vez, hay que destacar otras cosas importantes dentro de esta Catedral de Coria.

La catedral, es de estilo gótico, de transición, con importantes añadidos platerescos y barrocos, construida durante los años 1496 al 1646. Más tarde, tuvo que ser restaurada, a causa del terremoto, llamado de Lisboa, que sufrió en el 1755.¹⁹ El arquitecto Pedro de Ybarra, nacido en la localidad de Valencia de Alcántara (Cáceres) y designado Maestro Mayor de las obras de la diócesis de Coria, en la segunda mitad del siglo XVI, participó directamente en muchas construcciones de la diócesis, al igual que en otros muchos edificios extra-diocesanos. La Puerta del Perdón de esta catedral, está diseñada por él²⁰.

En ella, se aúna el esfuerzo y anhelo de tantas personas: obispo, cabildo, autoridades, pueblo, canteros, obreros, etc., dando lugar a lo que hoy admiramos y siendo consagrada solemnemente al Señor el 20 de abril de 1898.

Es declarada monumento nacional el 13 de marzo de 1931, emblema y orgullo de la Ciudad milenaria de Coria y uno de los monumentos más importantes y representativos de Extremadura por su espléndido, diáfano y armonioso estilo gótico-renacentista y siendo contemplada con admiración y gusto por los visitantes.

19 Cf. F. MARTÍNEZ, *El terremoto de Lisboa y la catedral de Coria: (vicisitudes del Cabildo) 1755-1759*, Coria, Ayuntamiento de Coria, 1999.

20 Cf. H. FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, "Claustro de la catedral de Coria", en *Restauración & rehabilitación*, 58 (2001), 42-47; F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, "Una diócesis de dos conjuntos catedráticos la concatedral de Cáceres y la catedral de Coria", en *Ars sacra*, 26-27 (2003), 29-39; J. A. FUENTES, "Quince años de restauración en la Catedral de Coria y en la Concatedral de Cáceres", en *Ars sacra*, 26-27 (2003), 39-49; M. DEL C. SANABRIA, "Análisis de la portada occidental de la Catedral de Coria", en *Revista de investigación universitaria*, 4 (2003), 77-84.

Es la cabeza de la Diócesis y está dedicada a la Santísima Virgen, bajo la advocación de Ntra. Sra. de la Asunción, acogiendo una vez al año a la Patrona de Coria y de la Diócesis, la Virgen de Argeme, que baja de su ermita para permanecer durante unos días en el templo catedralicio, donde es acogida y venerada por sus devotos corianos y diocesanos²¹.

3.2. *San Pedro de Alcántara*

La significación de san Pedro de Alcántara en la espiritualidad española y en la historia de la teología, así como su implicación en la renovación del franciscanismo tuvo su eco no solo en sus obras, sino también en la trascendencia de su misión evangelizadora. Las diferentes biografías sobre el santo de Alcántara muestran que su figura humana y espiritual traspasó las fronteras de su espacio y de su tiempo para convertirse en un personaje dotado de la fuerza de Dios que hizo de él proyectar en el mundo la profundidad de su recogimiento y su vida eremítica²². Como señala Mons. Antonio Montero, san Pedro de Alcántara es un “asceta, un místico, un reformador”²³. Capaz de proyectar universalmente (a todos los hombres y en todo tiempo”, la profundidad del misterio divino. Su figura es un lugar de contraste, en cuanto referencia de vida humana, cristiana y santa y en este sentido podemos señalar que siempre es un referente como patrono de la iglesia extremeña. Mons. Antonio Montero señaló perfectamente el significado de este patronazgo:

“salta a la vista el contraste clamoroso entre ese modelo existencial (san Pedro de Alcántara), ese género de vida y los que ahora imperan en la de la unidad Europea, de la España y de la Extremadura autonómica...”

Vivimos en un planeta que todavía puede denominarse como del hambre y del a pobreza, que exige a voz en grito que se proclame a los cuatro vientos la dignidad de los pobres, la indignidad idolátrica del despilfarro. Tener por patrono a un pobre voluntario, a un hombre libre, escueto y esencial, lleno de amor y de alegría, no está mal como pórtico de un nuevo milenio cristiano, que quiere recuperar, al menos en los seguidores de Cristo, el verdor del Evangelio, la verdad

21 Para una reflexión teológica cf. F. MUÑOZ, “Reflexiones teológicas en torno a la Catedral de Coria y a la Concatedral de Cáceres: en el 50 aniversario de la concatedral”, en *Cauriensia*, 3 (2008), 523-534 (publicado el mismo en F. MUÑOZ, “Reflexiones teológicas en torno a la Catedral de Coria y la Concatedral de Cáceres”, en *Cabildos*, 6 (2008), pág. 191-202).

22 Para una bibliografía alcantarina, cf. A. RAMIRO, “Fondos bibliográficos y documentales alcantarinos en la Biblioteca del Real Monasterio de Santa María de Guadalupe”, en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara, hombre universal. Congreso de Guadalupe, 1997*, Guadalupe, Ed. Guadalupe, 1988,

23 A. MONTERO, “San Pedro de Alcántara, patrono de la Iglesia extremeña: Su mensaje para el tercer milenio del cristianismo”, en *ib.*, 27-33.

matinal de las Bienaventuranzas... Es la voz de los místicos y de los monjes que, paradójicamente, está provocando un fuerte atractivo en los hombres opacos, en los intelectuales cansados... ¡Pedro de Alcántara, danos tu secreto de la verdad sencilla, de la fortaleza indomable, de la esperanza alegre!”²⁴

3.3. *Marcelo Spínola Maestre*

En los veinticinco años de su beatificación por Juan Pablo II, el día veintinueve de marzo de mil novecientos ochenta y siete, es presentado en este año jubilar como objetivo a recordar y celebrar durante todo el Jubileo de la Catedral de Coria. El Obispo, Don Francisco, lo presenta como un referente a seguir en nuestra vida.

Nació en la isla de San Fernando (Cádiz) el 14 de enero de 1836, de padres de familia aristocrática, por lo que hizo posible vivir una vida más holgada y cursar estudios, de acuerdo con su abolengo. Licenciado en Derecho por la Universidad de Sevilla, establece un bufete en la ciudad de Huelva, en el que presta servicio gratuito a los pobres. Su vida está marcada por el servicio y entrega a los demás, recibiendo más tarde el nombre del “Arzobispo mendigo”²⁵.

Sintió la llamada al sacerdocio, después de haber pasado por otra profesión; es ordenado sacerdote en Sevilla, el 21 de mayo de 1864 y celebra su primera misa el 3 de junio del mismo año, solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús. Ejerció su ministerio sacerdotal, pasando por varias parroquias y en medio de periodos convulsos, pero no se arredró jamás. El amor a Jesús y a las almas, lo mostró siempre desde un ángulo gozoso y limpiamente sacerdotal.

El papa León XIII lo nombró obispo auxiliar de Sevilla, y es consagrado en el año 1881, pasando, posteriormente, a ser obispo de Coria (Cáceres) sede, que ocupó desde el 7 de marzo de 1885 al 5 de agosto de 1886, período muy corto, poco más de un año, pero muy beneficioso. Se le reconoce por su entrega, con una especial dedicación a las zonas más pobres de la diócesis e incansable viajero, a lomos de una bestia. Recorrió todas las Hurdes para estar más al lado de la gente sencilla. Estando en Coria, fundó en 1885 la Congregación de las Esclavas del Divino Corazón junto con la Sierva de Dios, Madre Celia Méndez y Delgado, antes de profesar, Marquesa de la Puebla de Obando.

Después de pasar por Málaga como obispo, donde se le reconoce su valor, entrega y generosidad, en 1905, san Pío X, lo creó cardenal. El 19 de enero de 1906 murió en olor de santidad en Sevilla. El 5 de noviembre de 1982, el papa

²⁴ *Ib.*, 37.

²⁵ J. M. JAVIERRE, *El arzobispo mendigo, biografía de Marcelo Spínola*, Madrid, BAC, 1974.

Juan Pablo II oró ante su sepulcro, que visitó expresamente. El mismo Pontífice, el 29 de marzo de 1987, en Roma, lo proclamó beato. Su fiesta litúrgica, se celebra el 19 de enero.

Es de destacar que en 1891 fue nombrado senador como delegado de la provincia eclesiástica de Granada y luego con derecho propio. Cargo que ocupó hasta 1899. En sus intervenciones, con una gran oratoria, luchó, entre otros asuntos, contra los intentos de eliminar la religión de la enseñanza pública.

A lo largo de su vida vemos una serie de hitos que marcan su existencia y hacen que siga el camino emprendido: Su origen, de una familia acomodada y sus estudios, le sirven para mejor defender la causa de los obreros, en una época, que es caldo de cultivo para que se originen problemas. Celebra su primera Misa en la solemnidad del Corazón de Jesús, sintiendo un amor y una entrega en su vida al corazón amantísimo de Jesús y dándole el nombre al colegio fundado por él. Como sacerdote y obispo, se distinguió por su celo infatigable por la salvación de las almas, el espíritu de oración, la intensa mortificación, su paternal ternura para con los que sufrían y los marginados. Como senador, ya casi al final de su vida, hace que defienda los derechos de las personas necesitadas, algo, que llevó a cabo siempre en su vida.

3.3.1. Esclavas del Divino Corazón de Jesús

Fundadas por Marcelo Spínola y Maestre el día 26 de Julio de 1885, cuando era Obispo de Coria (Cáceres). Junto con Celia Méndez Delgado, viuda, de Fuentes de Andalucía (Sevilla), se trasladan a una casa pequeña de la ciudad, llamada “La Casa del Hojalatero”, en la Plaza de San Benito, junto a la capilla del Santo donde establecen la que había de ser “La casa Cuna” de su fundación. Ya habían tomado aquí el hábito las primeras religiosas, tal como aparece en una placa de la capilla.

Por su amor al Corazón de Jesús, núcleo vital del corazón de la Esclava, le da este nombre y de ahí, brota su misión: anunciar el amor personal de Cristo a todos los hombres, principalmente en la obra de la educación. La “esclavitud”, la viven al estilo de María, la mujer que vivió en plenitud el amor de Cristo. Al ponerse este nombre, hubo que añadirle Concepcionistas, ya que según le informaron en Roma, existía una fundación con ese nombre.

Su estancia en Coria, fue muy corta, el tiempo que fue Obispo de esta ciudad Don Marcelo, marchándose a Málaga, junto con el colegio fundado, y muy a pesar de los corianos, que les despidieron con mucha pena. En este primer período, habían acogido a 19 niñas pobres de la ciudad y comarca, que les alimentaban y les daban una formación.

En Málaga, fundan el segundo convento, en la casa de Liborio García. Al cabo del tiempo, lo pusieron en venta, pero tuvieron que seguir en ella, porque no encontraron comprador; más tarde, edifican en Pedragalejo un colegio muy floreciente. Se sienten plenamente identificadas con la Diócesis de Málaga. Son muchas las religiosas, esclavas malagueñas, las generaciones de antiguas alumnas, y algunas de antiguos alumnos, los que se han educado en sus colegios.

A los cuarenta años, en 1927, años volvieron a la “Casa Cuna” de Coria y les recibieron como si hubieran continuado allí siempre. Muy pronto surgieron vocaciones de Coria y de los pueblos de alrededor. Se intentó vender la antigua “Casa del Hojalatero”, pero tampoco encontró comprador, por lo que hubo de reformarse, quedando un colegio acogedor y confortable para la época. Con el tiempo, pasaron a la Escuela Hogar de la calle Navalmoral de la Mata Nº 2 de Coria, donde es la actual residencia, con un número de acogidos de 312 alumnos. En ella residen 10 religiosas.

La misión que hoy realizan, habiéndose adaptado a las necesidades socioculturales, es acoger a los niños, acompañarles en su crecimiento, cuidarlos y darles una formación en la que destacan el celo de Celia Méndez, por la voluntad de Dios y la espiritualidad de Spínola, un hombre enamorado de Jesucristo. Tratan de anunciar el amor que Jesucristo nos tiene, a través de la educación, formando el corazón de los jóvenes en la verdad evangélica, ilustrando el entendimiento por el conocimiento del saber y transformando así la sociedad, según su congregación.

Desde los inicios en la ciudad de Coria, se han extendido por España, en muchas ciudades de Andalucía, Madrid y se han abierto por el mundo entero: Buenos Aires, Brasil, Paraguay, Ecuador, Japón, Filipinas, etc., tratando de crear el espíritu de la congregación e intentando hacer personas al estilo de sus fundadores.

3.3.2. Casa Beato Marcelo Spínola

La que fuera la “Casa Cuna”, antigua “Casa del Hojalatero” y transformada en el colegio, que fue durante muchos años centro de formación de las Esclavas del Divino Corazón de Jesús, ha sido cedido a la Diócesis de Coria-Cáceres, desde el 4 de diciembre de 2010, como Casa de la Iglesia de la Zona Norte, sede de la Vicaría y lugar de acogida para las reuniones de trabajos pastorales de Coria y de la zona.

El día de su inauguración, el 7 de Noviembre, con su nuevo cometido, el Sr. Obispo trazaba las líneas a seguir de este centro, que de alguna manera, estaban de acuerdo con el sentir de los fundadores. Ha sido motivo de alegría

para la Congregación, que la casa, pase al servicio de la Diócesis, porque así también está siguiendo el espíritu de la fundación.

Lo que se pretende, es hacer que las distintas realidades de nuestras parroquias y Diócesis, estén representadas en esta Casa; en ella, se hagan proyectos. Todo ello, sirva como instrumento de evangelización.

Como sede de la Vicaría, desde ella, se ha tomado el pulso del Año Jubilar de la Catedral y en ella se conservan una serie de datos y materiales de este acontecimiento diocesano, como son: escritos, programas jubilares de los distintos grupos; testimonios en imágenes de los momentos más importantes del Jubileo; libros, que hablan de este acontecimiento; recuerdos muy especiales, y otros muchos objetos, que con el tiempo acreditarán el Jubileo de la Catedral de Coria.

Se ha resaltado durante el Año Jubilar la figura del Beato Spínola, porque ha sido uno de los acontecimientos a celebrar durante este período: El 25 aniversario de su beatificación, y de él resaltamos en esta casa un testimonio muy interesante y muy bonito, que la acredita como casa inicial de la fundación. Aparece una placa con la siguiente inscripción: “En esta capilla vistieron el hábito de Esclavas del Divino Corazón las primeras religiosas. Pronunció los votos nuestra Madre fundadora. 25 de octubre de 1885”. También existe otra placa, al lado de la primera, que lleva inscrito: “¿Qué puedo yo desear en el cielo y que puedo pedir en la tierra, sino a Vos, solo Dios mío?”. M^a Teresa del Corazón de Jesús. Coria 25-10-1885-1935”. Hay también una cepa de vid y un pozo viejo, que son del tiempo del Fundador.

Existe en esta casa, testimonios de otra figura, que no podemos olvidar, como persona muy querida de la ciudad de Coria y de los sacerdotes; merece que se le trate a parte, porque él ha sido y es un referente dentro de nuestra vida, como así lo propuso el Sr. Obispo en la inauguración del Jubileo: El sacerdote, Don Honorio, al que se le ha abierto la causa de beatificación y canonización. En esta casa, tiene una exposición permanente de sus objetos personales, que nos sirven de recuerdo muy apreciado para las personas que le conocimos en vida. Se guardan libros, como la Vulgata; fotos, que nos recuerdan su vida; objetos religiosos de todo tipo: imágenes, cuadros, medallas, que muestran sus sentimientos cristianos; sotanas, roquetes, ropa personal, que muestra su sencillez. Todo esto y otros recuerdos más, que sirven para mostrar la grandeza de esta persona.

3.4. Don Honorio María Sánchez de Bustamante²⁶

Dentro del Jubileo, se van destacando distintas personas para recordar y celebrar, que hoy la Iglesia les reconoce por sus méritos de santidad y están en los altares. En el caso de Don Honorio, le citamos también aquí por su vida ejemplar, que va camino de los altares. Ya se ha abierto la causa de Beatificación y Canonización por Mons. D. Francisco Cerro Chaves, Obispo de la Diócesis de Coria-Cáceres, el día 8 de Junio del 2009. La Iglesia no le ha concedido aún el título de beato o santo, pero las personas, sí le reconocemos su valía y nos sirve de ejemplo en nuestra vida.

Nace en Ceclavín, de la provincia de Cáceres, el día 21 de Noviembre de 1886, siendo sus padres Juan Bustamante de Sande y Benita Sánchez de Bustamante González. Vive en un ambiente religioso, propicio para que una hermana suya y él, elijan la vida religiosa: él ingresa en el seminario de Coria (Cáceres) en 1897 y su hermana Lina en las Agustinas Recoletas del Monasterio del Smo. Cristo de la Victoria de Serradilla (Cáceres).

Poco a poco, se ha ido formando a través de los estudios, en el contacto con los superiores y profesores, en el trato con los muchachos de su tiempo y sobre todo, en ese contacto con Dios. Todo le ha servido para forjar una vida de entrega total a Dios y de amor a todas las personas. En este ambiente y con estos sentimientos, mediante la imposición de las manos del Sr. Obispo, es ordenado sacerdote el día 12 de Marzo de 1910, cuando tenía 24 años de edad, quedando configurado sacramentalmente a Cristo Sacerdote, y al servicio de la Iglesia. Al mes siguiente, el día 6, celebraría su primera misa en su pueblo natal, Ceclavín.

Su ministerio lo fue ejerciendo como Coadjutor, en el pueblo de Garrovillas; allí dio los primeros pasos al servicio del párroco y en contacto con las Monjas Jerónimas contemplativas, que residen en este pueblo.

Muy pronto el Sr. Obispo, le manda a la Ciudad de Coria, realizando, a lo largo de su vida, misiones muy distintas, las propias de un sacerdote, que ejerce su ministerio pastoral en cualquier parroquia, siempre sujeto y dispuesto a todo, por estar en contacto con Dios y en relación con los demás. Casi toda su vida sacerdotal, durante 55 años, la pasó en Coria, pasando por una infinidad de misiones: Organista de la Catedral; Moderador Diocesano de la Liga Sacerdotal Eucarística; en la Curia diocesana, es incorporado a la Secretaría General

26 Cf. T. FERNÁNDEZ, “¡Qué bien! ¡qué bien!. Biografía de D. Honorio, Cáceres, Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres – Diócesis de Coria-Cáceres, 2008; F. MUÑOZ, *D. Honorio María Sánchez de Bustamante, sacerdote humilde y misericordioso*, Burgos, Monte Carmelo, 2010; ID., “Don Honorio María Sánchez de Bustamante. Sacerdote de la diócesis de Coria-Cáceres. Vivió en humildad ante Dios y en servicio ante los demás”, en *Cauriensia*, 6 (2011), 379-418.

del Obispado; en el Seminario Diocesano, fue Profesor y Director espiritual; Canónigo de la Santa Iglesia Catedral. Ejerció su ministerio en el Convento de las Monjas de la Madre de Dios; Consiliario de las Hijas de María; Capellán de la Adoración Nocturna; en la Cofradía de la Virgen de Argeme, realizó la misión de secretario, mayordomo. Los nombramientos son títulos, que llevan consigo una misión que cumplir y esto es lo que hace que quede constancia en las personas. Normalmente, los títulos vienen como consecuencia de los frutos de las personas.

¿Qué tenemos que decir de la misión realizada por D. Honorio en todos estos nombramientos?:

- Su entrega a la música, como organista, da como fruto, que perdura, la alabanza a Dios por medio de ella. Nos queda, como fruto de su trabajo y entrega, el Himno a la Virgen de Guadalupe y el Himno del Seminario Conciliar de Coria.
- Su amor a la Eucaristía, a lo largo de su vida, viendo el pueblo en él a una persona enamorada de Ella, le lleva a desempeñar bien la misión de Moderador Diocesano de la Liga Sacerdotal Eucarística.
- La humildad, sencillez, discreción, muestran en él a una persona competente para desempeñar el trabajo de secretario en la Curia.
- Casi toda su vida en el Seminario, pasando por formador y padre espiritual, confesor, nos hacen ver en él a una persona sacrificada, que ama a la institución, que se desvive por su misión y que nos queda en el recuerdo, a la hora de dirigir a los seminaristas, palabras tan bonitas como estas, referidas al Corazón de Jesús: “Oh quien siempre te hubiera amado, oh quien nunca te hubiera ofendido”.
- Como canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Coria, avala su misión el confesionario que se hoy guarda con cariño en la Casa de la Iglesia de Coria.
- Las religiosas del Convento de la Madre de Dios en Coria, le recuerdan muy afectuosamente por su vida de entrega y sacrificio.
- Consiliario de las Hijas de María, y servicio a la Cofradía de la Virgen de Argeme, son como el fruto de un amor a la María.
- Sus trabajos, le han hecho desvivirse por las personas con quien ha convivido, hasta el punto que se acercaban a él los más necesitados, porque siempre encontraron el cariño y el alimento necesario para sus vidas.

Las misiones realizadas, tienen sus frutos; estos, no se pueden esconder, sino que tienen que salir a la luz, hacen que el pueblo se dé cuenta de ello, le

reconozcan sus méritos y dan como consecuencia, el amor y el cariño a la persona. Por ello, Don Honorio, fue siempre muy querido en la Ciudad de Coria, por los sacerdotes, y cualquier persona que le conoció, ya que su misión estuvo siempre llena de cariño y entrega y dio frutos de buenas obras.

Entregó su vida al Señor, el día 15 de Agosto, solemnidad de la Asunción de la Virgen María de 1965, en la Ciudad de Coria, a la edad de 79 años, siendo muy sentida y llorada su muerte por todas las personas, que le conocíamos.

4. CELEBRACIÓN DEL JUBILEO

Durante este tiempo jubilar, se ha seguido todo un camino: Se ha ido anunciando por la Secretaría del Jubileo, a través de una carta, y enviando distinto material, a movimientos, asociaciones de España y de la Archidiócesis; lo mismo se ha hecho con las parroquias extremeñas; de igual manera, se ha enviado a cofradías, parroquias, grupos de la Diócesis, comunicando la convocatoria del Jubileo de la Catedral de Coria.

La respuesta al comunicado, se ha ido dando poco a poco, teniendo participación de distintas partes de España y de nuestra archidiócesis, que han venido con el deseo de ganar las gracias jubilares. Llegado el momento, anunciaron el deseo de participar, buscando una fecha apropiada para ello, hasta llegar al día de su celebración.

En los pueblos de la Diócesis, se ha seguido el mismo camino: la elección del día, la organización de autobuses y coches particulares para poder trasladarse en el día señalado y disfrutar todos juntos de la hermandad, camaradería, y sin duda, de las gracias jubilares concedidas por la participación.

Normalmente, a la hora de ganar el Jubileo, se ha seguido el siguiente itinerario:

- a) Convento del Palancar: Nuestro Santo extremeño, no lo hemos podido olvidar en este tiempo, por lo relacionado que está con el Jubileo, y además, como persona referente en nuestra vida, siendo así la manera oportuna, que como peregrinos hacia la Catedral, se pasara por su Casa para celebrar allí la reconciliación con Dios, a través del sacramento de la penitencia.
- b) Catedral de Coria: Paso forzoso para celebrar el Jubileo. Los peregrinos, llegados desde el monasterio de San Pedro de Alcántara y habiendo pasado por la Puerta del Perdón de la catedral, cuyo significado es, Cristo, Puerta, por donde pasamos arrepentidos, después de haber recibido el perdón, para recibir las gracias jubilares, llegábamos a la catedral para celebrar el acto central del Jubileo.

- c) Ermita de Argeme: El sentido de acercarnos a la Virgen de Argeme, Patrona de Coria y de nuestra Diócesis, es para agradecerle las gracias recibidas en nuestra peregrinación, y a la vez, ha servido para pasar un rato de convivencia entre los distintos grupos y personas que caminaban ese día a ganar el Jubileo.

Han sido muchos los grupos que pasaron por la catedral con el fin señalado, pero no se puede olvidar el Jubileo de la Pastoral Penitenciaria, por los buenos sentimientos que produjo en todas las personas asistentes. Acompañados del capellán, de personas que se dedican a atender religiosamente a los que se encuentran internados en las cárceles y un grupo de presos, el Sr. Obispo en la homilía de la Misa, tras haber pasado por la Reconciliación en el Palancar y por la Puerta del Perdón, les invitaba al cambio de vida y a saber perdonar, al estilo de las hijas de Aldo Moro, primer ministro italiano entre 1963 y 1968 y desde 1974 hasta 1976. En un momento de la Eucaristía, salía de la boca de todas las personas de la catedral esta melodía: “Toma mi vida y hazla de nuevo, yo quiero ser un vaso nuevo”. Como broche final de este acto emotivo, los presos acudían con una oración de súplica a la Virgen de la Merced, Redentora de cautivos y presos, que siempre les ha presidido su capilla y nunca salió de ella, a no ser para cambiarla de residencia, y ahora, con este evento religioso.

Otros muchos actos jubilares han ido pasando por la catedral y cada uno con su sentido especial, que han servido para cumplir los fines específicos, propios del acto religioso y consiguiendo, a la vez, otros fines, como es la convivencia entre las personas asistentes, mostrar una imagen de religiosidad y compromiso cristiano, muy poco valorado en estos tiempos, la visita a la ciudad de Coria resaltando sus encantos y otros objetivos más, que han satisfecho a unos y a otros.

5. GRUPOS ASISTENTES AL JUBILEO

Nº	MES	DÍA	GRUPO	PROCED.	ASISTENT	PRESIDE
1	Enero	21	Apertura del Jubileo	V. regiones	700	Sr. Arzobispo
2	Enero	22	Órdenes menores	Dioc.	100	Sr. Obispo
3	Enero	23	Delegación Ecumenismo	Dioc.	35	Sr. Obispo
4	Feb.	8	Cottolengo	Dioc.	32	Sr. Vic. Z. N.
5	Feb.	25	Cáritas Diocesana	Dioc.	500	Sr. Obispo
6	Feb.	8	Seminaristas de Córdoba	Extradioc.	8	Sr. Vic.Z. N.
7	Marzo	11	Familias de la región	Reg.	60	Sr. Obispo
8	Marzo	17	Grupo de la salud	Reg.	130	Sr. Obispo

9	Marzo	17	Parroquias: Salorino, Membrió, Carbajo	Arcipr.	150	Arcipreste
10	Marzo	24	Neocatecumenales: P. Fátima Cáceres	Parroq.	40	Párroco
11	Marzo	29	25 Aniv. beatificación Marcelo Spínola	Dioc.	70	Sr. Obispo
12	Abril	4	Misa crismal	Dioc.	400	Sr. Obispo
13	Abril	10	Cofradía Cristo de Montehermoso	Parroq.	60	Párroco ⁹
14	Abril	14	Jubileo de niños	Dioc.	1500	Sr. Obispo
15	Abril	14	Parroquia S. Pedro Alcántara de Cáceres	Parroq.	60	Párroco
16	Abril	21	Seminario de Plasencia	Extradioc.	12	Sr. Obispo
17	Abril	21	Jubileo de los jóvenes	Dioc.	500	Sr. Obispo
18	Abril	21	Jubileo de Iconografía	Nac.	50	Sr. Obispo
19	Abril	27	Arciprestes Zona Norte	N. Dioc.	8	Sr. Vic. Z. N.
20	Abril	28	Jubileo de los catequistas	Dioc.	90	Sr. Obispo
21	Abril	29	P. Montánchez, Torre Sta. María, Torreorgaz	Interparroq.	60	Párroco
22	Abril	30	Arciprestazgo Arroyo-Alcántara	Arcipr.	200	Sr. Obispo
23	Mayo	2	Jubileo vida ascendente	Reg.	200	Sr. Obispo
24	Mayo	4	Cúria Diocesana	Dioc.	40	Sr. Obispo
25	Mayo	4	Colegio Sgdo. Corazón de Coria	Dioc.	400	Canónigo
26	Mayo	7	Grupo Colombiano	Intern.	30	Sr. Canónigo
27	Mayo	7	Acisjf	Intern.	40	Sr. Obispo
28	Mayo	10	Clero Diocesano: S. Juan de Ávila	Dioc.	400	Sr. Obispo
29	Mayo	15	Esclavos de María y de los pobres	Dioc.	120	Superior
30	Mayo	16	Provincia eclesiástica de Extremadura	Reg.l	10	Sr. Obispo
31	Mayo	17	Consejo Presbiteral Diocesano	Dioc.	25	Sr. Vicario G.
32	Mayo	19	Amigos de Tierra Santa		30	
33	Mayo	19	Hermandades y Cofradías	Dioc.	100	Vic. Zona N.
34	Mayo	26	Club familiar Aljibe		40	Consiliario
35	Mayo	26	Parroquia Aldeanueva del Camino	Parroq.	50	Párroco
36	Mayo	27	Confirmaciones	Dioc.	300	Sr. Obispo

37	Junio	2	Arciprestazgos de Navalmo- ral y Casatejada	Interdioc.	110	Sr. Arcipreste
38	Junio	2	Hogar extremeño de Móstoles	Nac.	30	Canónigo
39	Junio	2	Arciprestazgo de Montánchez	Arciprestal	160	Sr. Arcipreste
40	Junio	3	Arciprestazgo de Granadilla	Arcipr.	190	Sr. Arcipreste
41	Junio	4	Instituto internacional del Corazón de Jesús	Internac.	40	Sr. Obispo
42	Junio	16	Religiosos y religiosas de Extremadura	Reg.	60	Sr. O. Plasenc.
43	Junio	16	Parroquia Beato Spínola de Cáceres	Parroq.	50	Párroco
44	Junio	18	Sacristanes de la Diócesis	Dioc.	29	Sr. Obispo
45	Junio	18	Grupo de catalanes	Interdioc.	10	Sr. Obispo
46	Junio	19	Asociaciones laicales	Dioc.	100	Sr. Obispo
47	Junio	21	Sacerdotes del Arciprestazgo D. Benito	Interdioc.	8	Arcipreste Z.
48	Junio	21	Misa en rito Hispano- Mozárabe	Dioc.	400	Arz. Toledo
49	Junio	22	25 Aniversario Hospital Ciudad de Coria	Zonal	100	Sr. Obispo
50	Junio	26	Unión E. reparadora: seglares y misioneros	Dioc.	40	Sr. Obispo
51	Julio	2	Compañeros de curso del Sr. Obispo	Interdioc..	8	Sr. Obispo
52	Julio	7	Pastoral Penitenciaria	Dioc.	55	Sr. Obispo
53	Julio	7	Parroquias de Cedillo y Herrera	Parroq.	55	Sr. Obispo
54	Julio	9	M. extraordinarios Eucaristía de Diócesis	Dioc.	100	Sr. Obispo
55	Julio	28	Jubileo de ordenación de Díaconos	Dioc.	400	Sr. Obispo
56	Ag.	1	Esclavos V. Dolorosa- Gotarrendura-Ávila	Extradioc.	110	Sr. Capellán:
57	Ag.	6	Grupo de discapacitados de Coria	Parroq.	30	Sr. Obispo
58	Ag.	13	Cáritas interparroquial de Coria	Interparroq.	20	Sr. Canónigo
59	Ag.	25	Cofradía del Cristo Negro de Villamiel	Parroq.	30	Sr. Párroco
60	Ag.	25	Instituto Cor Jesu	Dioc.	30	Sr. Obispo
61	Sept.	2	Aniversario ordenación episcopal Sr. Obispo	Dioc.	200	Sr. Obispo

62	Sept.	2	Arciprestazgo de Hurdes	Arcip.		Sr. Obispo
63	Sept.	14	Relig. Ancianos Desamparados Extremadura	Reg.	20	Sr. Obispo
64	Sept.	17	Cofradía Stmo. Cristo la Salud de Coria	Parroq.	200	Sr. Obispo
65	Sept.	18	Hermanitas de los Pobres de Extremadura	Regional	200	Sr. Obispo
66	Sept.	30	Amigos de Betania	Dioc.	55	P. Espiritual
67	Oct.	6	Asociación Educativa Hombre Nuevo		50	D. Familiar
68	Oct.	20	Arciprestazgo de Montehermoso	Arcip.	300	Sr. Obispo
69	Oct.	20	Adoración nocturna extremeña	Reg.	427	Sr. Obispo
70	Oct.	23	Valle de Ruesca (Cantabria)	Nac.	40	
71	Oct.	27	Renovación de votos de una religiosa	Interparroq.	25	Sr. Obispo
72	Oct.	30	Franciscanas: Coria, Trujillo y Alba de T.	Interprov.	20	Canónigo
73	Oct.	30	Hermanidad Cristo del Amor P. S. José-Cc.	Parroq.	30	Sr. Párroco
74	Nov.	5	Acehuche, Portezuelo, Ceclavín, Pedroso, Pecueza	Arcip.	100	Sr. Obispo
75	Nov.	8	Fuerzas armadas de Cáceres	Prov.	100	Sr. Obispo
76	Nov.	10	Parroquia San Mateo de Cáceres	Parroq.	60	Sr. Párroco
77	Nov.	10	Familias de Carcaboso	Parroq.	30	Sr. Párroco
78	Nov.	11	Marcha solidaria a favor de P. Hombre	Dioc.	250	Sr. Obispo
79	Nov.	18	Arciprestazgo Sierra de Gata	Arcip.	250	Sr. Arcipreste
80	Nov.	26	Voluntarios y trabajadores de residenciasD.	Dioc.	100	Sr. Obispo
81	Nov.	26	Familia vicenciana de Cáceres	Parroq.	50	Sr. Obispo
82	Dic.	1	Neocatecumenales Parro- quia S. José- CC.	Parroq.	100	Párroco
83	Dic.	1	Coros parroquiales diocesanos	Dioc.	500	Sr. Obispo
84	Dic.	1	Grupos discapacitados de Extremadura	Interdioc.	70	Sr. Obispo
85	Dic.	2	Renovación carismática de Extremadura	Reg.	200	D. Miguel A.
86	Dic.	6	Clausura oficial	V. regiones	800	Sr. NuncioS.

87	Dic.	7	Religiosas de clausura de la Diócesis	Dioc.	80	Sr. Obispo
88	Dic.	8	Ordenación de sacerdotes	Dioc.	1000	Sr. Obispo
			TOTAL		13972	
			<i>TOTAL ASISTENTES A JUBILEOS CULTURALES</i>		7670	
			TOTAL DEL JUBILEO		21642	

6. ACTOS SOCIOCULTURALES CELEBRADOS CON MOTIVO DEL JUBILEO DE LA CATEDRAL DE CORIA

DÍA	ACTO CULTURAL (Lunes Jubilares)	PERSONA	Nº
20 O.	Inauguración Exposición D. Honorio	Sr.Obispo	100
22 O.	Lunes: “Un Amor llamado Jesús de Nazaret...”	Sr. Obispo	80
29 O	Lunes: Historia de Coria, diócesis, obispos catedral	D. Miguel Iglesias Hernández	120
11 N.	Marcha solidaria contra la droga	Proyecto Hombre	250
12 N.	Lunes: Conferencia sobre el Mantel Sgda. Cena	D. Ignacio Dols Yuste.	200
19 N.	Lunes “La Espirit. del Siervo de Dios D. Honorio”	D. Florentino Muñoz	60
26 N.	Lunes: S. Pedro Alcántara: “Hecho de raíces de...”	Sr. Obispo y D. Andrés Bote	80
3 D.	Lunes: “Retazos de un corazón sacerdotal de poeta”	D. Marcelo Galapero	80
	Exposición de invidentes		450
	Exposición fotográfica de la Catedral		350
	Exposición de documentos restaurados		5700
	Exposición de Milagros Eucarísticos		200
		TOTAL	7670

7. OTROS ACTOS QUE HAN CELEBRADO DURANTE EL JUBILEO

Reunión de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz(Sres. Obispos Vicarios Generales)
Bajada de la Virgen desde su santuario a la Catedral
Aniversario de la Catedral de Coria
25 Aniversario de la beatificación del Beato Marcelo Spínola
Exposición de Don Honorio en la Casa de la Iglesia de Coria
II Congreso Nacional de Iconografía
Pregón de la Virgen de Argeme en la Catedral
Charlas cuaresmales en la Casa de la Iglesia
Pregón de la Semana Santa
Celebración de ministerios
Celebración de órdenes: Diaconal y sacerdotal

Procesión de la Virgen de Argeme hacia su ermita
Confirmaciones diocesanas en Pentecostés y Bautismo de adultos
Misa en rito Hispano-Mozárabe en la Catedral presidida por el Arzobispo de Toledo
Ministros extraordinarios de la Eucaristía: Concesión de credenciales y renovación
Aniversario de la Ordenación del Sr. Obispo
Renovación de votos de una religiosa en la Casa de la Iglesia
Exposición en la ermita de Argeme de material testimonial y de valor sentimental

8. PERSONALIDADES Y GRUPOS ASISTENTES AL JUBILEO QUE MERECEN DESTACARSE

A lo largo de todo este tiempo, han sido muchas las personas que se beneficiaron de las gracias que la Iglesia concede por la participación en el Jubileo; ya se señalaron los grupos parroquiales o asociaciones religiosas de esta diócesis o de Extremadura, u otros, venidos del resto de España y hasta del extranjero, pero, lo no que no podemos olvidar, han sido las distintas personalidades religiosas, políticas, civiles y militares, que también nos acompañaron o bien para percibir las gracias jubilares o bien, porque también quisieron estar presentes en estos momentos importantes de nuestra diócesis y de Extremadura. A estas personalidades y grupos, les vamos a recordar en los distintos momentos en los que pasaron:

- 21 de Enero, día de la apertura del Jubileo: Con este motivo, la Catedral de Coria, se vio acompañada del Sr. Arzobispo de Mérida-Badajoz don Santiago García Aracil, de los obispos de Plasencia, don Amadeo Rodríguez, y de Albacete, don Ciriaco Benavente, junto con el obispo diocesano don Francisco Cerro Chaves. Además, de estas autoridades religiosas, acudieron: el Consejero de la Junta de Extremadura don José Echévarri, el Diputado de Economía de la Diputación Provincial don Pablo Enciso, el Sr. alcalde don José Manuel García Ballesteros y autoridades de la ciudad de Coria y otras, venidas de distintos puntos de nuestra tierra; capitán de la Guardia Civil, don Carlos Javier Labrador de Adesval; Jefe de Policía local; Juez de Primera Instancia; Jefe de la Oficina de la Caja de España y superiores de casas religiosas de nuestra diócesis. Es de destacar un grupo de Caballeros de la Asociación de la Orden del Temple.
- 25 de Febrero: Director de Cáritas Diocesana Don Manuel López Perera con todos sus miembros.
- 23 de Enero: Delegación de Ecumenismo.

- 29 de Marzo: En el 25 aniversario de Beatificación de Marcelo Spínola asistió el Colegio de las Esclavas del Divino Corazón con sus superiores.
- 21 de Abril: Con un grupo Nacional de Iconografía, asistió el archimandrita D. Demetrio Sáez, de Madrid, del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.
- 27 de Abril: Arciprestes de la Zona Norte, presididos por su Vicario
- 4 de Mayo: La Curia Diocesana, presidida por el Sr. Obispo.
- 7 de Mayo: Grupo internacional ACISJF.
- 7 de Mayo: Grupo “Juntos por Colombia”
- 16 de Mayo: Provincia eclesiástica extremeña con sus obispos y vicarios generales.
- 17 de Mayo: Consejo Presbiteral Diocesano.
- 2 de Junio: Hogar extremeño de Móstoles.
- 4 de Junio: Instituto internacional del Corazón de Jesús.
- 18 de Junio: Delegado Diocesano de Apostolado seglar.
- 21 de Junio: Presidió a la Misa en rito Mozárabe el Sr. Arzobispo de Toledo.
- 22 de Junio: Con motivo del 25 aniversario del Hospital Ciudad de Coria, asistieron al Jubileo: El Consejero de Sanidad y Consejero de Agricultura de la Junta, Sr. Alcalde de Coria, gerente del Área de la salud de Cáceres y otras autoridades.
- 3 de Julio: Don Jesús Sanz, arzobispo de Oviedo
- 25 de Agosto: Instituto internacional *Cor Iesu*
- 20 de Octubre: Inauguración de la Exposición de don Honorio: sacerdote, mosén Damián Sánchez de Bustamante, residente en Barcelona, sobrino de Don Honorio.
- 20 de Octubre: En el Jubileo de la Adoración Nocturna extremeña, participaron Presidentes: Nacional, Diocesano de Plasencia, de Mérida-Badajoz, de Coria-Cáceres, de Ciudad Rodrigo, junto con los miembros de los distintos grupos de adoradores.
- 5 de Noviembre: Presentación de catálogo de obras restauradas en nuestra diócesis por la Junta de Extremadura: Don Florencio García Mogollón, Delegado Diocesano de Arte; Doña Pilar Solano Domínguez, representante de Adesval; Doña Pilar Merino Muñoz, Directora General de Patrimonio en nombre de la Presidenta; Sr. Alcalde de Coria, y Sr. Obispo.

- 8 de Noviembre: Fuerzas armadas de Cáceres.
- 1 de Diciembre: Compositor de la Misa “Señor y dador de vida”, de Valladolid, don Rogelio Cabado.
- 6 de Diciembre: En la clausura oficial del Jubileo, asistió el Nuncio de Su Santidad Monseñor Renzo Fratini, obispos extremeños y obispo de Albacete.

9. ¿QUÉ HA DICHO EL JUBILEO A LOS GRUPOS PARTICIPANTES?

En las distintas celebraciones jubilares, el Presidente de la celebración eucarística, ha ido dando un mensaje a los que se acercaron a ganar el Jubileo; normalmente, ha sido el Sr. Obispo el que ha presidido la Santa Misa en cada una de las celebraciones y por tanto, es él quien nos dirá estas reflexiones, que debemos tener en cuenta en nuestra vida. Su mensaje, sirva para que lo apliquemos a nuestro caminar diario:

1. A los nuevos diáconos en el día de su ordenación, el 28 de Julio, destaca, la actitud de servicio que han de tener por su “Diaconía”: ha de ser con los ojos, que les sirvan para escrutar todo y lleguen a sentirlo con el corazón; han de usar las manos para ponerlas al servicio de los más necesitados y han de ponerse con los pies arrodillados, como en señal de genuflexión al Santísimo, usando el mismo gesto ante el que sufre.
2. El 21 de Abril el Sr. Obispo se dirigía a los jóvenes de nuestra Diócesis y les animaba, que para estar comprometidos en su fe, tenían que tener amor a Jesucristo, al estilo de Pedro de Alcántara, Teresa de Calcuta, Francisco de Asís o Don Honorio o sus mismos padres; habían de tener amor a la Iglesia, aprendiendo de Ella el amor a los necesitados y han de saber perdonar como algo que distingue muy bien al cristiano.
3. 21 de Abril: El Sr. Obispo le expone al grupo de iconógrafos asistentes: La belleza, que se desprende de los iconos, es una belleza que salva, porque, además de ser tal, es algo que está sintiendo quien la produce, la vive y la plasma.
4. El día 1 de Diciembre, en el Jubileo de los coros parroquiales diocesanos y en el estreno de la Misa “Señor y dador de vida”, composición para el Año de la Fe, del compositor Rogelio Cabado, Don Francisco elogiaba dicho canto, a través del cual, se muestra la gloria de Dios.
5. En este mismo día 1 de Diciembre con la participación de las personas con discapacidad y en la inauguración de la Misa del Jubileo de la fe,

nos decía el Sr. Obispo, que la grandeza de Dios, también se muestra en los mismos discapacitados.

6. El 5 de Noviembre, lunes jubilar, con motivo de la Exposición de Arte de obras restauradas en nuestras Diócesis por la Junta de Extremadura, el Sr. Obispo da gracias a Dios por este legado que poseemos; destaca la fe de nuestros antepasados al realizar tales obras y obliga a los demás a que lo conservemos y lo transmitamos.
7. En la renovación de votos de la hermana Pilar Jordán, el Sr. Obispo le presentaba tres claves para una vida religiosa: Primera. tener como centro de vida a Jesucristo; segunda: Entrega de su vida al Señor, y tercera: Dentro de su vida eremítica, llevar una vida apostólica.
8. Don Julián Carlos Pérez Domínguez, Vicario de la Zona Norte de la Diócesis, en el Santuario de Guadalupe y con motivo del día de la Novena a la Patrona de Extremadura, en el día 3 de Septiembre, que correspondía a esta Vicaría, presenta a María como modelo de la Iglesia porque supo acoger y escuchar la Palabra de Dios; le presentó súplicas a la Virgen Santísima por el triste suceso laboral, ocurrido en nuestra zona, en Moraleja, y a la vez, agradeció a Ntra. Sra. la concesión de la medalla de Extremadura, concedida a las religiosas del Cottolengo por su trabajo, en favor de los más necesitados.
9. El Sr. Obispo, con motivo de la inauguración de la Exposición de Don Honorio, el 20 de Octubre, dentro del Año Jubilar y como un acto más del mismo, invitó a vivir su misma fe, a aprender de la caridad que él tuvo con los necesitados de su época y que le recordemos por su testimonio.
10. El 4 de Mayo, con motivo del Jubileo de la Curia Diocesana, Don Francisco, en el paso por el Palancar, le invitó a la reconciliación sacramental y que esta, sirviera para dar gracias a Dios por los beneficios recibidos; ya en la catedral, muestra el camino a seguir de las bienaventuranzas, como personas con conciencia de vida religiosa y en la ermita de Argeme, como personas de fe, invitó a saber compartir nuestros bienes.
11. Con motivo de los 25 años de la canonización del beato Marcelo Spínola, el 29 de Marzo, el Sr. Obispo a las religiosas Esclavas del Divino Corazón, fundadas por él, les invitó a tener sus mismos sentimientos: estos, han de ser los de un Cristo amoroso, manifestado en el Corazón de Jesús; los de una Iglesia entregada a los demás, al estilo del Beato, y los sentimientos de entrega a los jóvenes por su vida de servicio a la Congregación fundada por él.

12. El 10 de Mayo, día de San Juan de Ávila el clero diocesano se reunió para festejar a su patrón. D. Tomás Pizarro Jiménez, presbítero de Coria-Cáceres, presentaba al santo en su relación con Extremadura en una actitud de entrega y servicio, no dejándose acaparar por nadie, y el Sr. Obispo en la Santa Misa, lo presentaba en su amor a la Eucaristía, su entrega a los necesitados y su amor a la Virgen.
13. El 21 de Enero, en la apertura del Jubileo, el Arzobispo de Mérida-Badajoz, dirigiéndose a todos los presentes, invita a acercarnos al Templo y a vivir de acuerdo con él, siendo este donde se nos hace Cristo presente al celebrar la Eucaristía, acercándonos así al mismo Dios. El obispo diocesano, en este mismo día nos diría que el Jubileo supone el gozo que nos da la conversión; la cátedra, desde donde se evangeliza y ser testigos, como son: San Pedro Alcántara, Beato Spínola y Don Honorio, a quienes tenemos que imitar.
14. El 8 de Diciembre, día de la Inmaculada, y como último acto del Jubileo, el Sr. Obispo se dirigió a los sacerdotes recién ordenados, invitándoles a participar del sacerdocio de Cristo, que brota del Cenáculo y a que enseñen en nombre de Él, practicando el sacramento de la Penitencia, como sacramento que alivia a los enfermos.
15. El Sr. Arcipreste de Granadilla, el día 3 de Junio, día de Pentecostés, invitaba a todos los asistentes al Jubileo de la zona el poder gozar del perdón y la misericordia de Dios, y a la vez, recordando el próximo domingo de la Trinidad, convertirse en testigos.
16. En el Jubileo de la Pastoral Penitenciaria, el día 7 de Julio, el Sr. Obispo invitaba a perdonar y a saber guiar los pasos en la vida por otros caminos; se trata de ser vasos nuevos.
17. El 4 de Abril en la Misa Crismal, el Sr. Obispo, rodeado de todo el clero diocesano, propone tres pasiones que debemos tener en la vida: Pasión por Cristo, al estilo de San Pedro Alcántara, siendo un testigo maravilloso, que pone su corazón en Cristo; pasión por la Iglesia, tal como lo entendió el Beato Marcelo Spínola, que vive y ama la Iglesia que le ha tocado vivir, entregándose a la Fundación de las Esclavas del Divino Corazón, donde siente su entrega a la Iglesia, y pasión por los pobres, al estilo de Don Honorio, que se entrega totalmente por los más necesitados.
18. Reunidos los voluntarios de Cáritas Diocesana, el 25 de Febrero, Don Francisco, le presenta tres claves que no pueden olvidar: el encontrarse con los samaritanos de nuestro tiempo, como algo muy esencial

del cristiano; el estar en actitud de servicio con ellos y una tercera: el vivir con pasión todos sus problemas.

19. El 6 de Diciembre, con la Misa de Acción de Gracias, se clausuraba oficialmente el Jubileo de la Catedral de Coria, dirigiéndose el Nuncio Apostólico de Su Santidad a los fieles que abarrotaban el templo en estos términos: la Iglesia, expresión de la unión Trinitaria, brota del corazón traspasado de Cristo en la Cruz y nace el día de Pentecostés; Ella, se encuentra sintetizada, con todos sus elementos, en la Fe y los Sacramentos.
20. El Sr. Obispo en el Jubileo de las familias extremeñas el 11 de marzo, se dirige a ellas; les invita a que vuelvan a Dios a través de la conversión con estos sentimientos de oración, como alimento de la propia familia; con el ayuno de todo egoísmo y la limosna, dando nuestro tiempo como lo mejor de uno mismo.
21. A los sacristanes en el día de su Jubileo, el 18 de Junio, les dice Don Francisco: que sean piadosos, que sepan dónde se encuentran cuando realizan su trabajo, y que, como servidores de la casa de Dios, estén bien formados.

IV. CONCLUSIÓN

Las palabras solemnes del Sr. Obispo, al final de la Eucaristía del día ocho de Diciembre de dos mil doce, anunciaban que había quedado cerrado el Jubileo de la Catedral de Coria.

Vuelto todo a la normalidad, no se trata de evaluar unos acontecimientos, que se han ido sucediendo durante todo el año jubilar, ni se trata de ver y mostrar el trabajo realizado por las personas implicadas, que han sido muchas y que han hecho posible que todo se llevara a cabo para bien espiritual de unos y otros. Ni siquiera, el bien económico o de promoción, que le hubiera podido traer a la ciudad de Coria. Pero, lo que sí podemos resaltar, es, que todo ha servido para que recibamos las gracias espirituales, que Dios nos manda a través del año jubilar; en nosotros está que nos aprovechemos de ellas, aunque, siempre queda la esperanza y el consuelo de que Dios sigue actuando, aunque nosotros nos olvidemos. Sin duda, no ha caído en saco roto, pues Dios sigue actuando y moviendo nuestras vidas, que están muchas veces adormecidas y necesitadas de Alguien que nos despierte y nos ponga a trabajar.

Si no evaluamos, veamos, al menos, cuáles eran los objetivos que se pretendían, para que se vayan realizando; tengámoslos en cuenta y trabajemos para que logremos conseguirlos.

El mensaje con el que se ha presentado el Jubileo: “Somos un pueblo que camina” y que se ha tenido muy en cuenta durante todo este tiempo, sí que se ha llevado a cabo, porque el hecho de realizar los actos jubilares, ha supuesto:

- El caminar de una diócesis; esto es vida.
- Sentirnos Iglesia, en torno al templo más importante de nuestra Diócesis, que es Sede y Cátedra del Obispo;
- Trabajar en comunión, sacerdotes, vida consagrada, laicos para hacer que todos nos encamináramos a ganar el Jubileo.
- Sentirnos invadidos de unas gracias jubilares, que nos han llevado a conseguir la santidad en nuestras vidas.
- Acordarnos con nuestras ayudas económicas, que se han entregado durante el jubileo, de las personas más necesitadas

Es verdad, que vemos que se han ido cumpliendo algún objetivo, pero nos sentiríamos muy pobres si no vamos dando más pasos hacia adelante, y dando un impulso muy fuerte a nuestro caminar, de tal manera que:

- Nos sentimos más Iglesia Diocesana que trabaja en torno al Obispo para promover el mensaje de Jesucristo y promover la santidad en todos los miembros.
- Hagamos del templo más importante de nuestra Diócesis, la Catedral, que en él se reconozca la presencia de Cristo de una manera más grande y más clara.
- Hagamos con nuestro trabajo el que vayan surgiendo nuevas vocaciones que nos renueven en nuestra misión pastoral.
- Trabajemos todos unidos: sacerdotes, vida consagrada, laicos, en las distintas parcelas del apostolado.
- Sintamos dolor por tantas personas necesitadas hoy en nuestro alrededor y este, nos haga comprometernos más con quienes sufren.
- Haya más compromiso en nuestros cristianos a la hora de encarar los problemas que hoy tenemos en la vida pública y no nos sintamos al margen de ellos.

A todos estos fines debemos aspirar y trabajar por ellos, de tal manera que en nuestra Diócesis veamos a una comunidad que siente, vive y se esfuerza para que las expectativas del Reino de Dios se realicen en nuestras vidas. Es mucho el camino que tenemos por delante, pero, no debe cundir el desánimo. Siempre, con la ayuda de Dios y aportando nuestro granito de arena, podremos hacer realidad el mensaje de la proclamación de nuestro Jubileo: “Somos un pueblo que camina”.

**APUNTES SOBRE LOS RASGOS Y ACTOS PRINCIPALES DE
LA FASE DIOCESANA DE LOS PROCESOS
DE CANONIZACIÓN A PARTIR DEL ANÁLISIS
DE LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA
DIVINUS PERFECTIONIS MAGISTER, DE 25 DE ENERO
DE 1983, LAS *NORMAE SERVANDAE IN INQUISITIONIBUS AB
EPISCOPIS FACIENDIS IN CAUSIS SANCTORUM*,
DE 7 DE FEBRERO DE 1983, Y DE LA INSTRUCCIÓN
SANCTORUM MATER, DE 17 DE MAYO DE 2007**

FRANCISCO JOSÉ SÁNCHEZ SÁNCHEZ
*Promotor de Justicia y Defensor del Vínculo
de la Diócesis de Coria-Cáceres, Abogado*

RESUMEN

En este trabajo vamos a realizar una pequeña síntesis de los aspectos más relevantes del proceso de beatificación y canonización en su fase diocesana, a partir del análisis de las normas contenidas en la Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, en las *Normae Servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum* y en la Instrucción *Sanctorum Mater*.

Palabras clave: beatificación, canonización, proceso, santos, fase diocesana.

ABSTRACT

In this paper we will make a short summary of the most relevant aspects of the process of beatification and canonization in the diocesan phase, from the analysis of the norms contained in the Apostolic Constitution *Divinus Perfectionis Magister*, in *Nor-*

mae Servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum, and the *Instruction Sanctorum Mater*.

Keywords: beatification, canonization, process, saints, diocesan phase.

INTRODUCCIÓN

Los procesos de beatificación y canonización son algo relativamente desconocido en cuanto al tratamiento científico y doctrinal que los canonistas le han dispensado en España. Basta consultar los índices de las dos principales revistas científicas en el ámbito del Derecho canónico para darse cuenta de ello, siendo la temática más tratada aquella relacionada con las cuestiones matrimoniales.

A este relativo desconocimiento doctrinal y científico se une la precariedad de una normativa muy genérica (lo cual es un rasgo bastante común a todo el Derecho canónico) que, lejos de resolver muchas cuestiones, provoca múltiples interrogantes a la hora de sustanciar un proceso de canonización conforme a Derecho, siendo necesario apelar analógicamente a otros procesos y a otras regulaciones previstas en el CIC para otro tipo de supuestos y situaciones.

El hecho de que, en general, no sean procesos que se hayan de tramitar habitualmente en las diócesis sino de tiempo en tiempo, hace que, incluso para las personas involucradas en los mismos (comisiones delegadas, postuladores, peritos en Historia, censores teólogos, etc.), resulte una tarea complicada si se quiere actuar del modo más respetuoso posible con las normas, y llena de dudas e incertidumbres en cuanto a la forma más adecuada de realizar determinados actos¹. Por otro lado y ante la falta de una normativa más concreta y pormenorizada, la lejanía (geográfica, funcional, lingüística o idiomática, etc.) de la Congregación para las Causas de los Santos no facilita precisamente la confianza en la bondad procesal de las actuaciones que se verifican en la sede diocesana, ni contribuye al conocimiento de la praxis seguida en el seno de la Curia Romana, la cual es, supuestamente, el paradigma a seguir especialmente en este tipo de procesos. Y es que, sin duda, moverse entre el principio de libertad de forma y el principio del rigor formal sin tener exacto conocimiento del peso exacto de cada uno de ellos impide hacerse con la seguridad jurídica necesaria para obrar con plena conciencia de la eficacia de los actos que se realizan.

¹ El autor de este artículo ha intervenido hasta el día de la fecha tan sólo en dos procesos de canonización, no siendo habitual que en otras diócesis las personas con más experiencia en este tipo de procesos la hayan adquirido en un número muy superior, siendo bastante común que hayan intervenido en menos de diez; según se nos ha referido verbalmente a lo largo de encuentros, congresos, jornadas, etc., en el contexto de la conversación informal que tiene lugar entre las conferencias, ponencias o comunicaciones.

El proceso de canonización, por otro lado, consta de dos fases claramente diferenciadas: una de las cuales es la fase diocesana, y otra que se tramita en la Congregación para las Causas de los Santos, de la Curia Romana²; siendo la primera de estas fases aquella de la que nos vamos a ocupar en el presente trabajo mediante el análisis individual y sistemático de los preceptos contenidos en los principales cuerpos normativos que regulan esta materia: la Constitución Apostólica *Divinus perfectionis Magister* (DPM), de 25 de enero de 1983; las *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum* (NS), de 7 de febrero de 1983; y la Instrucción *Sanctorum Mater* (SM), de 17 de mayo de 2007.

I. LA DPM³

1. ESTRUCTURA

La DPM, de S. S. Juan Pablo II, consta de cuatro partes, la primera de ellas sin numerar, constituyendo una suerte de introducción, siendo las siguientes partes las que seguidamente se indican: I. Investigaciones que han de realizar los obispos; II. La Sagrada Congregación para las Causas de los Santos; y III. Modo de proceder en la Sagrada Congregación.

La parte que denominamos *Introducción* consta de una serie de párrafos no numerados y las siguientes tres partes comparten una serie numerada de 17 párrafos, algunos de los cuales contienen también apartados numerados⁴.

2. CONTENIDO

2.1. De la parte introductoria

De esta parte se pueden destacar como principales contenidos normativos los siguientes: la identificación de los antecedentes de las actuales normas reguladoras de los procesos de canonización que, entendemos, han de servir como

2 Hasta 1969 la tramitación de la fase correspondiente a la Curia Romana se efectuaba ante la Sagrada Congregación de Ritos, y no fue sino hasta la Constitución Apostólica *Sacra Rituum Congregatio*, de S.S. Pablo VI, de 8 de mayo, mediante la que se creó la Sagrada Congregación de las Causas de los Santos, cuando estas causas comenzaron a tramitarse en su propio dicasterio.

3 Constitución Apostólica *Divinus perfectionis Magister* (DPM), de 25 de enero de 1983. Se ha utilizado la versión en español de la DPM, obtenida de la web oficial de la Santa Sede, consultada el día 12 de septiembre de 2012: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_sp.html

4 La primera, del 1 al 2, ambos inclusive; la segunda, del 3 al 12; y la tercera, del 13 al 17.

criterio interpretativo y normas de aplicación subsidiaria y analógica en ausencia de norma actual aplicable⁵; la necesidad de que los obispos procedan previo permiso de la Santa Sede; y la abrogación de todas las normas anteriores, del rango de que se traten, para establecer las nuevas normas.

2.2. De la primera parte: Investigaciones que han de realizar los obispos

De ésta destacan: la atribución de competencia a los obispos (y demás jerarquías a ellos equiparadas) para la investigación sobre la vida, virtudes, martirio, fama de santidad, milagros e incluso antiguo culto del Siervo de Dios cuya canonización se pide, al mismo tiempo que reconoce legitimación para solicitar la actuación del obispo a los fieles y a grupos legítimamente constituidos⁶.

También se ordena a los obispos proceder conforme a las normas peculiares emanadas de la Congregación para las Causas de los Santos, estableciendo un “orden” que se ha de respetar⁷:

- 1.º) Obliga al postulador a recoger información detallada sobre la vida del Siervo de Dios y a informar sobre las razones que parezcan favorecer la tramitación de la causa de canonización.
- 2.º) El obispo debe nombrar censores teólogos para examinar los escritos publicados por el Siervo de Dios.
- 3.º) Si el resultado del examen de los escritos mencionados es positivo, el obispo debe nombrar a personas idóneas para examinar los demás escritos inéditos así como los documentos que hagan referencia a la causa, y presentar un informe o relación de las investigaciones llevadas a cabo.
- 4.º) A la vista del resultado de la aplicación de lo dispuesto anteriormente, el obispo debe juzgar si es prudente seguir adelante y, en caso positivo, ordenar que se interroge a los testigos que presente el postulador así como a otras personas citadas de oficio.
- 5.º) Impone que se efectúe un examen por separado de los milagros que se atribuyen al Siervo de Dios, de sus virtudes, o de su martirio.
- 6.º) Por último, dispone el envío por el obispo de todas las actas por duplicado a la Congregación para las Causas de los Santos, así como de

5 DPM, párrafo 6.º y ss. de la Introducción.

6 DPM, 1.

7 DPM, 2.

los libros del Siervo de Dios que deben haber sido examinados por los censores teólogos y con el juicio de estos sobre los mismos.

- 7.º) De forma un tanto asistemática, además, ordena la inclusión de una declaración conforme a los decretos de S. S. Urbano VIII sobre la ausencia de culto público.

2.3. De la segunda parte: La Sagrada Congregación para las Causas de los Santos

Este apartado ofrece una breve descripción orgánica de la Congregación para las Causas de los Santos estableciendo que al frente de la misma estará un cardenal Prefecto, que estará asistido por un Secretario. Habrá igualmente un subsecretario, un número de oficiales menores, un Colegio de relatores presidido por un relator general, un promotor de la fe (o prelado teólogo), consultores expertos en Historia y Teología (sobre todo, espiritual) y un Consejo de especialistas en Medicina⁸.

A ello añade su competencia para tratar cuanto se refiera a la canonización de los Siervos de Dios, atribuyéndole una función consultiva para los obispos y una función de estudio de las causas para finalmente emitir un juicio. Este dicasterio es también competente para la conservación de las reliquias⁹.

Entre las tareas del Secretario se indican: ocuparse de las relaciones con los demás, sobre todo con los obispos; participar en las discusiones mediante su voto; y hacer una relación con el juicio de los cardenales y obispos para entregarla al Papa. Éste es ayudado por un subsecretario y otros oficiales menores que velan principalmente porque se hayan cumplido las normas relativas a la instrucción de las causas¹⁰.

Los relatores estudian las causas y preparan las ponencias sobre las virtudes o el martirio, elaboran por escrito las interpretaciones históricas en el caso de que éstas sean requeridas por los consultores; y asisten a los debates de la reunión de teólogos con voz pero sin voto¹¹.

El promotor de la fe o prelado teólogo tiene como misiones: presidir el congreso de teólogos, preparar la relación de dicha reunión, y asistir a la congregación de los cardenales y obispos como experto, con voz pero sin voto¹².

8 DPM, 3, 5, 6, 10, 11 y 12.

9 DPM, 3.

10 DPM, 5.

11 DPM, 7.

12 DPM, 10.

2.4. *De la tercera parte: Modo de proceder en la Sagrada Congregación*

El contenido normativo de los cuatro puntos¹³ de que consta esta parte de la DPM establece que:

- 1.º) Será el subsecretario el encargado de examinar la integridad formal del proceso en todo lo que disponga la ley, esto es: si se han observado las determinaciones legales, informando de ello.
- 2.º) Se determine a qué relator corresponde en el caso de que el informe anterior sea positivo, para que se redacte una ponencia sobre las virtudes o el martirio, según las reglas de la crítica que se observan en materia de hagiografía.
- 3.º) En función de la complejidad de la materia, se requiere el examen de consultores especialmente peritos para que estos emitan un juicio sobre el valor científico.
- 4.º) Una vez elaborada la ponencia, se trasladará la misma a los consultores teólogos para que emitan su juicio sobre la causa. Este juicio debe examinar con profundidad las cuestiones teológicas discutidas, si las hubiere.
- 5.º) Finalmente, tanto los juicios de los consultores teólogos, como las del promotor de la fe, se entregarán a los obispos para que emitan el suyo.
- 6.º) En el caso de milagros y curaciones, se someterán a especial examen en el Consejo de médicos, que expondrán una relación detallada; y serán discutidos posteriormente en un Congreso especial de teólogos antes de pasar a la Congregación de cardenales y obispos¹⁴.
- 7.º) Por último, el juicio de los padres cardenales y obispos se comunica al Sumo Pontífice, que es quien ostenta en exclusiva el derecho de decretar el culto público eclesiástico que se debe dar a los Siervos de Dios.

¹³ DPM, 13, 14, 15, 16 y 17.

¹⁴ DPM, 14.

II. LAS NS¹⁵

1. ESTRUCTURA

Las NS se contienen en un documento sin estructura definida, en el que, después de un párrafo introductorio y antes del párrafo final, desgana a lo largo de 36 puntos su contenido normativo.

2. CONTENIDO

No cabe duda de que las disposiciones de las NS son bastante más concretas y cuantitativamente numerosas que los principios y las disposiciones de la DPM, aunque tampoco llegan a describir el proceso de canonización con la precisión que sería deseable.

Así pues, las NS se ocupan de diversos aspectos, que podemos sintetizar de la forma siguiente:

- 1.º) La parte actora, que es quien promueve la causa, ha de actuar a través de un postulador legalmente constituido, mediante un mandato procuratorio conforme a Derecho. Cuando la causa se encuentre en la fase romana, el postulador debe tener domicilio estable en Roma¹⁶.
- 2.º) El postulador debe ser experto en teología, derecho canónico e historia, y conocer la praxis de la Congregación para las Causas de los Santos. A él le corresponde investigar la vida del Siervo de Dios para conocer su fama de santidad e importancia eclesial de la causa y trasladárselo al obispo. Por último, debe administrar los bienes de la causa según las normas de la Congregación¹⁷.
- 3.º) El obispo competente para instruir la causa de canonización es el del territorio en el que muriera el Siervo de Dios, a no ser que circunstancias especiales, reconocidas por la Congregación, aconsejaren otra cosa¹⁸.

15 *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum* (NS), de 7 de febrero de 1983. Se ha utilizado la versión en italiano de las NS, obtenida de la web oficial de la Santa Sede, consultada el día 12 de septiembre de 2012:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_07021983_norme_it.html

16 NS, 1 y 2.

17 NS, 3.

18 NS, 5, a).

- 4.º) En las causas en que se trate de un milagro, el competente es el obispo del lugar en que éste ha ocurrido¹⁹.
- 5.º) El obispo puede instruir la causa personalmente o por medio de su delegado, que debe ser sacerdote debidamente formado en teología, derecho canónico e historia, en el caso de que fuera una causa antigua. Estas mismas dotes debe reunir el sacerdote promotor de justicia²⁰.
- 6.º) Las causas pueden ser recientes o antiguas. Recientes son si se pueden probar el martirio o las virtudes mediante el testimonio de testigos oculares; antiguas cuando sólo se puede recurrir a fuentes escritas²¹.
- 7.º) La causa se inicia mediante la presentación de la demanda al obispo competente por el postulador. En las causas recientes no puede presentarse esta demanda antes de pasados cinco años desde la muerte del Siervo de Dios. Si se presentara después de 30 años, el obispo no puede proceder a las fases sucesivas si no se asegura con una indagación seria, de que en el caso no concurre ninguna clase de fraude o engaño en el ánimo de la parte actora para retrasar la introducción de la causa²².
- 8.º) El postulador debe adjuntar a la demanda: una biografía de carácter histórico del Siervo de Dios o, si no la hubiera, una cronología de su vida y de su actividad, virtudes o martirio, sobre su forma de santidad y/o prodigios, sin omitir lo que puede parecer contrario o menos favorable a la causa, así como todos los escritos publicados del Siervo de Dios y una lista de testigos²³.
- 9.º) Una vez recibida la demanda, el obispo debe consultar a la Conferencia Episcopal sobre la oportunidad de introducir la causa. Debe hacer pública la recepción de la demanda en la diócesis propia e incluso en otras diócesis con el consentimiento del obispo respectivo, invitando a los fieles a manifestar cuanto sea relevante para la causa²⁴.
- 10.º) Se han de nombrar dos censores teólogos para que dictaminen sobre los escritos del Siervo de Dios, especialmente para que pongan de manifiesto lo que en los mismos se encuentre contrario a la fe y a las

19 NS, 5, b).

20 NS, 6.

21 NS, 7.

22 NS, 8 y 9.

23 NS, 10. Cf. DPM, 2.1.

24 NS, 11.

buenas costumbres. Si su voto fuere favorable, el obispo ordenará que todos los escritos relacionados con la causa, publicados o no, manuscritos o impresos, sean recopilados con la ayuda de los peritos en Historia y Archivística. Estos peritos también presentarán su informe garantizando haber cumplido bien y fielmente su cometido, expresándose sobre su autenticidad, integridad y valor histórico, así como sobre la personalidad del Siervo de Dios tal y como se deduzca de los documentos recopilados²⁵.

- 11.º) Es interesante señalar que, después de recibida la documentación de los teólogos y de los historiadores, el obispo debe entregar todo al promotor de justicia para que éste pueda elaborar el interrogatorio para los testigos, que sirva para indagar y dar luz sobre la vida, las virtudes o el martirio, la fama de santidad o de martirio del Siervo de Dios²⁶.
- 12.º) Mientras tanto, el obispo debe remitir a la Congregación para la Causa de los Santos, una breve comunicación sobre la vida del Siervo de Dios y la importancia de la causa, para ver si por parte de la Santa Sede existe algo en contra²⁷.
- 13.º) Luego el obispo o su delegado, examinará a los testigos propuestos por el Postulador y a aquellos otros que deban ser interrogados de oficio, asistido de un notario que transcriba las palabras del declarante, que al final debe confirmar su testimonio. Pero es importante tener en cuenta que, si es urgente el examen de los testigos para que no se pierda esta prueba, se podrá comenzar con los interrogatorios aunque no se haya completado la investigación sobre los documentos²⁸.
- 14.º) En el examen de los testigos debe participar el promotor de justicia que, en el caso de que no hubiera estado presente, podrá examinar las actas y hacer las observaciones y propuestas que estime necesarias y oportunas²⁹.
- 15.º) En todo caso, el obispo o su delegado deben autenticar todas las declaraciones con su firma y su sello junto con los del notario que dé fe pública³⁰.

25 NS, 13 y 14.

26 NS, 15, a).

27 NS, 15, c).

28 NS, 16, a).

29 NS, 16, b).

30 NS, 25.

- 16.º) Terminadas las actuaciones, debe permitirse tanto al promotor de justicia como al postulador el examen de las actas para que puedan proponer, si lo estiman oportuno y necesario, pruebas complementarias: nuevos testigos y/o documentos³¹.
- 17.º) También entretanto deben examinarse la tumba del Siervo de Dios, por el obispo o su delegado, su habitación o lugar en que murió, así como eventualmente otros lugares donde se podrían exhibir signos de culto en su honor, e investigar si se observan los decretos de S. S. Urbano VIII sobre la ausencia de culto; de todo lo cual debe levantarse igualmente acta³².
- 18.º) Tramitado todo cuanto antecede, se mandarán hacer dos copias auténticas. El original será conservado en el Archivo de la curia diocesana y las copias serán enviadas por un medio seguro a la Congregación; no siendo preciso hacer una traducción si los documentos están originalmente en una lengua admitida ante aquella. También se adjuntarán cartas dirigidas al cardenal prefecto expresándose sobre la credibilidad de los testigos y la legitimidad de las actas³³.
- 19.º) En los procesos en que se investiguen milagros, se instruirán separadamente la investigación sobre las virtudes o el martirio de la investigación sobre el milagro, a la que serán de aplicación las disposiciones que siguen contenidas en los números 32 a 35, ambos incluidos.
- 20.º) Se prohíben en la iglesia las celebraciones de cualquier género que sean, relativas al Siervo de Dios cuya santidad esté sujeta a legítimo examen; del mismo modo que también deben abstenerse de aquellas fuera del templo que pudieran inducir a error a los fieles, dándoles a entender que la investigación llevada a cabo en el proceso comporta automáticamente la certeza de su futura canonización³⁴.

31 NS, 27.

32 NS, 28.

33 NS, 31.

34 NS, 36.

III. LA SM³⁵

1. ESTRUCTURA

Esta Instrucción es un cuerpo mucho más vertebrado y extenso que los dos analizados anteriormente. Consta de 150 artículos agrupados en seis partes bien diferenciadas, que están precedidas por una Introducción y seguidas por un Apéndice, según se indica a continuación:

Introducción

Parte I. Causas de beatificación y canonización

Parte II. Fase preliminar de la causa

Parte III. Instrucción de la causa

Parte IV. Pruebas documentales

Parte V. Pruebas testificales

Parte VI. Clausura del procedimiento instructorio

Apéndice: Reconocimiento canónico de los restos de un Siervo de Dios

A su vez, cada parte (incluido el Apéndice) está organizada en títulos, algunos de los cuales también se subdivide en capítulos.

2. CONTENIDO

La extensión del documento que analizamos impide un análisis pormenorizado como hemos efectuado de los precedentes, por lo que realizaremos una síntesis de lo que, según nuestro punto de vista, resulte ser lo más importante de cada una de sus partes.

2.1. De la Introducción

Sirviendo de exposición de motivos, el contenido de la Introducción es de carácter histórico doctrinal y se refiere a los cuerpos normativos que ya hemos tenido ocasión de analizar y a las necesarias remisiones que tanto al CIC 17 como al CIC actual se han de realizar para instruir correctamente este tipo de

³⁵ Instrucción *Sanctorum Mater* (SM), sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las Causas de los Santos, de 17 de mayo de 2007. Se ha utilizado la versión en español de la SM, obtenida de la web oficial de la Santa Sede, consultada el día 12 de septiembre de 2012:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_sp.html

procesos. Su finalidad es la de aclarar las disposiciones vigentes para facilitar su aplicación e indicar la manera de llevar a cabo lo establecido en ellas.

2.2. De la Parte I. Causas de beatificación y canonización

Esta parte consta de cinco títulos que se denominan así: I. Elementos preliminares; II. Fama de santidad o de martirio y fama de gracias y favores; III. Actor de la causa; IV. Postulador de la causa; V. Obispo competente; y ocupa los artículos que discurren desde el Artículo 1 al Artículo 24.

A) Del Título I. Elementos preliminares

El contenido de los artículos 1 al 3 tiene por misión fijar el derecho aplicable a estos procesos, que requiriendo la certeza moral propia del ámbito canónico, remite a los procedimientos para recoger las pruebas documentales y testificales contenidos en el CIC³⁶.

B) Del Título II. Fama de santidad o de martirio y fama de gracias y favores

Este título está principalmente dedicado a la aclaración de determinados conceptos y a la precisión de las circunstancias que dan lugar a que se trate de un proceso sobre virtudes y fama de santidad o de un proceso sobre el martirio. Entre otras disposiciones, también ordena se llame Siervo de Dios al fiel católico del que se ha iniciado la causa de beatificación y canonización³⁷.

En este sentido, también aclara qué debe entenderse por fama de santidad, que es la opinión extendida entre los fieles acerca de la pureza e integridad de vida del Siervo de Dios y de la práctica de las virtudes en grado heroico; y qué debe entenderse igualmente por fama de martirio, que es la opinión extendida entre los fieles de la muerte sufrida por la fe o una virtud relacionada con ésta³⁸. Otro concepto relacionado con estos es el relativo a la *fama signorum*.

En todo caso, lo más relevante es que, antes de tomar la decisión de iniciar la causa, el obispo diocesano debe comprobar la existencia de esta fama de santidad y/o de martirio (unidas a la *fama signorum*), la cual debe ser espontánea, estable, continua, difundida y extendida entre una parte significativa del pueblo de Dios y entre personas dignas de fe³⁹.

³⁶ SM, Arts. 1-3.

³⁷ SM, Art. 4 § 2.

³⁸ SM, Art. 5 §§ 1 y 2.

³⁹ SM, Art. 7.

C) Del Título III. Actor en la causa

Este título, dedicado a la regulación de quién puede ostentar la condición de parte actora en las causas de beatificación y canonización⁴⁰, determina también que el objetivo es la promoción de la causa que se instruye sobre las virtudes o el martirio asumiendo también la responsabilidad económica y moral de la misma⁴¹.

Por otro lado, es importante reseñar que, para constituirse en parte actora, es preciso formalizar dicho acto notarialmente, que posteriormente debe ser aceptado por el obispo⁴².

D) Del Título IV. Postulador de la causa

La figura del postulador tiene una importancia capital en la tramitación de estas causas, suponiendo ser una suerte de abogado-procurador de la parte actora, cuya asistencia técnica teológica, jurídica e histórica, que desempeña mediante mandato redactado conforme a derecho⁴³, es absolutamente imprescindible para el éxito de la causa ya que debe también conocer cuál es la praxis de la Congregación de las Causas de los Santos.

Puede ser postulador el sacerdote o el laico (en cuyo caso puede ser tanto hombre como mujer), miembro de un instituto de vida consagrada, de una sociedad de vida apostólica o de una asociación clerical o laical; y debe ser aprobado por el obispo⁴⁴.

En la fase romana de la tramitación de las causas, el postulador debe tener su residencia estable en Roma, requiriéndose el otorgamiento de un nuevo mandato; lo cual no se requiere en el caso de que se trate del postulador general de un instituto de vida consagrada, de una sociedad de vida apostólica o de la asociación clerical o laical a la que perteneciera el Siervo de Dios⁴⁵.

Dentro de la regulación de la figura del postulador, tiene una relevancia especial lo dispuesto en los arts. 17 a 19:

- 1.º) El postulador debe hacer todas aquellas investigaciones sobre la vida del Siervo de Dios que sean útiles tanto para la fama de santidad o

40 SM, Art. 10: el obispo diocesano o eparquial, las personas jurídicas, las estructuras jurisdiccionales equiparadas a las diócesis y eparquias, las parroquias, los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, asociaciones de fieles clericales y/o laicales, e incluso una persona física, con tal de que ésta pueda garantizar la promoción de la causa en todas sus fases.

41 SM, Art. 9.

42 SM, Art. 11.

43 SM, Art. 12 §§ 1 y 4.

44 SM, Art. 12 § 3 y 13 § 1.

45 SM, Art. 15 §§ 2 y 3.

de martirio, la *fama signorum* y sobre la importancia eclesial de la causa⁴⁶;

- 2.º) De todo lo actuado, el postulador informará al obispo, sin ocultar lo que sea contrario a la fama de que goza el Siervo de Dios⁴⁷;
- 3.º) Debe actuar en el interés superior de la Iglesia y, por lo tanto, buscando la verdad con conciencia y honradez, poniendo de manifiesto las dificultades que haya y evitando también la necesidad de futuras investigaciones que retrasen la prosecución de la causa⁴⁸;
- 4.º) Debe administrar los bienes de la causa, conforme a las normas dadas por la Congregación⁴⁹; y
- 5.º) Debe entregar a los peritos históricos y archivísticos todos los documentos de la causa de los que esté en posesión, no pudiendo recoger él las pruebas documentales ni tampoco las eventuales declaraciones orales de los testigos; todo lo cual corresponde al obispo o a su Delegado⁵⁰.

E) Del Título V. Obispo competente

Quién sea el obispo diocesano o eparquial (o sus equiparados en derecho) competente para instruir el proceso de beatificación o canonización en su fase diocesana es, a tenor de lo dispuesto en esta instrucción, el obispo del territorio donde murió el Siervo de Dios⁵¹; aunque si se tratara de la averiguación sobre un presunto milagro, la investigación corresponderá al obispo del territorio donde aquel hubiera sucedido⁵².

Sin embargo, la competencia de los obispos puede alterarse trasladándose a otra diócesis o eparquía por justas causas, cuáles pueden ser: que se sea en otra diócesis donde se han de recoger la mayoría de las pruebas o aquellas más importantes, o que fuera allí donde residió durante la mayor parte de su vida el Siervo de Dios⁵³. El órgano que puede alterar la competencia inicialmente prevista es la Congregación y el obispo que solicita la competencia sólo puede iniciar el procedimiento una vez haya recibido el rescripto de aquella⁵⁴.

46 SM, Art. 17 § 1.

47 SM, Art. 17 § 2.

48 SM, Art. 17 § 3.

49 SM, Art. 18.

50 SM, Art. 19.

51 SM, Art. 21 § 1.

52 SM, Art. 21 § 2.

53 SM, Art. 22 § 1.

54 SM, Art. 24.

2.3. De la Parte II. Fase preliminar de la causa

Esta parte consta de ocho títulos cuyos nombres son: I. Presentación del libelo; II. Causas recientes y causas antiguas; III. Causa acerca de las virtudes heroicas o del martirio; IV. Libelo de la demanda; V. Aceptación del libelo; VI. Consulta con otros obispos; VII. Publicación del Libelo; y VIII. *Nihil obstat* de la Santa Sede; y ocupa los artículos que van desde el Artículo 25 al Artículo 46.

A) Del Título I. Presentación del libelo

El libelo es la demanda o petición que el postulador dirige al obispo solicitando el inicio de la causa; lo cual no se puede hacer hasta que no hayan transcurrido al menos cinco años desde la muerte del Siervo de Dios⁵⁵. Sin embargo, el obispo debe comprobar si entre el pueblo de Dios se ha extendido una auténtica fama de santidad, de martirio, así como de gracias y favores⁵⁶.

Por otro lado, si hubieran transcurrido más de treinta años desde la muerte del Siervo de Dios, el postulador deberá aclarar el motivo de la dilación y la obligación del obispo se extenderá a comprobar que aquella no se debe a fraude o dolo por parte del actor, lo cual atestará con una declaración escrita que contenga las razones concretas del retraso y deberá incluirse en las actas del procedimiento⁵⁷.

B) Del Título II. Causas recientes y causas antiguas

Que un proceso se denomine como causa reciente o antigua está en función del tipo de pruebas que se presenten. Será considerada reciente cuando las pruebas incluyen la declaración oral de testigos presenciales, que constituirán el centro de todas las demás pruebas⁵⁸.

Por el contrario, será una causa considerada antigua cuando la prueba de las virtudes o martirio del Siervo de Dios se obtengan sólo de fuentes escritas por faltar testigos presenciales del hecho⁵⁹.

C) Del Título III. Causa acerca de las virtudes heroicas o del martirio

El artículo 31 indica que los procedimientos encaminados a probar la heroicidad de las virtudes del Siervo de Dios se instruirán sobre la vida, las vir-

55 SM, Art. 25 §§ 1 y 2.

56 SM, Art. 25 § 3.

57 SM, Arts. 26 y 27.

58 SM, Arts. 28 y 29.

59 SM, Art. 30.

tudes heroicas y la fama de santidad y *fama signorum*; y aquellos que lo hagan a probar el martirio, deberán hacerse sobre la vida, el martirio, la fama de martirio y la *fama signorum*⁶⁰.

Es relevante señalar que en el caso de los Beatos antiguos, Siervos de Dios a quienes se tributa culto desde tiempo inmemorial según los decretos de Urbano VIII, el obispo debe proceder como en las causas antiguas, según se dispone en las NS⁶¹, presentando el postulador la documentación prevista para las causas antiguas junto con el libelo.

D) Del Título IV. Libelo de la demanda

A salvo la posibilidad de pedir el inicio de la causa para los mártires que hubieran dado su vida durante la misma persecución y en el mismo lugar⁶², las demandas de inicio de las causas no son acumulables ni siquiera para el caso de que se pida la investigación, respecto del mismo Siervo de Dios, de sus virtudes y de un milagro que se atribuya a su intercesión; por lo que se establece que la demanda que solicite el inicio del procedimiento sobre un presunto milagro deberá presentarse por separado del libelo acerca de las virtudes o el martirio del Siervo de Dios⁶³.

A la demanda sobre las virtudes o el martirio, el postulador deberá adjuntar⁶⁴:

- 1.º) Una biografía de cierto valor histórico o, en su defecto, una cuidadosa relación cronológica sobre la vida y las actividades del Siervo de Dios, sus virtudes o su martirio, la fama de santidad o de martirio y *fama signorum*, sin omitir lo que pueda resultar desfavorable;
- 2.º) Un ejemplar auténtico de las publicaciones del Siervo de Dios; y
- 3.º) Una lista de posibles testigos, que en las causas recientes serán aquellas personas que puedan contribuir a esclarecer la verdad sobre las virtudes o el martirio, fama de santidad o de martirio y *fama signorum*; y en las antiguas las que puedan declarar sobre la fama de santidad o de martirio y la *fama signorum* en el presente entre una porción significativa del pueblo de Dios.

60 SM, Art. 31.

61 SM, Art. 33.

62 SM, Art. 32 § 1.

63 SM, Art. 36 § 2.

64 SM, Art. 37.

Y si se tratara de una demanda sobre un posible milagro, el postulador adjuntará a la misma⁶⁵:

- 1.º) Una relación detallada de las circunstancias particulares que caracterizan el caso;
- 2.º) Una lista de testigos; y
- 3.º) Todos los documentos que se refieran al caso.

Es muy importante señalar que tanto la demanda como los documentos que a la misma se deben adjuntar, se incluirán en las actas de la primera sesión o sesión de apertura del procedimiento⁶⁶.

E) Del Título V. Aceptación del libelo

Una vez comprobados por el obispo los extremos anteriormente expuestos, el obispo admitirá la demanda, pero si no pudiera admitirla y así lo decidiera por justas causas, lo comunicará al postulador mediante decreto en el que expondrá los motivos⁶⁷.

F) Del Título VI. Consulta con otros obispos

La norma contenida en la SM prevé la consulta, en el caso de la Iglesia Latina, a la Conferencia episcopal sobre la oportunidad de iniciar la causa; lo que en el caso de las iglesias orientales, se efectuará al Sínodo de los Obispos de las Iglesias Patriarcales o Arzobispales Mayores, o al Consejo de Jerarcas de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris*, en su caso; todo lo cual encuentra su adecuado contexto en la colegialidad episcopal⁶⁸.

El documento que exprese la opinión del órgano colegiado se deberá incluir igualmente en las actas del procedimiento, firmado por el Presidente, Patriarca o Arzobispo Mayor y el Secretario⁶⁹.

G) Del Título VII. Publicación del Libelo

Igualmente, la SM prevé la publicación de la demanda, que habrá de hacerse en la catedral y/o en el boletín oficial diocesano así como en otras diócesis con el consentimiento del respetivo obispo, invitando a los fieles a facilitar la información que posean al respecto. Y, en el caso de que se revelen obstá-

65 SM, Art. 38.

66 SM, Art. 39.

67 SM, Art. 40.

68 SM, Art. 41.

69 SM, Art. 42.

culos a la prosecución de la causa, el obispo invitará al postulador a removerlos si fuera posible; y si no lo fuera o el postulador no lo hiciera, el obispo podrá decretar que la causa no siga adelante, notificándolo al postulador exponiendo los motivos⁷⁰.

H) Del Título VIII. *Nihil obstat* de la Santa Sede

También la SM contempla la necesidad de obtener el nihil obstat de la Santa Sede, mediante consulta a la Congregación de las Causas de los Santos, que ésta otorgará en el caso de que no haya obstáculos por parte de la misma⁷¹. La SM indica que se pida con anterioridad a la aceptación de libelo.

2.4. De la Parte III. Instrucción de la causa

Esta parte consta de tres títulos que se designan así: I. Oficiales del procedimiento instructorio en general; II. Oficiales del procedimiento instructorio en particular; y III. Sede de las sesiones. A su vez, el título II se encuentra dividido en cuatro capítulos: 1. Delegado episcopal; 2. Promotor de justicia; 3. Notario; y 4. Perito médico. Esta parte III ocupa los artículos que discurren desde el Artículo 47 al Artículo 61.

A) Del Título I. Oficiales del procedimiento instructorio en general

Los oficiales del procedimiento son enumerados taxativamente de la siguiente forma: el delegado episcopal, el promotor de justicia, el notario y, en los procedimientos sobre curaciones supuestamente milagrosas u otro tipo de milagros, el médico o perito técnico⁷². Todos son nombrados por decreto del obispo refrendado por el canciller, y se unen a las actas del procedimiento⁷³. Nadie puede desempeñar dos oficios en el mismo procedimiento ni tampoco pueden hacerlo los miembros del instituto de vida consagrada, sociedad de vida apostólica o asociación de fieles clerical o laical a que perteneciera el Siervo de Dios, aunque sí puede nombrar con perito histórico y archivístico a alguien que pertenezca a aquellas⁷⁴.

⁷⁰ SM, Arts. 43 y 44.

⁷¹ SM, Arts. 45 y 46.

⁷² SM, Art. 47 § 2.

⁷³ SM, Art. 48.

⁷⁴ SM, Arts. 49 y 50.

Para tomar posesión de su cargo, deben prestar juramento, así como también el postulador y vicepostulador. Y el cargo de todos ellos termina con la última sesión o sesión de clausura⁷⁵.

B) Del Título II. Oficiales del procedimiento instructorio en particular

En este título se especifican los requisitos y deberes esenciales que particularmente incumben a cada uno de los oficiales del procedimiento.

C) Del Título III. Sede de las sesiones

La norma establece que se desarrollen las sesiones en la sede del Tribunal diocesano o eparquial, o en otro lugar idóneo; de donde se deduce el parentesco judicial del procedimiento instructorio con los procesos jurisdiccionales. En el mismo sentido, prohíbe que se desarrollen las sesiones en la sede del instituto de vida consagrada, de la sociedad de vida apostólica o de la asociación a que perteneciera el Siervo de Dios⁷⁶.

2.5. De la Parte IV. Pruebas documentales

Esta parte consta de dos títulos cuyos nombres son: I. Censores teólogos; y II. Peritos históricos y archivísticos (“Comisión histórica”). A su vez, el título II se encuentra articulado en cuatro capítulos: 1. Peritos; 2. Pruebas documentales; 3. Relación de los peritos; y 4. Testimonio de los peritos. Esta parte ocupa los artículos que van desde el Artículo 62 al Artículo 76.

A) Del Título I. Censores teólogos

La obligación de nombrar censores teólogos que examinen los escritos publicados (también los inéditos) por el Siervo de Dios debe materializarse por medio de decretos del Obispo, tantos como censores teólogos se hayan de nombrar, de modo que todo escrito sea examinado, al menos, por dos censores. Los nombres de estos censores deben permanecer en secreto; aunque tanto los decretos como sus respectivos juramentos se adjunten a las actas del proceso. Cada censor elaborará por separado y firmará individualmente su propio dictamen; y todos ellos (o la declaración que tales documentos no existen), se adjuntarán al acta de la primera sesión⁷⁷.

⁷⁵ SM, Arts. 51 y 52.

⁷⁶ SM, Art. 61.

⁷⁷ SM, Arts. 62 a 67.

B) Del Título II. Peritos históricos y archivísticos (“Comisión histórica”)

Esta comisión debe constituirse por un mínimo de tres peritos, que serán nombrados por el Obispo, y tienen como misión la recogida de cuantos documentos históricos tengan relación con la causa. En relación con estos peritos, no rige la prohibición que en otros apartados rige para los miembros del instituto de vida consagrada, sociedad de vida apostólica o asociación de fieles clerical o laical a que perteneciera el Siervo de Dios. Pero, como es lógico, no puede nombrarse perito ni al postulador, vicepostulador o sus colaboradores⁷⁸.

Los documentos deben buscarse en todos los lugares donde vivió o desarrolló su actividad el Siervo de Dios, y se adjuntarán en copia auténtica a las actas del proceso. Los peritos redactarán y firmarán conjuntamente con ellos un informe detallado en el que expresen haber cumplido fielmente su tarea, enumeren los archivos consultados, adjunten una lista de los documentos hallados, expresen su parecer sobre la autenticidad y valor de los documentos y emitan un juicio sobre la personalidad y espiritualidad del Siervo de Dios⁷⁹. Finalmente, estos peritos deben ser llamados a declarar como testigos de oficio⁸⁰.

2.6. De la Parte V. Pruebas testificales

Esta parte consta de diez títulos que se denominan así: I. Interrogatorios; II. “Para que no se pierdan las pruebas” (*Ne pereant probationes*); III. Citación para las sesiones; IV. Primera sesión o sesión de apertura; V. Participación del promotor de justicia; VI. Participación del perito médico; VII. Participación del postulador y/o vicepostulador; VIII. Los testigos y sus declaraciones; IX. Uso del magnetófono y del ordenador; y X. Procedimiento rogatorio.

De estos títulos, el IV, el VIII y el X están organizados en capítulos, los cuales se indicarán a continuación. El título IV: 1. Participantes; 2. Actas de la primera sesión; y 3. Notario de la primera sesión. El título VIII: 1. Quién puede ser testigo; 2. Quien no puede ser testigo; 3. Declaraciones de los testigos; 4. Declaraciones escritas de los testigos; 5. Testimonios de los médicos que atendieron al enfermo; y 6. Peritos médicos *ab inspectione*. El título X: 1. Interrogatorio de los testigos; y 2. Conservación y envío de las actas.

La Parte V ocupa los artículos que discurren desde el Artículo 77 al Artículo 116.

⁷⁸ SM, Arts. 68 a 70.

⁷⁹ SM, Arts. 71 a 75.

⁸⁰ SM, Art. 76.

A) Del Título I. Interrogatorios

Esta parte se encarga de reglamentar el momento en que debe procederse a los interrogatorios de los testigos estableciendo tanto el criterio general como la excepción en función del principio *Ne pereant probationes*⁸¹, que se detalla en los arts. 82-84 que posteriormente analizaremos.

El encargado de redactar el interrogatorio es el promotor de justicia, teniendo previamente, mediante entrega del Sr. Obispo, a su disposición todos los materiales recogidos hasta el momento, incluidos los dictámenes de los teólogos y de la Comisión Histórica⁸².

El objeto de los interrogatorios es obtener el conocimiento de los hechos concretos⁸³ de los testigos directos y/o de sus fuentes, relativos al Siervo de Dios. Estos interrogatorios deben reunir determinados requisitos que permitan al testigo decir la verdad sin problemas de comprensión por parte del mismo y sin que le orienten en la respuesta que ha de dar⁸⁴.

Los testigos no deben conocer los interrogatorios antes de que efectivamente se les formulen las preguntas⁸⁵.

Por último, este título prevé que, en el caso de que se trate de un proceso sobre un supuesto milagro, el material recogido también se entregue a un experto para que formule las preguntas que sean procedentes y sean incluidas en el interrogatorio del Promotor de Justicia⁸⁶.

B) Del Título II. “Para que no se pierdan las pruebas” (“*Ne pereant probationes*”)

El art. 82 SM prevé la aplicación del principio *Ne pereant probationes*, mediante el cual se procede a tomar declaración a los testigos antes del momento anteriormente indicado para que no se pierdan estos testimonios en caso de que haya urgencia en oír a algunos testigos que sean ancianos o estén enfermos⁸⁷. En estos casos, se procederá según lo previsto en los arts. 47-61 SM y 86-115 SM, que examinaremos más adelante.

81 SM, Art. 77.

82 SM, Art. 78.

83 Estos hechos concretos deberían incluir ejemplos concretos de lo que esté declarando, es decir, ejemplos específicos del ejercicio de cada una de las virtudes sobre las que debe ser interrogado, cuando el proceso verse sobre estas.

84 SM, Art. 79.

85 SM, Art. 80.

86 SM, Art. 81.

87 SM, Art. 82.

C) Del Título III. Citación para las sesiones

Para cada una de las sesiones debe librarse la correspondiente citación que, con la antelación suficiente, debe notificarse al Promotor de Justicia y al testigo⁸⁸.

D) Del Título IV. Primera sesión o sesión de apertura

En esta sesión, presidida generalmente por el Obispo, prestan juramento todos los oficiales del procedimiento, y se admite la presencia de fieles⁸⁹. Es, en todo caso, muy importante que se abstengan, sobre todo en las iglesias, de cualquier acto que pueda inducir a los fieles a pensar sin motivo que el inicio del procedimiento conduce necesariamente a la beatificación y la canonización del Siervo de Dios⁹⁰.

Al acta de esta sesión se han de adjuntar los actos ya realizados⁹¹.

E) Del Título V. Participación del Promotor de Justicia

Para las siguientes sesiones, se recuerda vivamente la necesidad de que el Promotor de Justicia esté físicamente presente, colaborando directamente con el Sacerdote Delegado, dada su función de tutor del bien público que se pone en juego en las causas de los santos. Es el encargado de elaborar los interrogatorios y de proponer nuevas preguntas al Sacerdote Delegado, sobre aspectos necesarios y útiles para profundizar en el caso. De aquellas sesiones en que haya estado ausente, deberá leer las actas⁹².

F) Del Título VI. Participación del Perito Médico

En los casos sobre supuestos milagros, deberá estar presente el Perito Médico, que también propondrá preguntas para que formule el Sacerdote Delegado, además de elaborar una relación que podrá de ser tenida en cuenta en la Congregación de las Causas de los Santos⁹³.

88 SM, Art. 85.

89 SM, Arts. 86 y 87.

90 SM, Art. 88.

91 SM, Art. 89.

92 SM, Art. 91.

93 SM, Arts. 92 y 93.

G) Del Título VII. Participación del Postulador y/o Vicepostulador

Por otro lado, ni el Postulador ni el Vicepostulador debe participar en las sesiones del interrogatorio, aunque después debe dársele la facultad de examinar las actas⁹⁴.

H) Del Título VIII. Los testigos y sus declaraciones

Deben ser llamados a declarar los testigos de la lista presentada por el Postulador junto con el libelo, así como otros que se denominan testigos “de oficio”, entre los que están los peritos históricos y archivísticos, aquellas personas cuya identidad se haya desvelado en las declaraciones de otros testigos y que sean interesantes para la causa y, si se tratara de un procedimiento sobre presunto milagro, los médicos⁹⁵.

Los testigos deben ser personas que hayan conocido directamente al Siervo de Dios y que puedan dar fe personalmente de las virtudes heroicas o de su martirio. Pueden igualmente declarar los que hayan oído testimonio de personas que le conocieron directamente, pero no se prevé el interrogatorio de quienes hubieran oído hablar de aquel a otras personas que también lo oyeron, pero que ni vieron los hechos que se relatan ni tuvieron contacto directo con el Siervo de Dios⁹⁶.

No pueden ser testigos: los sacerdotes para aquello que hayan sabido en la confesión sacramental; ni los confesores y directores espirituales habituales del Siervo de Dios para aquello que conozcan en el fuero de la conciencia, aunque no sea confesión sacramental; ni tampoco el Postulador o Vicepostulador, mientras permanezcan en el cargo⁹⁷.

La indagación de los testigos versará sobre hechos y ejemplos concretos de los que tenga conocimiento, relativos a las virtudes y/o el martirio del Siervo de Dios, indicando necesariamente la fuente de su conocimiento puesto que, en caso contrario, su testimonio se considerará nulo⁹⁸. También puede aceptarse uniéndola a las actas una declaración que traiga previamente escrita, firmándola y declarando con juramento que es su autor y que ha dicho verdad; pero esta declaración escrita no sustituye al testimonio oral del testigo⁹⁹.

94 SM, Arts. 94 y 95.

95 SM, Art. 96.

96 SM, Art. 98.

97 SM, Arts. 101 y 102.

98 SM, Art. 103.

99 SM, Arts. 105 y 106.

En el caso de que se tratara de un procedimiento sobre un supuesto milagro, se podrá aceptar una relación escrita de los médicos que atendieron al enfermo ya sanado, en el caso de que estos se negaran a declarar; e incluso si se negaren también a presentar esta relación escrita, podrá el Obispo nombrar a un experto para que se entreviste con los médicos y reciba oralmente su testimonio¹⁰⁰. Si aún viviera el paciente que quedó curado, el Obispo nombrará dos médicos que se denominarán “peritos *ab inspectione*” para que le visiten y comprueben su estado de salud, con referencia a la patología de la que sanó, así como la persistencia de la curación. Estos peritos entregarán al Obispo sus informes por separado, y deberán ser llamados a declarar *ex officio*¹⁰¹.

I) Del Título IX. Uso del magnetófono y del ordenador

El contenido de este título resulta hoy en día algo desfasado, dado que no se concibe el tratamiento procesal de toda la información que se ha de manejar en este tipo de procedimientos sin el uso del ordenador, lo mismo que de otros medios de grabación y registro de la imagen y la voz, siempre que se guarden las debidas garantías tanto para los testigos como para la autenticidad y legalidad del proceso.

J) Del Título X. Procedimiento rogatorial

Bajo esta denominación se establece la forma colaboración entre las distintas diócesis cuando los testigos que deben prestar declaración residan en una diferente de aquella en que se instruye el proceso, para evitar que la Comisión Delegada deba trasladarse de unos lugares a otros ocasionando múltiples trastornos y problemas en el funcionamiento tanto de la propia Comisión como en la propia tramitación del proceso. En sede judicial podría hablarse, perfectamente, de exhortos¹⁰².

En caso de que la Comisión deseara trasladarse a tomar declaración directamente, por el interés de la causa, a la diócesis en cuyo territorio el testigo tiene su domicilio, deberá solicitar y obtener permiso del Obispo de la misma para poder hacerlo¹⁰³.

100 SM, Arts. 107 y 108.

101 SM, Arts. 109 y 110.

102 SM, Art. 114.

103 SM, Art. 115.

2.7. De la Parte VI. Clausura del procedimiento instructorio

Esta parte consta de ocho títulos que se designan así: I. “Declaración de no culto”; II. Publicación de las actas; III. Traducción de las actas; IV. Copia conforme a las actas originales; V. Cotejo de las actas (*collatio et auscultatio*); VI. El portador (*portitor*); VII. Última sesión o sesión de clausura; y VIII. Actos conclusivos.

De ellos, los títulos VII y VIII están divididos en capítulos. Los capítulos del título VII son: 1. Última sesión en general; y 2. Actos de la última sesión. Y los del título VIII: 1. Inscripción interior; 2. Cartas de los oficiales del procedimiento instructorio; y 3. Instrumento de clausura.

Esta parte ocupa los artículos que van desde el Artículo 117 al Artículo 150.

A) Del Título I. Declaración de no culto

Fue S. S. Urbano VIII quien prohibió que a ningún Siervo de Dios se le diera culto sin la autorización de la Santa Sede, a lo cual se refiere esta parte de la SM; lo cual se dispone sin perjuicio de las devociones privadas y la difusión espontánea de la fama de santidad, de la *fama signorum* o de su martirio¹⁰⁴.

Por tanto, se ha de comprobar, antes de la clausura del procedimiento, que no se tributa el culto prohibido al Siervo de Dios; lo cual se verifica mediante la inspección de su tumba, su habitación (en la que vivió y/o murió), así como visitando otros lugares en las que pudieran razonablemente encontrarse manifestaciones del culto indebido¹⁰⁵. Si la inspección diera un resultado negativo, se redactará la Declaración de no culto, en cumplimiento de lo dispuesto en los Decretos de Urbano VIII¹⁰⁶.

B) Del Título II. Publicación de las actas

Las actas del proceso deben publicarse cuando se hayan recibido todas las pruebas tanto documentales como testimoniales, lo cual expresamente indicará

¹⁰⁴ SM, Art. 117.

¹⁰⁵ SM, Art. 118.

¹⁰⁶ SM, Art. 119. Por otro lado, cabe apuntar que el título oficial de la colección de Decretos de Urbano VIII (1623-1644) sobre esta materia es el siguiente: *Urbani VIII Pontificis Maximi DECRETA servanda in Canonizatione et Beatificatione Sanctorum. Accedunt Instructiones, et Declarationes quas Em.mi et Rev.mi S. R. E. Cardinales Praesulesque Romanae Curia ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt* (Romae, Ex Typographia Rev. Cam. Apostolicae, MDCXLII).

también la intención de clausurar el procedimiento¹⁰⁷. Esta publicación consiste en poner las actuaciones a disposición del Promotor de Justicia que tiene, *ex officio*, el derecho y el deber de examinarlas y, en su caso, el de proponer se amplíe la instrucción¹⁰⁸.

La publicación de las actas también son puestas a disposición del Postulador o del Vicepostulador, que tiene la obligación grave de mantener sigilo absoluto sobre su contenido, y quien también puede pedir se completen las pruebas con el interrogatorio de nuevos testigos y la búsqueda y/o aportación de nuevos documentos¹⁰⁹.

C) Del Título III. Traducción de las actas

En caso de que sea necesaria la traducción a una lengua de las admitidas en la Congregación de las Causas de Los Santos por haberse empleado una diferente, el Obispo o su Delegado nombrará un traductor, que deberá jurar cumplir fielmente su cometido y guardar el debido secreto¹¹⁰. Esta labor de traducción, que debe elaborarse en tres ejemplares¹¹¹, puede irse haciendo a medida que avanza el proceso y al final debe declararse la autenticidad de la traducción por el Obispo o por su Delegado, así como por el Promotor de Justicia¹¹².

El Art. 127 SM especifica qué idiomas se admiten en la Congregación: latín, francés, inglés, italiano, portugués y español.

D) Del Título IV. Copia conforme a las actas originales

De las actas originales que se conservarán en la Curia diocesana, se han de elaborar copias auténticas que se remitirán a la Congregación en Roma. El texto de la SM establece que al ejemplar original se le denomina *arquetipo*¹¹³. Las copias del mismo pueden irse elaborando conforme avanza el procedimiento por causa justificada¹¹⁴ y se denominan técnicamente *trasunto*, cuya elaboración se encomienda a un copista nombrado por el Obispo o el Delegado, que debe prestar juramento en las condiciones habituales¹¹⁵.

107 SM, Art. 120.

108 SM, Art. 121.

109 SM, Art. 122.

110 SM, Art. 124.

111 Dos para adjuntar a los ejemplares que se envían a Roma y una más para conservar junto con las originales en la Curia diocesana.

112 SM, Art. 125.

113 SM, Art. 128.

114 SM, Art. 129.

115 SM, Arts. 130 a 133.

E) Del Título V. Cotejo de las actas (*collatio et auscultatio*)

El trasunto debe cotejarse con el arquetipo, y el Obispo o su Delegado debe comprobar que todas las páginas tienen la misma numeración (*collatio*) así como que el contenido de ambos ejemplares es idéntico (*auscultatio*). Todo ello se produce en presencia del Promotor de Justicia y puede hacerse con la ayuda y control del copista. De todo ello dará fe el Notario, como también es habitual y jurídicamente necesario en todos los actos del procedimiento¹¹⁶.

Una vez se finalicen las labores de la *collatio* y de la *auscultatio*, el copista debe elaborar la copia que se denomina *copia pública*¹¹⁷.

F) Del Título VI. El portador (*portitor*)

El portador (*portitor*) es el encargado de llevar y entregar materialmente las actas¹¹⁸ del procedimiento a la Congregación de las Causas de los Santos¹¹⁹. Nada obsta a que el propio Postulador pueda ser nombrado portador, si se le nombra para tal fin. Y, en cuanto a los medios seguros que se pueden emplear para ello, se cuenta tanto con la entrega en mano o la utilización de la valija diplomática de la Santa Sede¹²⁰.

G) Del Título VII. Última sesión o sesión de clausura

La SM establece la posibilidad de que se proceda por el Obispo al reconocimiento canónico de los restos del Siervo de Dios, lo cual se regula en los arts. 1 a 5 del Apéndice de la Instrucción, que más adelante analizaremos, a realizarse todo ello antes de la última sesión o sesión de clausura¹²¹.

La última sesión debe ser presidida por el Obispo, aunque por justos motivos puede nombrar un sacerdote que le sustituya. Para esta última sesión también se permite la asistencia de fieles, precisamente por lo cual, es sumamente importante que se abstengan en la sesión de cualquier acto que les pudiera inducir a pensar que la clausura del procedimiento conlleva automáticamente la beatificación y la canonización del Siervo de Dios¹²².

116 SM, Arts. 134 y 135.

117 SM, Art. 137.

118 Realmente entrega el *trasunto* y la *copia pública* así como las dos copias de la traducción, si ésta hubiera sido precisa; más los materiales incorporados a la causa: publicaciones examinadas por los teólogos y sus dictámenes escritos, documentos... etc.

119 SM, Art. 138.

120 SM, Arts. 139 y 140.

121 SM, Art. 141.

122 SM, Art. 143.

En la última sesión¹²³:

- 1.º) Se declara formalmente y mediante decreto la clausura definitiva del procedimiento instructorio;
- 2.º) Se jura que el portador cumplirá fielmente su cometido;
- 3.º) El Obispo, el Sacerdote Delegado, el Promotor de Justicia, el Notario y el Postulador juran por separado que han cumplido fielmente su tarea y guardarán el secreto debido;
- 4.º) Se manda incluir en las actas del proceso las de la última sesión y se guarden en lugar seguro de la Curia diocesana; y finalmente
- 5.º) El Obispo ordena que se cierren, sellen y envíen a la Congregación de las Causas de los Santos tanto el *trasunto* como la *copia pública*.

H) Del Título VIII. Actos conclusivos

Los actos conclusivos se refieren a la inscripción interior que se pone en el trasunto y en la copia pública, a las cartas oficiales del procedimiento y al instrumento de clausura.

La mencionada inscripción interior es una declaración que se pone dentro de cada una de las copias mencionadas con el sello del Obispo que garantiza la efectiva clausura, que describe el contenido del mismo y certificando que ha sido cerrado de modo seguro y definitivo. Junto con el Obispo debe firmar el Notario, que también ha de poner su sello¹²⁴.

Además de esta declaración, y dentro de un sobre cerrado y sellado, deben introducirse las cartas del Obispo, del Sacerdote delegado y del Promotor de Justicia dirigidas al Prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos, en que expresen respectivamente su parecer sobre la credibilidad de los testigos, la legitimidad de los actos del procedimiento y las observaciones que se crean importantes para un mejor estudio de la causa en la fase que se ha de desarrollar en la Congregación; y en el caso de que se tratara de una causa sobre un presunto milagro, también deberá incluirse una carta firmada por el perito médico¹²⁵.

Por último, el sobre en el que se contienen las cartas oficiales a que hemos hecho referencia, debe incluir un papel con el membrete (del Obispo) en el que éste certifica el contenido de cada pliego y declara haber efectuado la clausura¹²⁶.

123 SM, Arts. 144 y 145.

124 SM, Art. 146.

125 SM, Arts. 147 a 149.

126 SM, Art. 150.

2.8. Del Apéndice: Reconocimiento canónico de los restos de un Siervo de Dios

Esta parte consta de cuatro títulos, que son: I. Autenticidad; II. Conservación; III. Preparación de las reliquias; y IV. Traslado; y tiene quince artículos.

A) Del Título I. Autenticidad

Como bien se refleja en la primera disposición de este Apéndice, la veneración de los restos de los santos y de los beatos es una antigua tradición de la Iglesia. Por tanto, siendo materia tan importante para la vida de ella, corresponde a la Congregación decidir cuanto se refiere a la autenticidad y conservación de aquellas, así como la fijación de las normas que se refieren a su culto¹²⁷.

Por otro lado, en relación con los restos de los Siervos de Dios cuyas causas estén en curso, será competente para la comprobación de la autenticidad de los restos el Obispo de la diócesis en que aquellos se encuentren¹²⁸; lo cual deberá realizarse antes de la clausura del procedimiento.

En la carta que al efecto se ha de redactar, se especificará el lugar exacto donde se custodian los restos del Siervo de Dios: ciudad, nombre de la iglesia, capilla, cementerio público o privado... Y con todas las garantías, si debe realizarse un traslado de los mismos, adjuntará el proyecto del nuevo lugar de inhumación¹²⁹.

En todo caso, antes de efectuar cualquier acto sobre los restos del Siervo de Dios, se deben obtener las autorizaciones exigidas por la Ley civil vigente en el lugar¹³⁰.

B) Del Título II. Conservación

Si para la conservación de los restos del Siervo de Dios como reliquias fuera preciso aplicar tratamientos especiales, el Obispo debe obtener la autorización de la Congregación, previa petición en que indicará todas las circunstancias y especialmente los motivos que exigen la aplicación del tratamiento¹³¹.

127 SM, Apéndice, Art. 1.

128 SM, Apéndice, Arts. 2 y 3.

129 SM, Apéndice, Art. 4 §§ 2 y 3.

130 SM, Apéndice, Art. 5. Como aclaración, hacemos notar que el término Ley civil, se refiere a la normativa vigente sobre la materia proveniente de las autoridades civiles del territorio, por contraposición a la Ley canónica, como aquella emanada de la autoridad eclesiástica. En España, dada la particular articulación política y administrativa del Estado y su especialización del Ordenamiento Jurídico, está claro que se refiere a la norma de Derecho público y de naturaleza administrativa que regula estas materias, ya sea de origen estatal y/o autonómica.

131 SM, Apéndice, Art. 6.

C) Del Título III. Preparación de las reliquias

La preparación de las reliquias del Venerable (o Beato) en previsión de una posible beatificación (o canonización) requiere el permiso de la Congregación; pero como la atribución del título de Venerable no otorga ninguna concesión de culto público, el Obispo debe evitar a conciencia cualquier manifestación de culto público eclesiástico; siendo, por lo demás, el encargado de certificar la autenticidad de las reliquias y de prepararlas, el Postulador¹³².

D) Del Título IV. Traslado

El fin de trasladar los restos del Siervo de Dios es hacerlos más accesibles a la veneración del Pueblo de Dios, por lo que puede ser preciso, por ejemplo, llevarlos desde el cementerio a un templo; pero para ello es tan sólo competente el Obispo del lugar donde se encuentren estos restos, previa autorización de la Congregación, a la que se aquel debe hacer llegar la petición de traslado. En dicha petición se deben hacer constar el lugar en que están las reliquias y el nuevo lugar que ocuparán¹³³.

Si el traslado se hiciera de una diócesis a otra, el Obispo que recibe los restos del Siervo de Dios debe solicitar el consentimiento del Obispo de la diócesis en que aquellos se encontraban anteriormente¹³⁴.

En todo caso, al realizar el traslado se debe evitar cualquier manifestación de culto público si el Siervo de Dios no hubiera sido ya, al menos, beatificado¹³⁵. Y también deben observarse las prescripciones canónicas relativas a la enajenación y al traslado perpetuo de reliquias insignes de los santos¹³⁶. Pero tanto en unos como en otros casos, el rescripto de la Congregación que autorice el traslado también contendrá las instrucciones precisas que indiquen el modo de proceder¹³⁷.

IV. CONCLUSIÓN

El análisis de la normativa estudiada y contenida en los tres cuerpos legales-canónicos examinados permite esbozar y construirse una idea bastante

132 SM, Apéndice, Arts. 7 y 8.

133 SM, Apéndice, Arts. 9 y 10. En todo caso, también se ha de obtener la autorización de las autoridades civiles según su propia normativa que sea aplicable, según se establece en el Art. 11.

134 SM, Apéndice, Art. 12.

135 SM, Apéndice, Art. 13.

136 SM, Apéndice, Art. 14.

137 SM, Apéndice, Art. 15.

precisa de cuáles sean los actos principales de la fase diocesana de los procedimientos de beatificación o canonización. Sin embargo, y a pesar de la generosa extensión del último de ellos (la Instrucción *Sanctorum Mater*), es imposible dar respuesta a los interrogantes que de carácter práctico se pueden suscitar en la tramitación de estos procedimientos, siendo necesario recurrir o remitirse a otras normas¹³⁸ o prácticas consuetudinarias vigentes en las curias diocesanas o en los tribunales eclesiásticos. Como ya apuntábamos al comienzo de este breve trabajo, sería preciso conocer con más detalle y transparencia la praxis seguida en la Congregación de las Causas de los Santos para lograr la convicción necesaria acerca de la bondad procesal de determinados actos a la hora precisa de realizarlos.

No obstante, la existencia de lo que podríamos denominar *lagunas* en la regulación de estos procedimientos no es una rareza propia de esta materia, sino que la parquedad de la reglamentación canónica en materia procesal (tanto administrativa como judicial) es de todos los operadores jurídicos (juristas y canonistas: jueces, promotores de justicia, defensores del vínculo, notarios o abogados...) sobradamente conocida; y aún así,... los asuntos se tramitan y se resuelven con relativa agilidad y satisfactoriamente; porque esa misma pobreza regulatoria permite al Derecho adaptarse y encontrar en cada momento las mejores soluciones posibles, mientras que si todo estuviera completamente previsto, el Derecho entraría en una vía de fosilización que le impediría adaptarse a las nuevas realidades exigiendo una constante labor legislativa que constituye muchas veces es el aspecto más criticado de otros ordenamientos jurídicos (en teoría) más perfeccionados.

Por otro lado y en todo caso, son numerosas las aportaciones y reflexiones que se podrían ofrecer en relación con las dificultades que arroja el análisis de las normas examinadas, pero su elaboración científica exigiría además el análisis comparado en relación con otros cuerpos legales y otros ordenamientos jurídicos, y el planteamiento, además, de otras tantas propuestas de *lege ferenda* cuya entidad, por supuesto, rebasa los objetivos y aspiraciones de este trabajo, cuyo fin era, simplemente, proporcionar una rápida visión de conjunto del marco regulatorio actualmente vigente en la Iglesia en materia de procesos de beatificación o canonización, aprovechando la coyuntura de estarse ya finalizando en nuestra diócesis la instrucción del proceso sobre las virtudes y fama de santidad de D. Honorio María Sánchez de Bustamante, que fue Canónigo de la S. I. Catedral y compositor de la música del himno “Augusta Reina”, dedicado a la Stma. Virgen de Guadalupe.

138 Principalmente las contenidas en el CIC.

LA FORMACIÓN CLERICAL Y SEGLAR EN EL OBISPADO DE CORIA A FINALES DE LA EDAD MEDIA

FÁTIMA COTANO OLIVERA

Archivo capitular

Cabildo Catedral de Coria-Cáceres

RESUMEN

La enseñanza en los obispados peninsulares fue una materia recurrente durante la Edad Media. El Cisma de Aviñón trajo consigo la necesidad de una profunda reforma en el seno de la Iglesia para mejorar la formación del clero y, por consiguiente, la instrucción cristiana a los fieles a través de la predicación y el catecismo. La catedral se convirtió en el foco educativo y cultural del Obispado de Coria por la presencia de diferentes educadores en la escuela catedralicia, que enseñaban la doctrina cristiana y otros saberes a los estudiantes. La Reforma de Trento convirtió las escuelas catedralicias en seminarios.

Palabras clave: Enseñanza, obispados, formación del clero, Obispado de Coria, Reforma de Trento.

ABSTRACT

Teaching in the mainland bishoprics was a recurring subject during the Middle Ages. The Avignon Schism brought about the need for deep reform within the Church to improve the training of clergy and therefore Christian instruction to the faithful through preaching and catechism. The cathedral became the educational and cultural centre of the Diocese of Coria in the presence of different educators in the cathedral school, which taught Christian doctrine and other knowledge to students. The Reform of Trent became the cathedral schools in seminaries.

Keywords: Teaching, bishoprics, training of clergy, Bishop of Coria, Reform of Trent.

I. SITUACIÓN DEL OBISPADO DE CORIA. PRIMEROS SIGNOS DE REFORMA ECLESIAÍSTICA

La restauración del Obispado de Coria, en 1142, convirtió a la catedral en el foco de la vida eclesiástica de la diócesis¹. Las circunstancias de inestabilidad política de los primeros años tras la recuperación de la ciudad cauriense, explicarían el origen tardío del cabildo y la composición básica del mismo y, por tanto, en la puesta en marcha de la regulación de las enseñanzas tanto de clérigos como de fieles diseñada desde el corazón del Obispado, la Catedral de Coria.

1. CONSTITUCIONES DE 1315

Desde la Antigüedad, el obispo ha estado rodeado de un grupo de clérigos, llamado el *presbyterium*, que se encargaban del servicio divino y la administración de la casa episcopal. En 1186, el papa Urbano III confirmó al obispo de Coria, don Arnaldo, que la Iglesia de Coria se encontraba bajo la regla de san Agustín². No fue hasta el año 1233³ cuando aparecieron las primeras referencias sobre la composición del capítulo cauriense con las figuras del “*vicario*”, del “*decanus*”, el “*cantor*”, el “*archidiaconus*”, un “*thesaurarius*”, los “*canonicus*” y los “*capellani*”. Estos clérigos se regían por un sistema de vida reglado en comunidad durante los siglos XII-XIV, aunque el incipiente acceso a la riqueza de los miembros del cabildo fue provocando una escisión interna entre el prelado y el grupo de los canónigos que se asentó en 1315 con la aparición, por una parte, de la mesa episcopal y, por otra, la mesa capitular tal y como se advierte en las *Constituciones*⁴.

1 Para profundizar en el conocimiento del cabildo de Coria en la Edad Media están las siguientes obras realizadas por F. COTANO OLIVERA, “Fuentes documentales para el estudio del Cabildo de Coria durante la Edad Media (siglos XII-XV)”, en *Obras Documentales y Artísticas Restauradas. Santa Iglesia Catedral de Coria. Diócesis de Coria-Cáceres*, Coria, Cabildo Catedral de Coria-Cáceres, 2012; ID., “El Cabildo de la Catedral de Coria durante la Edad Media (siglos XII-XV)”, en *Guía del Archivo de la Catedral de Coria*, Coria, Cabildo Catedral de Coria-Cáceres, 2012, 11-35; ID., “Los Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria”, en *Cauriensa*, IV (2009), 461-532 e ID., “El patrimonio de Hernando Alonso de Amusco, canónigo de la Catedral de Coria, a finales de la Edad Media”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 38/1 (2008), 367-383.

2 J. L. MARTÍN MARTÍN, *Documentación medieval de la Iglesia Catedral de Coria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, doc. 5, 31-33. (1186, marzo, 9. Verona).

3 *Ib.*, doc. 10, 39-41 (1233, enero. Junto a Trujillo).

4 J. L. MARTÍN MARTÍN, “Las constituciones de la iglesia de Coria de 1315”, en *Miscelánea Cacerense* (1980), 65-80. Agradezco, una vez más, la traducción del texto latino a D^a. María del Puerto Valencia Corrales. El texto en castellano se encuentra en F. COTANO OLIVERA, “El Cabildo de la Catedral de Coria”, o. c., 29-34.



Ilustración 1. Catedral de Coria.
(Foto: José Luis Sánchez Blanco)

La redacción de las primeras *Constituciones* estuvo a cargo de don Rodrigo, arzobispo de Compostela, debido a las largas ausencias y actos negligentes del prelado cauriense don Alfonso⁵. La reunión entre el arzobispo y las dignidades y canónigos caurienses dio como fruto la puesta por escrito de las normas por las que se debía regir la Iglesia de Coria a partir de entonces. Los objetivos principales de estas *Constituciones* eran, en primer lugar, procurar el establecimiento de unas reglas o normas básicas para el buen funcionamiento de la Iglesia de Coria dada la fragilidad de memoria y brevedad de la condición humana; en segundo lugar, unificar criterios para procurar que no hubiera contradicciones entre las distintas disposiciones establecidas en años anteriores y, por último, fortalecer la conservación de los privilegios concedidos a la institución cauriense. La dejadez del prelado cauriense en el ejercicio de sus

5 J. L. MARTÍN MARTÍN, “Las constituciones”, o. c.: “*propter negligentiam domini Alfonsi, episcopi eisdem ecclesia qui nunc est, se a dicta cauriensi ecclesia absentavit, rediere contumaciter recusavit, qui etiam omnem iurisdictionem dicti domini Alfonsi episcopi cauriensis atque ordinationem ipsius ecclesie propter neligentiam et excessus notorios ipsius domini episcopi ad nos revocavimus*”.

funciones repercutía en el gobierno de la iglesia diocesana y en la misión evangelizadora dirigida a los fieles.

El primer artículo de las *Constituciones* de 1315 se estableció que en la Iglesia Catedral de Santa María de Coria hubiese veinte prebendas derivadas del fruto de las rentas que recibe la iglesia, tal y como había sido costumbre desde antiguo. En el segundo artículo, se enunciaba la organización capitular: seis dignidades –un deán, un chantre, un tesorero y tres archidiaconos, a saber, de Coria, Cáceres y Galisteo–; ocho canónigos y seis racioneros. La división de estas veinte prebendas era sencilla, pues el deán, el chantre y el tesorero recibían dos prebendas cada uno, por razón de su dignidad; mientras que los archidiaconos y los canónigos les correspondían una prebenda y a los seis racioneros, media prebenda a cada uno.

La separación económica entre la mesa obispal y la capitular se hizo efectiva en estas *Constituciones* en 1315; el obispo recibía las dos terceras partes y el capítulo la otra restante, que era recibida y distribuida por el mayordomo o distribuidor del cabildo en las veinte prebendas destinadas a las dignidades, canónigos y racioneros, tal y como hemos indicado anteriormente. Se aprobó también la elección, por el obispo y el cabildo, de una persona del capítulo catedralicio para la administración económica de la fábrica de la iglesia de Coria.

La percepción completa de la prebenda por parte de los beneficiados estaba relacionada con la residencia en la ciudad y en la iglesia de Coria durante todo un año, salvo algunas excepciones⁶ aunque siempre debía contar con el permiso del deán y cabildo. La ausencia no justificada al Oficio Divino y a las responsabilidades propias como miembro capitular por parte de cualquier beneficiado conllevaría el repartimiento de las rentas de la prebenda entre los demás beneficiados residentes durante el periodo de ausencia.

El problema de la residencia fue constante a lo largo de la Edad Media, pues las continuas referencias al incumplimiento de esta regla urgieron a una reforma en 1370 para que se aprobase un nuevo estatuto⁷. En él se recogía que los beneficiados debían residir personalmente ocho meses como mínimo en la ciudad de Coria, mantener casa poblada, llevar tonsura y vestir correctamente con sobrepelliz o con capa y sobrepelliz, según la temporada. Además aparecen estipuladas las distribuciones por la asistencia diaria a las Horas canónicas, procesiones y fiestas principales del obispado cauriense.

6 Por enfermedad, estudios, para ir a resolver asuntos de la iglesia cauriense en la Curia Romana, en la Corte del rey o a cualquier otro lugar o por fuerza mayor. También recibían la prebenda completa los dos beneficiados que eran enviados para servir al obispo.

7 J. L. MARTÍN MARTÍN, *Documentación medieval, o. c.*, doc. 115, 185-186. (1370, abril, 3. Coria).

Uno de los artículos más importantes de este reglamento es el que se refiere a la percepción de las prebendas tras la muerte del beneficiado tanto en la ciudad de Coria como en su diócesis. Recordemos que la situación económica de los clérigos durante la Edad Media no era la más propicia, dada la escasez de rentas disponibles. Ante esta situación, el arzobispo de Compostela ordenó que la percepción íntegra anual de la prebenda del beneficiario difunto fuese recibida por los testamentarios o herederos elegidos dentro de la institución capitular. El año de la prebenda del beneficiado difunto discurría desde el día del fallecimiento hasta cumplir el año.

La carrera eclesiástica comprendía desde la obtención por parte del clérigo de primera tonsura, partiendo desde las órdenes menores (ostiario o portero; lector, exorcista y acólito) hasta la consecución de las mayores (subdiácono, diácono y presbítero), accediendo, con el paso del tiempo, a la acumulación de beneficios y, por tanto, a un estatus económico y social reconocido y al acceso de funciones dentro de la estructura administrativa capitular y diocesana.

Las prebendas según las referidas antiguas *Constituciones* se elegían de este modo: las dignidades y canónigos elegían para deán y chantre a uno de la misma iglesia y el obispo confirmaba la elección. El prelado cauriense elegía, por sí mismo, al tesorero y a los tres arcedianos de Coria, Cáceres y Galisteo entre los miembros de cabildo catedralicio. No había entonces más dignidades que estas seis y todas tenían voto capitular. El obispo, con consejo y consentimiento del cabildo, elegía a los canónigos y racioneros, sin prevenirse otra circunstancia en las *Constituciones*, y su decir era esto según derecho, de lo que se deduce no estaban admitidas las reservas. Las seis dignidades y los ocho canónigos tenían voz en las elecciones que realizaba el obispo.

El deán era la dignidad mayor tras el obispo en el capítulo de la iglesia cauriense y entre sus cometidos estaban el de asignar a cada prebendado su lugar en el capítulo o cabildo, así como el de corregir, castigar y ejecutar las acciones de los capitulares. Tenía potestad para nombrar a un vicario para que le sustituyese cuando no se encontrara presente en la iglesia. Por su parte, el chantre era la dignidad mayor en el coro después del prelado; entre sus funciones se encontraba el de asignar la *stalla* o silla a los beneficiados; ordenar el canto en el coro así como el de corregir, castigar y ejecutar en todo lo concerniente a su oficio. Al igual que el deán, tenía bajo él un clérigo, llamado sochantre, que lo sustituyese cuando no se encontrara presente en el coro. Y por último, el tesorero que tenía como función principal la custodia de los tesoros de la iglesia: libros, cálices, cruces, vestimentas, capas, incensarios, vasos y otros ornamentos de la iglesia, de los cuales daba cuenta anual cuando llegaba el tiempo de Adviento. El tesorero tendría como persona de confianza a un clérigo, quien se hacía cargo de la sacristía y que siempre se encontraba presente en la iglesia para

realizar cualquier función que le fuese encomendada, especialmente aquellas relacionadas con la preparación y desarrollo de la eucaristía. Los tres archidiaconos tenían entre sus funciones la realización de visitas a los distintos lugares de su arcedianato, así como oír las cuestiones espirituales y eclesiásticas de los mismos. En el grupo de los seis racioneros, se requiere que dos de ellos fuesen presbíteros, para que con la aprobación del obispo y del cabildo pudiesen celebrar misa en el altar mayor de la catedral, especialmente en los días del Señor y festivos.

El arzobispo de Compostela ordenaba que en la Iglesia Catedral de Coria siempre hubiera un sacerdote cuya misión principal era cantar misa en el altar mayor los días festivos y otros días a requerimiento del chantre; también decir la misa canónica de su beneficio o la ordinaria en el altar de la capilla de san Miguel; servir en el coro en las Horas canónicas; oír las confesiones, imponer las penitencias y administrar los distintos sacramentos, recibiendo como renta las ofrendas del altar, así como los diezmos y otros impuestos de los parroquianos pertenecientes a esta iglesia. Este capellán perpetuo era presentado por el deán o por el capítulo y, posteriormente, nombrado por el obispo.

Otro aspecto fundamental de estas constituciones es el relacionado con el proceso de acceso, organización y realización de los cabildos. El ritual que cada beneficiado de la iglesia cauriense debía seguir en su toma de posesión comenzaba con la obligación de guardar las constituciones, costumbres y disposiciones presentes y futuras dadas en la iglesia cauriense, seguido del juramento de obediencia a la iglesia compostelana y al obispo de Coria, así como de guardar el secreto de las reuniones del capítulo y también de las deliberaciones realizadas en presencia del obispo. Todo este juramento se llevaba a cabo arrodillado humildemente y con las manos tocando los Santos Evangelios. En el caso de la elección de obispo, tras su confirmación y consagración, debía jurar en el menor tiempo posible, al igual que el resto de los componentes de cabildo, de cumplir todas las disposiciones anteriores y, en caso de no hacerlo, el cabildo tenía la potestad de no prestarle fidelidad ni obediencia.

El arzobispo de Compostela se reservaba la interpretación de las constituciones si en algunos de los artículos se hallase alguna dificultad de entendimiento.

2. LOS SÍNODOS BAJOMEDIEVALES CAURIENSES

El traslado del Papado a Aviñón (1309 hasta 1377) produjo la mayor crisis de la Iglesia especialmente en la vida religiosa y el reglamento eclesial hasta el momento. La estancia en tierras francesas, trajo consigo aspectos positivos

como fue una mayor concentración y optimización del fisco y la administración papal, pero también visos negativos determinados por la corrupción y la decadencia religiosa, cuyos rasgos más significativos fueron la simonía y el nepotismo. La Iglesia comenzó a tomar conciencia de la necesidad de controlar estas actitudes con el fin de ofrecer una mejor respuesta a los problemas que asolaban a la propia institución tras el Cisma de Aviñón (1378) por “las dudas e incertidumbres en el pueblo cristiano y las oscilaciones de obediencia religiosa de los reinos, acentuó la desconfianza respecto a la institución eclesial y produjo una peligrosa separación, cultural y psicológica, de la Iglesia oficial”⁸. Las relaciones de la Corona de Castilla con el Papado estimularon una política monárquica favoreciendo a los miembros de la nobleza a ocupar cargos en los distintos estamentos eclesiales, gracias a la concesión de los beneficios, ya fuesen sillas episcopales, canonjías, maestrazgos o encomiendas de las Órdenes Militares, dinamitando la independencia de estos cargos del Papado, ya que en numerosas ocasiones los eclesiásticos formaban parte de la administración y corte real⁹.

Los conatos de reforma eclesiástica se debieron, en gran medida, a la situación desalentadora dentro de la propia Iglesia, especialmente en los estamentos más altos, pues el bajo nivel cultural del clero bien por el desconocimiento de doctrina, de la lengua latina o la escritura vernácula o bien por la ausencia de sus obligaciones pastorales en la parroquia, la relajación moral o la pobreza de sus miembros, sacaron a la luz la necesidad de imponer una reforma en el clero secular. Los continuos concilios y sínodos (interprovinciales, provinciales o diocesanos), la aprobación de constituciones o la realización de visitas a las parroquias fueron los instrumentos mediante los cuales se intentaba imponer un orden en la moral y fe cristiana no sólo a los fieles, sino también a los propios clérigos. El objetivo final de todo este esfuerzo legislativo no era otro que el de inculcar disciplina entre los eclesiásticos para la instrucción y adoctrinamiento de los seglares iletrados a través de la predicación y el uso de rudimentarios catecismos.

Las *Constituciones* de 1315 fueron el germen de los sínodos diocesanos caurienses durante la Edad Media. Si bien la confusión entre estas constituciones capitulares y los sínodos ha sido constante entre muchos historiadores¹⁰, por tanto, hemos de regirnos por el *Synodicon hispanum* para aclarar esta anomalía. Entendemos el sínodo diocesano como el instrumento por el cual el obispo ejer-

8 P. IRADIEL – S. MORETA – E. SARASA, *Historia Medieval de la España Cristiana*, Madrid, Cátedra, 1995, 560-572.

9 M. A. ORTÍ Y BELMONTE, *Episcopologio Cauriense*, Cáceres, Servicios Culturales, 1958. En el episcopologio se recogen los cargos oficiales que los obispos caurienses tuvieron en la corte real.

10 *Boletín Oficial Eclesiástico de la Diócesis de Coria*, tomo XIII, año 31, 20 de diciembre de 1897, nº 636, 262-292.

cía su autoridad, pues entre sus competencias estaba el de dar leyes para el buen gobierno de la diócesis, promover la virtud, desarraigar los vicios y abusos, reformar las costumbres y mantener la disciplina tanto del clero como de los fieles, y cuyo máximo objetivo era el fomento del esplendor del culto divino.

Las primeras noticias sobre el primer sínodo diocesano fue el realizado por el obispo Alfonso¹¹ a principios de febrero de 1331, aunque se desconocen las constituciones del mismo. Ocurre la misma confusión con unas constituciones capitulares sobre la residencia de los miembros del cabildo en 1370.

El segundo sínodo fue el celebrado el día 19 de abril de 1406¹², de bajo el pontificado de fray García de Castronuño y cuyas constituciones sinodales quedaron recogidas por el obispo Íñigo Manrique de Lara en su sínodo de 1462. Este sínodo fue el primero de la Península Ibérica en recoger la noticia sobre el Cisma de Occidente y poder así “declarar muchas dubdas que son nascidas e venidas e levantadas en nuestro obispado por este maldito Cisma, en el qual Dios quiera proveer e remediar para que la Yglesia sea en una union y concordia”¹³. Este sínodo se celebró para regularizar las funciones del clero diocesano para el buen gobierno de las iglesias y, así, evitar escándalos y aclarar dudas, especialmente en lo referente a la sede vacante y, por supuesto, para glorificar a Dios. El sínodo consta de 31 constituciones¹⁴ de distinta naturaleza,

11 A. CARCÍA Y GARCÍA (dir.), *Synodicon hispanum, Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*, V, Madrid, BAC, 1990, 114-115.

12 *Ib.*, 120-141.

13 *Ib.*, 121.

14 Exponemos aquí el índice del Sínodo de 1406:

De los oficios divinales.

De los ministros que ha de haber al altar mayor, e de la cera.

De las distribuciones cotidianas.

Que ninguno sea osado de tomar dineros de la fabrica.

De la procesion del domingo.

Que los beneficiados que fueren sacerdotes celebren.

Del cuaderno que han de fazer cada año los curas de sus feligreses, e de cómo los fagan confesar e comulgar.

De como los curas publiquen los mandamientos e articulos de la fe e pecados mortales a sus feligreses, e las otras cosas pertenecientes a la salvacion de sus animas.

De como los curas amonesten a sus feligreses que resciban los sacramentos de la penitencia e del Cuerpo de Dios e de la extrema uncion en tiempo de sus enfermedades.

De los capellanes de la yglesia mayor e capellanias anexadas al oficio del coro.

De las amonestaciones que se han de fazer en los desposorios e casamientos.

Que ningun clérigo faga casameinto de parrochiano ageno sin su licencia; e entonces, fechas las amonestaciones.

Del pagar de los diezmos.

Como se han de pagar los diezmos.

De los diezmos de las heredades que se mandan para capellanias.

De los diezmos de las personas que se mudan a vivir de una parte a otra.

De las apreciaduras e quartas.

aunque no recoge noticia alguna sobre una composición explícita del cabildo, sólo aparecen vagas referencias al deán y cabildo, y posteriormente la presencia de los vicarios generales, arciprestes, vicarios o capellanes. Aunque sí aparece un artículo específico¹⁵ sobre la enseñanza de los mandamientos de la fe cristiana invitando a los sacerdotes de almas a mencionarlos en la iglesia cada domingo de Adviento y cuaresma antes de la ofrenda o después “por cuanto el pueblo rudo e simple non sabe asi los mandamientos de la Ley e los articulos de la fe e otras cosas que les pertenesce saber” así como la manera de recibir los sacramentos.

El tercer sínodo de la iglesia diocesana de Coria se circunscribe al primer año tras la toma de posesión del obispo Íñigo Manrique de Lara, 1457-58. Conocemos la existencia de este sínodo en el protocolo notarial del cuarto sínodo celebrado por este mismo obispo en 1462. Este hecho se debe a que el sínodo de 1457-58 se celebró en una época de conflictos políticos y territoriales que asolaron Coria y su diócesis¹⁶, que impidieron la promulgación del mismo y, por tanto, sus constituciones nunca entraron en vigor.

El afán del obispo Íñigo Manrique de Lara de establecer un corpus legislativo para la diócesis cauriense se concretó cuatro años más tarde, cuando se celebró el cuarto sínodo el 10 de junio de 1462. El articulado de este sínodo diocesano de 1462 se desarrolla desde el artículo 32 hasta el 59, aunque faltan hojas¹⁷. En este sínodo se determinaron infinidad de aspectos importantes para

De los diezmos de los segadores.

Del juramento que han de facer los que se vienen a Ordenar en edat adulta.

Que non sean sepultados en sagrado los casados que tovieren mancebas, si en el pecado morieren.

Del repartimiento de los subsidios.

Que los abogados firmen los escriptos que dieren a las partes.

De la tabla que se ha de poner a los oficios del coro.

Otra constitucion de repartimiento de los subsidios.

De las fiestas de santo Domingo, san Pedro martir e santo Tomas de Aquino.

De las primicias.

De las penas de sacrilegio en que caen los que convidan por compadres e comadres a los infieles, e de los clérigos que los resciben.

Del numero de los padrinos,

De los diezmos de las yglesias derrocadas del arrabal de Coria.

Otra constitucion sobre el repartimiento de sus subsidios.

De cómo se deben guardar e publicar estas constituciones.

15 *Ib.*, artículo 8. *De cómo los curas publiquen los mandamientos e articulos de la fe e pecados mortales a sus feligreses, e las otras cosas pertenescientes a la salvación de sus almas*, 126-129.

16 J. L. DEL PINO GARCÍA, *Extremadura en las luchas políticas del siglo XV*, Colección Historia 9, Diputación Provincial de Badajoz, 1991.

17 Exponemos aquí el índice del Sínodo de 1462:

Instituio ecclesie Cauriensis.

Constituion de las raciones.

la Iglesia de Coria, como fue la aparición de una nueva dignidad: el maestrescuela o la necesidad de cumplir ciertos requisitos para el acceso a cargos eclesiásticos. La estructura del cabildo catedralicio sufrió un cambio ante la aprobación del sínodo diocesano en 1462. Tras la ratificación del sínodo de 1406, el obispo don Íñigo junto con el deán y cabildo acordaron innovar ciertos aspectos en relación con la administración y buen funcionamiento de la iglesia cauriense.

Según se recoge en el capítulo 32, el obispo y el cabildo aprueban la nueva estructura capitular ya que “hay las dignidades e prebendas siguientes: dean e chantre e arcediano de Coria e arcediano de Caceres e arcediano de Galisteo e tesorero e maestrescuela; la cual maestrescuela fallamos innovada (...) que es habida por dignidad, e el dean tiene una prebenda anexa a la dignidad, e el chantre otra, e el tesorero otra, e el maestrescuela otra. E ademas de estas, son trece otras prebendas canonicas, de las cuales posee el dean una, e otra el chantre, e el arcediano de Coria otra, e el arcediano de Caceres otra, e al presente las otras dignidades non tienen prebendas para poder ser canonicos”¹⁸

El deanazgo.

De la chantria.

De las dignidades e calongias.

De la colacion de las dichas raciones.

De los dichos racioneros.

De la residencia e servicio que han de fazer los dichos racioneros.

De la pena en que caen por se absentar los dichos racioneros.

De la pena de privacion en que caen los dichos racioneros.

Que non contribuya la fabrica e el cura al servicio del altar, e de las misas que el cura es obligado a decir.

De las penas del cura e de la licencia que se le otorga.

De los birretes de los beneficiados e racioneros e inferiores clerigos.

Del habito canonical del cura e de su silla.

De la eleccion del beneficio curado, e de cómo el cura es rector de los beneficiados quanto a los sacramentos.

De la eleccion de las capellanias de coro.

De la residencia de los arcedianos e arciprestes.

Los que hayan voz en el cabildo.

Del atril que ha de estar en el coro.

De la guarda del Corpus Christi.

Como ninguno non sea osado de furtar el sacramento del Corpus Christi.

De la guarda del crisma e el otro olio de los enfermos e que non usen de lo viejo.

Del olio e crisma.

Que ninguno non sea osado de furtar el crisma nin algunos de los dichos olios, nin quebrantar ara.

De la fiesta de la Visitación de nuestra Señora santa Maria.

De la fiesta de la Trasfiguracion.

De santo Antonio de Padua.

18 A. CARCÍA Y GARCÍA (dir.), *Synodicon hispanum*, o. c., 142.

y seis racioneros que se reparten otras tres prebendas. En el capítulo 49, se estableció que los arcedianos de Coria, Cáceres y Galisteo fuesen “simples dignidades sin cura, deputados por el honor de la dicha nuestra yglesia”, con silla en el coro y con la obligación, al igual que el arcipreste de Coria de residir 80 días continuos o interpolados en la iglesia de Coria.

La presencia del maestrescuela como dignidad capitular fue adquiriendo cada vez más importancia en las catedrales españolas a lo largo de la Edad Media, aunque su aparición en la Catedral de Coria fue muy tardía gracias a su incorporación en el Sínodo de 1462. En los Concilios Lateranenses III (1179) y IV (1215) se establecieron que todas las catedrales e iglesias mayores con los medios suficientes pudieran tener un maestro idóneo para enseñar gratuitamente a los clérigos la gramática y las otras ciencias eclesiásticas, además podían contar con otro maestro teólogo para que enseñase la Sagrada Escritura, conocido como lectoral. Según una ley de las Partidas (siglo XIII) tenemos noticias sobre las funciones del maestrescuela en las escuelas catedralicias y que se extrapolaron a las primeras universidades medievales castellanas:

“E a su oficio pertenece de estar delante quando se probaren escolares en las ciudades donde son los estudios, si son letrados que merezcan ser otorgados por maestros de gramática o de lógica, e de algunos de los otros saberes: e aquellos que entendiere que los merecen, puédeles otorgar que lean así como maestros. E esta misma dignidad en algunas iglesias llaman canceller”.

En la época de Alfonso X el Sabio, los estudios estaban divididos en generales y particulares. El concepto de *studium generale* abarcaba el conocimiento en artes-filosofía, gramática y retórica, aritmética, astrología, cánones y leyes, y reglamentado y sancionado por la autoridad papal o real gracias al nacimiento de las universidades orientadas preferentemente hacia los estudios jurídicos por las necesidades burocráticas derivadas de la administración papal y regia. Los alumnos se reclutaban en las diócesis cercanas, y cuantos pretendían una formación más sólida completaban sus saberes en el extranjero, gracias a las licencias que por estudios les eran concedidas¹⁹. En el caso del clero cauriense, el centro más cercano para el estudio fue el colegio de San Bartolomé en Salamanca.

En el año de 1482, se realizó una concordia²⁰ entre el cabildo y el maestrescuela don Alonso de Barajas mediante la cual se acordaba el pago de 10.500

19 A.C.Co., leg. 171, Actas Capitulares (1511-1516), fol. 55r. El cabildo del 29 de octubre de 1511, el canónigo Medrano expone “*quel se quiere absentar desta dicha çibdad para yr a Salamanca a estudiar*”.

20 A.C.Co., leg. 68, doc. 1.

mrs al bachiller de gramática ya que el maestrescuela era obligado “a tener al bachiller de gramática y pagarle”.

La preocupación del obispo Manrique de Lara por la formación del clero diocesano, especialmente por los racioneros y los capellanes, puso de manifiesto la necesidad de definir las funciones de cada grupo y la exigencia de los conocimientos suficientes para el acceso una dignidad, canonjía, ración o capellanía.

En este sínodo, se recoge que el cabildo era el que realizaba la elección del deán y que para acceder al cargo de deán, el beneficiado debía ser bachiller, licenciado o doctor formado en Teología o Derecho. En el caso del chantre, eran el obispo y el deán y cabildo quienes se encargaban de elegirlo. La persona que accedía al cargo de chantre debía tener 25 años como mínimo, ser graduado o maestro en Derecho Canónico o Teología o, en su defecto, tener un amplio conocimiento de estas disciplinas y, lo más importante, poseer una extensa experiencia y dominio de los oficios divinos de las Horas canónicas, especialmente, lo relacionado con el canto llano. El opositor a chantre debía pasar una prueba de conocimiento y práctica de canto frente al obispo, o un delegado designado por él, y un miembro elegido por el cabildo. Tras ser examinado y dada la colación pertinente, se debía hacer información si la persona elegida era “de buena fama e costumbres”²¹.

Por lo que muestra capítulo 36 de este sínodo, referente a las dignidades y canonjías, debió existir numerosos pleitos y enfrentamientos para la provisión de cargos y oficios eclesiásticos que requirieron el consenso entre el obispo y el deán y cabildo, pero tras los pleitos entre los miembros del cabildo, el obispo ordenó que a partir de entonces él era el encargado de proveer el resto de “dignidades sobredichas, e personadgos e oficios e administraciones e calongias con sus prebendas”²², sin contar con el consentimiento del deán y el cabildo. Esta acción supuso un claro ejemplo de control sobre el acceso de personas más afines al obispo y por tanto la creación de redes clientelares.

Los racioneros que integraban el cabildo seguían siendo seis. La elección de los racioneros correspondía al deán y el cabildo y, si no había consenso en la elección en un periodo de tiempo determinado, dicho nombramiento lo realizaba el obispo, quien posteriormente cumplía con el acto de confirmación y colación del electo. Para ser racionero, el postulante debía cumplir con una serie de requisitos básicos al puesto que le correspondía, como ser clérigo de misa o haber recibido orden sacro y tener 25 años para recibir la orden presbiteral. Además, se hace hincapié que el deán y el cabildo “elijan clérigos a las

21 A. CARCÍA Y GARCÍA (dir.), *Synodicon hispanum*, o. c., 143

22 *Ib.*, 144.

dichas raciones que sean de buenas costumbres, e buenos eclesiásticos en leer e cantar, e gramaticos”²³. Este estamento clerical estuvo sujeto a unas condiciones laborales más duras pues se le negaba la posibilidad de reservas de la plaza así como el anexo de cartas de presentación al cabildo; servir en el coro a todas las Horas canónicas y atender en el altar mayor, ya fuera de día como de noche, pues no gozaban del derecho a días de recreo, salvo licencia del obispo o deán y cabildo. Se les exigía comprometerse a residir y continuar al servicio de la iglesia, especialmente a aquellos racioneros naturales del obispado de Coria.

La elección del cura de san Miguel estaba en manos del deán y del cabildo y debía tener “la calidat del que así oviere de ser elegido, quanto a la edat e orden sacerdotal, que sean aquellas que los derechos disponen de los rectores parroquiales”²⁴.

Para el nombramiento de los capellanes de coro debían presentarse “clérigos suficientes para el dicho servicio”²⁵.

La preocupación por la educación de los miembros eclesiásticos iba más allá del ámbito académico pues también en la forma de vestir incluso todos “puedan traer birretes sin diferencia alguna así canonigos, racioneros e capellanes, por razon de la unidat de la dicha iglesia” aunque estaba prohibido el uso de “bonetes colorados nin verdes nin amarillos en lo alto de arriba que ha de parescer de fuera”²⁶, esta norma también incluía al sacerdote de san Miguel, por estar anexo el beneficio curado en la catedral.

El quinto sínodo se le atribuye al monje jerónimo fray Juan de Ortega en 1482, según los historiadores de Coria. Tenemos noticias de este sínodo en el título 33, capítulo 7 del sínodo de Francisco de Mendoza y Bobadilla (1537) en el que se recoge la siguiente indicación: “Constitucion LXVIII. Del reverendo in Christo padre don Juan de Ortega, nuestro predecesor, de los derechos que han de llevar los clerigos y sacristanes de los treyntanarios y officios de defunctos e misas votivas y de devoción”²⁷. Además, Miguel Ángel Ortí y Belmonte recogió en la reseña sobre fray Juan de Ortega²⁸ que “hizo constituciones sinodales en 1482, ignorándose si fueron dadas por él o en sínodo. En ellas se reservó al obispo la provisión de las dignidades y canonicatos y quedó al cabildo la provisión de los racioneros, capellanías de coro y el curato unido a la catedral”. El obispo Juan de Ortega introdujo la imprenta en la ciudad de Coria, en la cual se imprimió el Misal de la iglesia de Coria, donde se lee “*Explicit Missale*

23 *Ib.*, 145.

24 *Ib.*, 149.

25 *Ib.*, 150.

26 *Ib.*, 148.

27 *Ib.*, 156.

28 M. A. ORTÍ Y BELMONTE, *Episcopologio Cauriense*, o. c., 71.

*secundum Sanctae Romanae Ecclesiae summa cum diligentia Venetiis impresum per magistum quondam Jacobi de Chataro, apud Santam Mariam Formossam, sub anno Domini 1485. Tertio idus februar ad laudem Dei totius que curiae triumphantis*²⁹.

Para entonces, gracias a las actas capitulares, hemos podido confirmar la existencia en el cabildo catedralicio del canónigo magistral (1475) cuya obligación era la de predicar los sermones; el canónigo doctoral (1476) encargado de estudiar y dirimir cuestiones jurídicas planteadas por el obispo y cabildo, y el canónigo lectoral (1478) cuya tarea era leer diariamente las Sagradas Escrituras³⁰. La especialización de los miembros del cabildo y la ampliación de funciones se concretaron en los sínodos y estatutos capitulares del siglo XVI, auspiciados por la necesidad de la reforma intelectual y moral del clero cauriense.

El sexto sínodo cauriense fue obra del obispo Francisco de Mendoza y Bobadilla en 1537. La situación del Obispado de Coria durante el primer tercio del siglo XVI fue, sin duda, traumática para el clero diocesano y para la feligresía, pues la sede cauriense estuvo en manos de obispos extranjeros, que mediante delegados episcopales, intentaban gobernar la sede eclesiástica³¹ pues el obispo Francisco de Mendoza y Bobadilla ratificó esta información en la carta de edicto del Sínodo “porque en este obispado han passado largos años que no se ha celebrado, asi por nuestros pecados y porque ha mucho tiempo que los obispo del han estado ausentes del obispado (...) por tener particular noticia de muchas de las cosas que havia necesidad de se proveer y remediar”³² especialmente para “establecer y ordenar las cosas pertenecientes al servicio de Dios y acrescentamiento del culto divino, y para inmunidad de sus ministros y templos, y reformation de las vidas y costumbres, asi en el estado ecclesiastico como seglar, a ensalçamiento de nuestra sancta fe catholica”³³. La insistencia de reforma por parte del prelado cauriense “porque de las costumbres e vidas de los clerigos redunda el buen exemplo o malo en los pueblos, se debe sumariamente inquirir y corregir los delictos de que nuestro Señor gravemente se offende y la republica se escandaliza (...) para extirpar la maldad symoniaca, contractos usurarios y otros graves vicios publicos y notorios, como enesmistades, amancebamientos, fornicaciones (...). Principalmente se provea y remedie contra las supersticiones, adivinaciones, hechizarias y contra todos los errores de la heretiva pravaidad e apostasia que ocurrieren”³⁴ denota que los esfuerzos

29 *Ib.*, 72.

30 A.C.Co., leg. 758. Relación de capitulares.

31 M. A. ORTÍ Y BELMONTE, *Episcopologio Cauriense*, o. c., 79-91.

32 A. CARCÍA Y GARCÍA (dir.), *Synodicon hispanum*, o. c., 163.

33 *Ib.*, 163.

34 *Ib.*, 175.

realizados por los obispos en los sínodos anteriores no habían dado los frutos deseados.

En este sínodo, el segundo capítulo se refiere *De summa trinitate et fide catholica*, es decir, que la esencia de la doctrina cristiana era tan importante para el obispo que la situó en el primer plano de un sínodo, pues el artículo inicial se refiere al cómo, cuándo y qué se trata en el mismo. Haremos un breve resumen de este apartado³⁵:

- Los siete artículos que pertenescen a la divinidad (...).
- Los siete artículos que pertenescen a la humanidad de Jesuchristo (...).
- Los diez mandameintos de la ley.
- De los siete sacramentos de la Yglesia.
- Las siete virtudes:
 - Cardinales.
 - Las tres theologales.
- Los siete peccados mortales.
- Las siete virtudes contra los siete peccados mortales.
- Las obras de misericordia son quatorze:
 - Siete corprales.
 - Siete espirituales.

Todos estos artículos de la fe católica debían ser declarados por los clérigos en las iglesias desde “la Septuagesima hasta la Pascua de Resurrection (...). Y en los otros domingos del año, segun la suficiencia que cada uno tuviere”³⁶. En las escuelas de la diócesis cauriense los maestros tenían que mandar a leer una vez al día en voz alta y con inteligible voz la doctrina cristiana. Especial recomendación se realiza a los “curas o sus lugares tenientes enseñen a los niños o hagan enseñar principalmente la doctrina christiana en romance, conviene a saber signar y sanctiguar, los articulos de la fe, con el Ave Maria, Pater noster, Credo, Salve Regina y la Confesion general”³⁷. El examen de estos conocimientos se realizaba por el propio sacerdote a los jóvenes desde el primer día de Cuaresma hasta el Miércoles de Tinieblas y, en el caso que, “si algunos fueren tan rudos que allí no lo puedan aprender, avisen a sus padres para que se lo

35 *Ib.*, 176-182. Es imprescindible leer los artículos llevan asociados un breve comentario explicativo sobre la naturaleza de cada uno de ellos.

36 *Ib.*, 182.

37 *Ib.*, 183.

enseñen”³⁸. Los conocimientos básicos de cualquier cristiano requería el rezo de las tres oraciones más importantes: el Padrenuestro, el Ave María y el Credo, tanto es así, que los clérigos tenían prohibido velar a aquellos difuntos de quienes no conociesen fehacientemente sabedores de tales rezos.

Los clérigos de primera corona o tonsura y los sacristanes debían ser examinados de los principios de la doctrina cristiana antes de ser aceptados en sus cargos. El celo por controlar el acceso de los miembros del clero diocesano se muestra de una manera clara y concisa cuando los que no fuesen ordenados por el obispo o, en su ausencia, por su delegado, “no puedan proceder a ejercicio y execucion del orden recebido, sin que primero sean examinados los instrumentos de su orden e suficiencia de letras y qualidad de costumbres por el obispo o su provisor”³⁹ y si fuesen ordenados en otras diócesis debían presentar la licencia que se les concedían, aunque siempre existió una predilección por los oriundos del obispado de Coria frente a clérigos foráneos.

La dejadez de funciones a la hora de examinar a los que se querían ordenar de orden sacro generó graves problemas a la Iglesia por la necesidad de buenos examinadores “los quales deven ser mas de uno y sacerdotes de sciencia y consciencia”. El aspirante a presbítero debía ser conocedor “a lo menos en lengua latina, de la manera que pueda volver de latin en romance lo que leyere de la sagrada Escripura y sagrados canones del Decreto (...) debe ser examinado particular y explicitamente de la doctrina christiana y sacramentos, principalmente del de la penitencia y canones penitenciales, y de cantar (...) pues el derecho manda que tenga el sacramental, lecionario, antiphonario, baptiesterio, compoto, psalterio, homeliario, razonable cosa es que tenga suficiencia para los entender”⁴⁰. Pero antes de cantar misa, el presbítero tenía que someterse a un nuevo examen, esta vez, de liturgia para conocer las distintas ceremonias de la eucaristía. Y, por último, aunque no menos importante, era recabar información de la vida y costumbres del clérigo antes de ser ordenado como presbítero. Los diáconos y subdiáconos recibían sus órdenes correspondientes, ya que se exigía menos preparación que para ser presbíteros, pero, con el paso del tiempo en cada escalafón eclesiástico, tenían una mejor posición para recibir la orden presbiteral en un futuro. Uno de los aspectos negativos que remarca este sínodo es la presencia en las zonas rurales de los clérigos de primera corona a los que se recomienda que no se les otorgue otra orden ya que solían ser menores de 12

38 *Ib.*, 183.

39 *Ib.*, 186.

40 *Ib.*, 191.

años y no habían estudiado, por lo que el obispo exigía la inscripción de todos los clérigos que se ordenaren, independientemente, de la orden adquirida. También se les ordenaba que tuviesen hábito honesto y llevar la corona abierta, y si tenían barba larga, debían rasurarla cada mes⁴¹. Tenían prohibido la presencia de en sus casas de mujeres o parientes de dudosa fama; al amancebamiento; a llevar armas, salvo con licencia y en contadas ocasiones; a bailar en bodas o a comer y beber públicamente; a cantar o a representar farsas, salvo en las representaciones de teatro religioso en la Pascua de Resurrección, Navidad o Corpus Christi. Les estaba prohibido el juego de dados, naipes, juegos prohibidos o públicos. Por el contario, estaban obligados a tener “brevarios, Sacramental y Racional, ordinario e Modus confitendi, Canones penitenciales y exposición alguna sobre las epístolas y evangelios”⁴², claves para la formación eclesiástica.

La reseña del sínodo de Francisco de Mendoza y Bobadilla en 1543, informa de la pérdida de la información del citado sínodo⁴³.

Uno de los aspectos más importantes en la catedral de Coria es el interés en la formación musical⁴⁴ de los clérigos. El 7 de noviembre de 1511, el cabildo autorizó la concesión de un sueldo de 3.000 mrs anuales a Durán, mozo de coro, “queriendo gratificar (...) el trabajo que pasa en cantar e servir la dicha yglesia e porques utile e provechoso para el servicio della”⁴⁵. Para poder contar con los libros adecuados el cabildo contrató en 1483 los servicios de un iluminador y de un escribano de libros para realizar un salterio cuyo coste fue de 5.000 maravedies. A continuación detallamos el contrato⁴⁶:

“Contrabto de los escrivanos de libros.

En Coria, XIX de otubre de LXXIII años. Estando los señores dean e cabildo juntos se concordaron con Juan Dias, escrivano de libros e ylluminador, e Miguel de Santo Domingo, escrivano de libros, en la forma siguiente: En tal manera que ellos fagan para la dicha yglesia un salterio, segund e en la forma como el salterio que esta, fasia el coro del chanfre, escripto e ylluminado con sus antyfonas e cantos e responsos e las otras cosas en el contenidos, fecho e acabado.

41 *Ib.*, 221-225. Tal y como recoge la bula de Alejandro VI sobre el hábito y tonsura que deben llevar los clérigos para gozar del privilegio clerical.

42 *Ib.*, 223.

43 *Ib.*, 328.

44 M. P. BARRIOS MANZANO, *La música en la Catedral de Coria, 1590-1755*, Cáceres, Universidad de Extremadura-Caja Duero, 1999.

45 A.C.Co., leg. 171, Actas Capitulares (1511-1516), fols. 56v-57r.

46 A.C.Co., leg. 170, doc. 1, Actas Capitulares (1473-1474), fol. 19r.

E que ellos pongan pergaminos e todas las otras cosas nesçesarias. E que lo den fecho e acabado, de que lo començaren en quatro meses. E los dichos señores se obligaron en si e sus bienes e a los bienes de la fabrica de les dar e pagar por el dicho salterio çinco mill mrs desta moneda o de la que corriere al tienpo de las pagas, e mas casa en que moren mientra lo fesieren por los terçeros de las obras (...). Dieron poder a todas justicias. Otorgaron fuerte contrabto. Testigos Toribio Quixada e Garçia Fernandes raçionero e Estevan Peres, vesino del Asebo.

Luego, anbas partes juraron de lo tener e guardar e trasfaser buena obra. Testigos los dichos”.

Claro ejemplo de este hecho es que Domingo Marcos Duran, autor de *Lux Bella*, el primer tratado de música en castellano⁴⁷ e impreso en Sevilla (1492), se lo dedicó al obispo don Pedro Ximénez de Préxamo con el siguiente homenaje: *Petro Ximenio cauriensi episcopo reverendissimo atque sacratissime theologio peritissimo*.



Ilustración 2. Cantoral en el facistol del coro de la Catedral de Coria.
(Foto José Luis Sánchez Blanco)

47 M. P. BARRIOS MANZANO, “Música y músicos en la Catedral de Coria” en *Obras Documentales y Artísticas Restauradas*, o. c., 176-177.

En la Iglesia de Coria, a finales del siglo xv, brillaron con luz propia dos personajes cuya educación y relevancia eclesiástica fueron claros ejemplos para el resto de la clerecía diocesana. Por un lado tenemos al bachiller en Decretos Hernando Alonso de Amusco⁴⁸, canónigo de la Catedral de Coria y, por otro, al obispo don Pedro Ximénez de Préxamo.

El bachiller en Decretos Hernando Alonso de Amusco es un claro ejemplo de hombre educado e instruido en el estudio del Derecho y que este interés se vio reflejado en su biblioteca particular. Posiblemente, el bachiller Amusco entró a formar parte de la vida eclesiástica de la diócesis de Coria antes de 1463, cuando el obispo don Íñigo Manrique de Lara⁴⁹ le concedió la canonjía, que estaba vacante, por “la suficiencia, liçepnura e abilidad de vos el honrrado Ferrand Alfonso de Hamusco, bachiller en Decretos, nuestro ofiçial, e vicario general que agora soys en la nuestra Iglesia e Obispado de Coria. E por vos faser bien e merçed, damos vos e asignamos vos canoniçem et ynperpetum para en todos vuestros días la calongía e prebenda de la dicha nuestra Iglesia de Coria que vacó e segund que de presente está vaca por fyn e muerte de Juan de Medina (...) vos fazemos colación e canónica ynstitución de la dicha calongía e prebenda por ynposición de nuestro anillo que personalmente a Ferrand García de Bezerril, nuestro capellán, en vuestro nonbre e para vos en su dedo ponemos”⁵⁰. Este primer hecho será el comienzo sobre el cual se irá construyendo la economía del canónigo Amusco, gracias a la prebenda y las distribuciones asignadas a la canonjía⁵¹.

En el cuaderno de las propiedades del canónigo Hernando Alonso de Amusco hallamos una lista de los libros relacionados con sus estudios de Derecho. En primer lugar, destacamos el gran número de volúmenes recogidos en el inventario y la gran diversidad temática. En dicha relación podemos encontrar

48 F. COTANO OLIVERA, “El patrimonio de Hernando Alonso de Amusco”, o. c., 367-383.

49 M. A. ORTÍ Y BELMONTE, *Episcopologio Cauriense*, o. c., 65-68. En el *Episcopologio* se recogen los acontecimientos más importantes del episcopado de don Íñigo Manrique de Lara, descendiente de don Pedro Manrique, VIII señor de Amusco, entre otros títulos y Adelantado Mayor de Castilla, y de doña Leonor de Castilla. Los hermanos son don Diego Manrique, conde de Treviño, don Juan Manrique, conde de Castañeda, don Rodrigo Manrique, conde de Paredes, y don Gabriel Manrique, conde de Osorno. Como podemos observar, el linaje de los Manrique de Lara era, pues, uno de los más importantes del Reino de Castilla a finales del siglo XV.

50 A.C.C., Posesiones y canonjías, leg. 30, doc. 2, ff.1 v-2 r. 1463-septiembre-27. Toledo. Regesta en J. L. MARTÍN MARTÍN, *Documentación medieval*, o. c., doc. 221: 1463, septiembre, 27. *Don Íñigo Manrique, obispo de Coria, concede a Fernando de Hamusco, bachiller en Decretos y vicario general en el obispado, la canonjía y prebenda vacante por el fallecimiento de Juan de Medina*.

51 A.C.C., Actas Capitulares, leg. 170, doc. 3. En estas actas se recoge la cuantía que reciben los herederos de Hernando Alonso de Amusco, en 1494, los 12.000 mrs que le correspondían de la mesa capitular. Era costumbre que los herederos recibiesen las rentas del año siguiente a la muerte de los eclesiásticos.

diversos libros jurídicos, eclesiásticos o económicos. Las obras contempladas en el inventario se presentan escritas en latín y castellano, principalmente⁵². Entre los libros jurídicos más destacados hallamos varios *Decretales*, *Clementinas*, *Digesto* viejo y otro nuevo, repertorios de Bartolo da Sassoferrato, Juan Miles y Baldo, el *Ordo Iudicarius*, varias *Partidas*, varios volúmenes sobre las leyes de Inocencio VI⁵³ y glosas sobre el *Fuero Juzgo* y los *Ordenamientos de Alcalá*. Entre los libros litúrgicos localizamos un breviario, la *Suma de Hostiensis* (Tratado de la Eucaristía), *Suma de Azo*, los *Abades*, varios tomos del *Esforzado* (relacionado con la liturgia de las Horas), y varios ejemplares sobre las epístolas. En el apartado de libros sobre economía encontramos obras referidas a las leyes concernientes a las alcabalas y las monedas, además de un manual sobre aritmética. La presencia de estos libros en la biblioteca particular del bachiller Hernando Alonso de Amusco refleja una formación académica completa que le facilitaron el acceso a los diferentes cargos del cabildo y que fuese considerado un miembro destacable del mismo.

Junto a la biblioteca, figuran diversos elementos de escritorio que el canónigo Hernando Alonso de Amusco anotó en el inventario: varios canivetes, tijeras, escribanías, cuadrante, tinteros o un pesillo de oro con su caja. Entre estos objetos personales hallamos un “*sello de plata de una caldera*”⁵⁴ relacionado con la familia de Lara de Manrique que le serviría para el sellado de sus documentos. En una nota de las actas capitulares aparece una deuda del canónigo Amusco, en su etapa de mayordomo del cabildo, en relación con unas telas y brocados encargados en la feria de Medina del Campo. El 4 de junio de 1495 la deuda se saldó con la tasación de los “veynte y tres libros de los que quedaron del dicho bachiller Fernand Alonso de Hamusco. En los quales dichos libros se montaron diez e syete mill e sesenta e çinco mrs. Los quales dio para en parte de pago de la debda quel dicho bachiller e el dicho Montemayor en su nonbre, como su heredero, deven a la dicha yglesia del cargo de mayordomía que tovo el dicho bachiller de la dicha yglesia”⁵⁵.

52 J. M. NIETO SORIA, *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1994, 189-222.

53 J. M. LABOA GALLEG0, *Historia de los Papas. Entre el reino de Dios y las pasiones terrenales*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, 248. Las leyes promulgadas por Inocencio VI (1352-1362), conocidas como las *Constituciones Egidianas*, permanecieron con escasas modificaciones hasta 1816.

54 A.C.C., Capellanías, leg., 54, doc. 14, f.3 r.

55 A.C.C., Actas Capitulares, leg. 170, doc. 3, f.51 v. Actas capitulares (1493-1494).



Ilustración 3. Sepulcro del bachiller Hernando Alonso de Amusco. Catedral de Coria.
(Foto José Luis Sánchez Blanco)

El otro personaje importante en la vida diocesana fue don Pedro Ximénez de Préxamo, obispo de Coria (1489-†1495). Nacido en Préxamo, obispado de Calahorra, fue discípulo de Alfonso de Madrigal *el Tostado*, colegial en San Bartolomé (Salamanca) y maestro en Teología y catedrático de Vísperas de la Universidad de Salamanca; provisor de Segovia y primer canónigo magistral y deán de Toledo. Formó parte del Consejo de los Reyes Católicos, a quienes acompañó en la guerra de Granada como obispo de Badajoz (1486-1489). El obispo Pedro Ximénez de Préxamo fue un gran humanista, teólogo y autor de estas obras⁵⁶:

Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae, impresa en Toledo en 1478.

Lucero de la vida christiana, impreso en Salamanca, 1493, obra escrita por mandado de los Reyes Católicos para doctrinar en nuestra fe a los ignorantes y, sobre todo, a los conversos del judaísmo y evitar apostasías.

56 M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, Libro Tercero, cap. VI, 376-377.

Redujo a compendio en dos volúmenes la obra llamada *Floretum* los comentarios de *el Tostado* sobre San Mateo y la penitencia: obra que fue impresa en Sevilla (1491) y costeadada por el propio obispo.

Hizo su testamento el 29 de abril de 1494 en la villa de Santa Cruz donde declaraba como su heredera universal a la iglesia de Coria, después de ser atendidas todas las mandas destinadas a sus familiares, servidores y conocidos. Pero, antes de su muerte realizó un codicilo, fechado 6 de agosto de 1495 en Santa Cruz, en el cual estableció cambios en las mandas del testamento originario. El testamento que aportamos en Apéndice Documental es una copia fielmente sacada por Fernando Hermosa y de Santiago (1870). En él podemos comprobar la gran teología que llegó a ser al igual de la gran fortuna que amasó durante toda su vida. Además, hemos recogido también la donación que el obispo realizó a la Catedral de Coria, donde encontramos gran cantidad de joyas, ropas, mitras, báculo y la obra literaria que legó. Falleció en agosto de 1495 en Santa Cruz y trasladado a Coria, donde recibió enterrado en un sepulcro que se había labrado en el lado del Evangelio del altar mayor. El busto del sepulcro fue realizado por el maestro Copín y lo representa “orante, arrodillado sobre dos almohadones, encima de una tarima cubierta con un paño bordado prolijamente; con las enguantadas manos juntas, la diestra con anillos, revestido de la capa cerrada (...) descubriendo los cabos de la estola y el alba, y con mitra ricamente bordada”⁵⁷.

La ejecución del testamento referida a los libros se inicia con la donación de don Pedro de Préxamo de los 100 volúmenes del Lucero de la vida cristiana y 50 obras del Confutatorio se materializó en la reunión⁵⁸ del 14 de febrero de 1495, cuando el cabildo dio poder al bachiller Olmos y Cabezalvo, mayordomo de la catedral para ir a Santa Cruz a “resçebir e recabdar de Gregorio de Sepulveda, camarero del señor Obispo, çient libros llamados Luseros de la vida christiana e çinquenta Confutatorios de los quales su señoria hiso donaçion a esta santa yglesia”.

El 19 de ese mismo mes, el cabildo⁵⁹ dio poderes a Fernando de Montemayor, canónigo, “para que vaya a Sevilla por çiento e çinquenta libros Floretos del Tostado que son trezientos volumes que su señoria mando para la dicha iglesia de Coria y presentar y mostrar la carta de su señoria a la persona o personas que los tovyeren e pedyr que por virtud della ge los den y dar cartas de (p)ago y fyn e quito y en judizial e fazer todos los abtos e diligençyas e sostituyr relevaron los etc e porque pueda vender los dichos libros al preçio que

57 M. A. ORTÍ Y BELMONTE, *Episcopologio Cauriense*, o. c., 78-79.

58 A.C.Co., leg. 170, doc. 3, Actas Capitulares (1493-1495), fol. 40r.

59 A.C.Co., leg. 170, doc. 3, Actas Capitulares (1493-1495), fols. 42r-v.



Ilustración 4. Sepulchro del obispo don Pedro Ximénez de Próxamo. Catedral de Coria.
(Foto José Luis Sánchez Blanco)

quesiere (...) Yten mandaron a Juan Garçia Cabeçalvo, mayordomo de la dicha yglesia, que de los de la dicha fabrica de a Montemayor, canonigo, çien reales para yr a Sevilla por los libros quel obispo mando a estra dicha iglesia e tome del su carta de pago”.

El desarrollo cultural en Coria, se debió, en gran parte, a la llegada del obispo don Pedro Ximénez de Próxamo (1489) y la presencia de la primera imprenta en Extremadura⁶⁰. Esta situación se vio beneficiada por la proximidad de la Universidad de Salamanca. En esta institución académica, las carreras de Derecho y Teología fueron las más importantes durante la baja Edad Media. En

60 H. ESCOLAR, *Historia del libro*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1988, 343; A. RODRÍGUEZ-MOÑINO, *La imprenta en Extremadura (1489-1800)*, Badajoz, 1945, 12; A. ODRIÓZOLA, “La imprenta en Castilla en el siglo XV”, en *Historia de la imprenta hispana*, Madrid, 1982, 144-145; B. DÍAZ MELLADO, *Catálogo de impresos del Fondo Antiguo de la Catedral de Coria*, Salamanca, 1995, 9-10 (Memoria de Diplomatura).

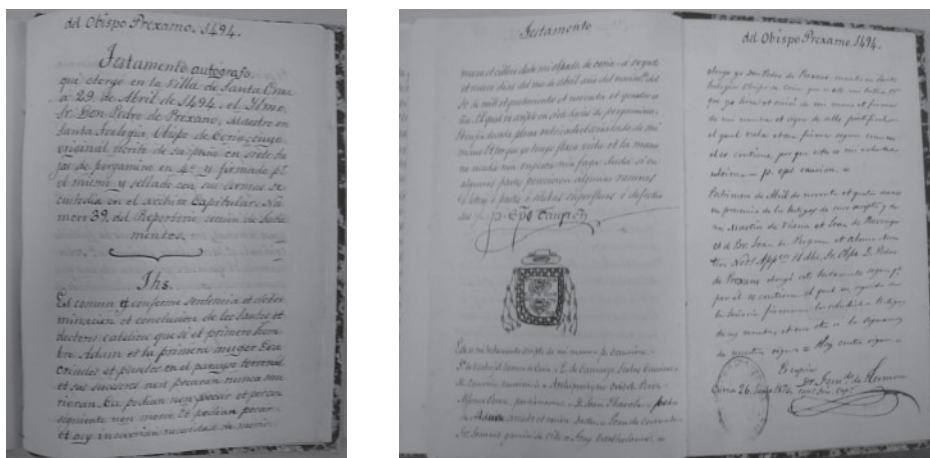


Ilustración 5. Testamento del obispo don Pedro Ximénez de Próxamo.

Copia de D. Fernando de Hermosa y de Santiago en *Documentos para la Historia Eclesiástica de Coria. Historia de su Obispado y de sus Obispos*. Tomo II (1870). Archivo Histórico Diocesano de Cáceres (A.H.D.CC).

(Fotos: José Luis Sánchez Blanco)

los estudios de Derecho los textos más utilizados fueron las *Decretales* de Graciano, las *Clementinas*, las *Extravagantes* y la legislación Justiniana, el *Fuero Juzgo* y las *Siete Partidas*. Mientras que en Teología se estudiarán entre otras obras las *Sentencias* de Pedro Lombardo, *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, la *Biblia* y autores de las diferentes escuelas europeas⁶¹.

En la Catedral de Coria junto a la existencia del Archivo también hubo la Biblioteca⁶² donde se recogieron las obras más importantes que fomentaron la vida intelectual catedralicia durante la Baja Edad Media. Entre los ejemplares más importantes que han llegado a nuestros días destacan la hoja autógrafa de Santo Tomás de Aquino, el referido *Floretum*⁶³, la *Biblia* propiedad de San Pedro de Alcántara (1494), un *Graduale* (1511), *Missale secundum consue-*

61 F. MARTÍN FERNÁNDEZ, “Enseñanza y universidades españolas del siglo XI al XIV”, en A. FLICHE, V. MARTIN (Dir.), *Historia de la Iglesia: El Pensamiento medieval*, vol. XIV, Valencia, Edicep, 1974, 653.

62 J. SAN PEDRO, “Restos de una gran biblioteca en la Catedral de Coria”, en *Alcántara*, 135 (1960), 23.

63 El *Floretum* es una recopilación y revisión realizada por el obispo Pedro Ximénez de Próxamo sobre la exposición del Evangelio de San Mateo realizada por el polígrafo “El Tostado”. El libro consta de dos tomos impresos en Sevilla (1491).

tudinem alme ecclesie cauriensis (1530) y un número considerable de libros litúrgicos y cantorales, estos últimos forman una de las mejores colecciones musicales de la Iglesia española.

3. LA FORMACIÓN SEGLAR

El artículo de la profesora María Dolores García Oliva⁶⁴ nos permite conocer un poco más la imagen de la sociedad extremeña y los intentos de la Iglesia para inculcar la doctrina y valores cristianos en la Extremadura del Medievo. La falta de una formación de calidad del clero y la existencia de una masa de fieles incultos fueron dos constantes en la sociedad extremeña de aquella época. Los intentos de reforma de la Iglesia y la necesidad de adoctrinar a pueblo fueron los elementos que sirvieron para poner de relieve la importancia de una buena educación cristiana partiendo desde el corazón de la iglesia diocesana, catedral, hasta las parroquias de menor entidad, siempre bajo el amparo de los sínodos, auténticos manuales de doctrina.

La iglesia era, en aquellos tiempos, un recinto donde se desarrollaban diversas actividades cotidianas de distinta naturaleza. En primer lugar, como lugar de reunión no sólo eclesiástica o religiosa, sino también seglar, donde se podían realizar reuniones concejiles, estancia de ganados, transacciones económicas, también donde se procedía a la exhumación de cadáveres, es decir, un cementerio propiamente dicho tanto dentro del templo como en sus terrenos adyacentes y, por tanto, como espacio público que era, se realizaban allí ritos funerarios⁶⁵, según el sínodo de Coria de 1537. La separación de la iglesia entre el espacio sagrado y público se fue imponiendo a principios del siglo XVI, en tanto en cuanto, por un lado, la Iglesia fue promulgando sus propias leyes a través de los distintos sínodos y, por otro, los concejos con la redacción de las ordenanzas municipales para el correcto desarrollo de actividades cotidianas en el espacio público. Uno de los aspectos más importantes en la dicotomía de ambas realidades, la religiosa y la laica, radicaba en la existencia de la justicia eclesiástica y la civil, y que en numerosas ocasiones debido al carácter sacro de los templos era aquí donde también se daba cobijo a malhechores bajo la petición de la inmunidad, aunque el agravio era mayor para Iglesia cuando, muchos de los delincuentes tomaban las primeras órdenes para escapar de la justicia civil. Esta situación se denuncia en el sínodo de 1406 “por cuanto muchos omes con mala intencion e con poca devocion, de edat de diez e ocho o

64 M^a D. GARCÍA OLIVA, “De norma y práctica: reglamentación eclesiológica y vida cotidiana en la Extremadura de fines del Medievo” en *Norba. Revista de Historia*, 16 (1996-2003), 361-381.

65 A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.), *Synodicon hispanum*, o. c., 240.

veinte años, resciben ordenes de corona para se defender de los maleficios que cometieron”⁶⁶.

La separación entre el mundo eclesiástico y el popular se diluyen cuando las actitudes del clero se relajan y caen, inexorablemente, en un compendio de malas costumbres⁶⁷ (concubinato, simonía, etc.). Y a la propia formación del clero, que por entonces era escasa, dado el fácil acceso a la carrera eclesiástica y también su correlación con la pobre formación cristiana de los fieles. En el sínodo de Coria de 1406, el obispo fray García de Castronuño, ante la situación de la iglesia diocesana, ordenó cómo los beneficiados de la Catedral y el resto de la clerecía debían decir los oficios divinos “cada uno en su yglesia, segun la manera en que el mejor pueda fazer”⁶⁸ así como la celebración de las festividades mayores, la obligación por parte de los curas⁶⁹ de almas “fagan en cada año un cuaderno, en que escriban e pongan todos los nombres de los feligreses, asi homes como mugieres, e los fijos asimismo e collazos, si los ovieren, e los fagan confesar, sabiendo cada uno como vive, e los amonesten que comulguen e resciban el Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo una vegada en el año a lo menos, conviene a saber día de Pascua de Resurreccion, como pertenesce a fieles cristianos”. Una costumbre habitual en el obispado era que tanto judíos como musulmanes fuesen padrinos de los bautizados en la fe cristiana, ante esta situación, considerada de “querella muy grave”, pues iba en “contra de Dios y contra la ley e contra razon e contra buenas costumbres”, el obispo decretó⁷⁰ en el sínodo que “todos los omes e mugieres cristianos e cristianas, que, si a fijos ovieren de bautizar e tornarlos cristianos, que non resciban por compadres nin por comadres a tales personas”. Se reguló, por tanto, que el número de padrinos cristianos fuesen dos, un padrino y una madrina. Además el clérigo que realizaba el bautismo estaba obligado a recoger la información de los recién bautizados y de sus padrinos con el fin de evitar futuros impedimentos matrimoniales⁷¹.

Los artículos de la fe que eran catorce, siete pertenecientes a la divinidad y el resto a la humanidad, es importante realizar un pequeño comentario respecto a estos catorce artículos ya que para una mejor enseñanza de los mismos aparecen detallados en español y en latín, seguramente destinados a la formación del clero, pero también a los fieles para seguir el transcurso de la eucaristía, como por ejemplo el “primero articulo que pertenesce a la divinidad es creer que es

66 *Ib.*, 135.

67 *Ib.*, 194: “*En gran menosprecio de la honestidad y escandalo del pueblo es que los hijos bastardos y expurios de clerigos sirvan a sus padres en la yglesia, diciendo missa o en otra qualquier manera*”.

68 *Ib.*, 121.

69 *Ib.*, 125.

70 *Ib.*, 139-140.

71 *Ib.*, 140.

un Dios, allí do dice *Credo in Deum*” hasta el último que “es creer que Jesucristo verna el día del juicio a judgar los vivos e los muertos, e esto se entiende alla do dice inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos”. No ocurre lo mismo en la descripción de los diez mandamientos, los siete sacramentos, las catorce obras de misericordia y los siete pecados mortales, que en numerosas ocasiones aparecen brevemente comentados para mejorar el entendimiento de los mismos por parte de los creyentes. Un ejemplo claro de esta situación lo encontramos en el sexto mandamiento que especifica de “no fazer fornicio nin querer mugier para con ella se ayuntar, salvo en casamiento como manda la santa madre Yglesia. Esto se entiende a los legos que non son de orden sacro nin profesos nin religiosos, salvo los que tienen licencia e privilegio de la Yglesia para casar” con una clara intención de moralizar al pueblo y regularizar el sacramento del matrimonio. En el apartado de los siete pecados mortales llama la atención la descripción que hace sobre la gula⁷² “por el cual el ome es goloso e gargantero, comiendo e bebiendo sin regla, desordenadamente, fuera de aquellos tiempos establecidos a los omes para mantener su vida e gobernar la naturaleza”.

Este control sobre la población cristiana se vio reforzado cuando el prelado determinó que los párrocos fuesen los encargados de impartir la catequesis “por cuanto el pueblo rudo e simple non sabe así los mandamientos de la Ley e los articulos de la fe e otras cosas que les pertenesce saber” en la misa de los domingos de Adviento y de Cuaresma. La insistencia por parte del obispo sobre la educación cristiana era debida a “la inorancia de los simples, asi clerigos como legos, que non puedan escusar con razon de non saber” los encargados de asumir el reto de adoctrinarlos serían aquellos sacerdotes, normalmente los miembros del cabildo capitular, con una adecuada formación religiosa y cultural para que les proporcionasen los instrumentos necesarios para la realización de la enseñanza. Los sacerdotes debían poseer ciertos recursos doctrinales y pedagógicos como era la tenencia de un catecismo y de otros libros o manuales “sacramentales e confesionales, compuestos de sabios hombres, donde fallaran por estenso las circunstancias de los mandamientos e pecados e virtudes e sacramentos”⁷³. La insistencia desde las altas esferas de la iglesia diocesana por fijar y dar buen cumplimiento a la doctrina y valores cristianos se pone de manifiesto la no aplicación de las normas fijadas con antelación. Tanto es así que en el sínodo de 1537 se propone que en cada iglesia diocesana tenga una copia del sínodo y que los sacerdotes “lean y publiquen o hagan leer y publicar dad año en las yglesias estas nuestras constituciones sinodales estando ayuntados para ello los pueblos, de manera que en los dichos domingos y fiestas se acaben de leer, so pena de un florin por el año que se dexare de hacer; y a los que no fueren a oyr las dichas

⁷² *Ib.*, 129.

⁷³ *Ib.*, 126-129.

constituciones, no teniendo impedimento, el cura les imponga alguna penitencia moderada para la fabrica de la dicha iglesia⁷⁴, pero también se encarga de su promulgación en las escuelas, pues los maestros debían enseñar a los niños la doctrina cristiana “una vez al dia en alta e intelligible boz⁷⁵”.

Los fieles, carentes de conocimiento de la doctrina cristiana y de la educación suficiente para mantener y seguir los ritos litúrgicos realizados por los clérigos, provocaban desórdenes durante las celebraciones religiosas, lo que indujo al establecimiento de ciertas normas como consta en la visitación⁷⁶ de la parroquia de San Mateo de Cáceres, en 1485, “mandaron por onestidad de los dichos clerigos que se pongan a ofresçer en dos partes; una para los onbres fuera de la capilla mayor del altar al crucero, onde todos los onbres buenamente pueden yr a ofresçer, otra en la mitad de la yglesia onde buenamente las dueñas e mujeres puedan yr a ofresçer onestamente⁷⁷”.

El sínodo de 1537 de Francisco de Mendoza y Bobadilla muestra un interés especial ante la situación general de la reforma de la Iglesia años antes del Concilio de Trento. La estructura sinodal es más extensa y abarca un sinfín de constituciones específicas para los servidores de la Iglesia y los fieles de la misma. La regularización de la vida eclesiástica y seglar se determina a todos los niveles si bien las reformas que se introdujeron con la promulgación de los sínodos anteriores no surtieron efecto alguno. Ante las malas costumbres (concubinato, el adulterio, prostitución, herejías, etc.) la respuesta de la Iglesia fue la imposición de penas espirituales y temporales, según la gravedad de la infracción, a través de la confesión. La actividad de Iglesia fue será el seguimiento desde el nacimiento de cualquier persona en el ámbito de los sacramentos: bautizo, confirmación, comunión, penitencia, matrimonio, órdenes sacras y la extremaunción. La vida de cualquier cristiano estaba sujeta a la puesta por escrito de su entrada en la comunidad cristiana a través de libros de matrícula (bautismo, matrimoniales o de cumplimiento pascual) y a profesar su fe en todos los actos litúrgicos y festivos-religiosos que se desarrollaban a lo largo del año litúrgico.

74 *Ib.*, 184.

75 *Ib.*, 183.

76 Archivo Diocesano de Coria-Cáceres (A.H.D.CC.), Fondo Parroquial, Parroquia de San Mateo, libro 126, Cuentas de Fábrica, Inventarios y Visitas, 1485-1586, fols. 17r-24v. En esta visitación se pone de manifiesto importancia que tiene el sínodo, pues en la visitación se realizaba una inspección exhaustiva sobre la práctica o no de los distintos artículos del mismo, desde las funciones del estamento clerical al comportamiento de los fieles.

77 A.H.D.CC., Fondo Parroquial, Parroquia de San Mateo, libro 126, Cuentas de Fábrica, Inventarios y Visitas, 1485-1586, fol. 21r.

HISTORIA DEL SEMINARIO DIOCESANO DE SAN PEDRO APÓSTOL Y LA INMACULADA CONCEPCIÓN (1603-1985), DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES

MARÍA DEL CARMEN FUENTES NOGALES
Archivo Diocesano de Coria-Cáceres
Archivo Capitular de Coria

RESUMEN

Partiendo de las disposiciones del Concilio de Trento para la creación de los Seminarios, este Artículo trata de la Historia del Seminario de la Diócesis de Coria, a partir del 9 de abril de 1957, por Bula de Pío XII, denominada Diócesis de Coria-Cáceres, desde 1603 hasta 1985, fecha de la unión de los dos Seminarios, Mayor y Menor, en el edificio de la Ciudad de Cáceres.

La Fundación del Seminario en Cáceres, en 1603, por el Obispo Don Pedro García de Galarza; el Traslado en 1819 a la Ciudad de Coria, por el Obispo Don Blas Jacobo Beltrán; la vuelta a la Ciudad de Cáceres del Seminario Mayor en 1954 y el nuevo edificio para albergar el Seminario Menor en Coria, siendo Obispo Don Manuel Llopis Ivorra.

Palabras clave: Concilio, Obispo, Cabildo Catedral, Seminario, Fundación, Traslado.

ABSTRACT

Based on the provisions of the Council of Trent for the creation of seminaries, this article tackles the history of the Seminary of the Diocese of Coria, from April 9, 1957, by Bull of Pius XII called Diocese of Coria-Cáceres, from 1603 to 1985, the union of the two seminaries, Major and Minor, in the building of the city of Cáceres.

The Foundation of the Seminary in Cáceres, in 1603, by Bishop Mr Peter García the Galarza, the transfer in 1819 to the City of Coria, by Bishop Don Blas Jacobo Bel-

tran, around the city of Cáceres Major Seminary in 1954 and the new building for the Minor Seminary in Coria, with Bishop Hon. Immanuel Llopis Ivorra.

Keywords: Council, Bishop, Cathedral Chapter, Seminary, Foundation Transfer.

INTRODUCCIÓN

Uno de los medios que utilizaran los Obispos en sus Diócesis para llevar a cabo las Reformas de la Iglesia emanadas del Concilio de Trento, 1545-1563, va a ser la implantación de los Seminarios¹.

En la sesión 23, capítulo 18 de Reforma, el Concilio Tridentino “ordena a los obispos abrir en sus diócesis los colegios-seminario, en los que los muchachos, a la edad de doce años, pobres, sean acogidos gratuitamente para aprender la gramática, latín y formarse en la vida piadosa y clerical”². En ellos serían admitidos los niños, hijos legítimos, debían saber leer y escribir y debían tener actitudes y predisposición para consagrarse a los ministerios eclesiásticos. Preferentemente destinados a niños pobres, no se excluye a los ricos, éstos debían asumir sus gastos y manifestar su firme aspiración de servir a Dios y a la Iglesia.

El Decreto de Reforma comenzaba con las palabras *Cum Adolescentium Actas*, para referirse a él según la costumbre romana. Los Padres Conciliares entendían que el modo de tener buenos sacerdotes era formarlos y prepararlos desde la infancia, educándoles en piedad y religión; el Decreto prescribe:

“que todas las iglesias catedrales metropolitanas o aun superiores, según sus recursos, y la extensión de sus diócesis, funden, bien en la ciudad episcopal o bien en otro lugar conveniente, un colegio en el que serán recibidos un número determinado de niños para ser educados religiosamente en él y ser formados en las disciplinas eclesiásticas. Serán instruidos en la gramática, el canto, el computa eclesiásticos y en todas las otras artes liberales, es decir que serian iniciados en las humanidades. Se enseñaran los libros eclesiásticos, la Sagrada Escritura, las homilías de los santos y los sacramentos, formas de los ritos y de las ceremonias. Pareja a la instrucción académica irá la formación religiosa y moral”³.

Las disposiciones de Trento, en España, se elevaran a Ley de Estado por Real Cédula de 12 de Julio de 1564, quedando reflejadas sus disposiciones en

1 Junto con la Celebración de Sínodos diocesanos, las Visitas Pastorales a la Catedral y a las Parroquias.

2 M. VENARD. “El Concilio de Trento 1545-1563”, en G. ALBERIGO (Dir) “*Historia de los Concilios Ecuménicos*”, Salamanca, Ed. Sígueme, 2004, 296.

3 L.CRISTIANI. “El concilio de Trento”. (1518-1534) en *Historia de la Iglesia*, Tomo XIX, de Fliche y Martín (Dir.), Edicep, Valencia 1976, 241-243.

los Sínodos convocados por los Obispos en sus Diócesis; en el caso de la Diócesis de Coria⁴, el Obispo don Francisco de Mendoza y Bobadilla⁵, 1536-1550, se había adelantado al Concilio Tridentino en el Sínodo convocado por él en Coria el 18 de Febrero de 1537; en lo referente a la reforma del clero, organización diocesana, costumbres, obligaciones de los clérigos, etc.; como queda expuesto en las Constituciones de dicho Sínodo:

“Con gran razón instituyo la Iglesia que los clérigos e ministros della fuesen sabios en la Sagrada Escripura, pues por ellos se han de administrar y gobernar las animas que son a su cura, justa e muy razonable cosa es que sean scientes e no ignorantes.

Conociendo quanto servicio se haze a nuestro Señor en que sus ministros sean sabios e prudentes, después que nos fue encomendada la administración deste obispado no hemos deseado cosa igualmente ni con mayor cuidado trabajado, que en dar orden como los clérigos del tengan la sciencia y qualidades que para ministros de la Yglesia conviene doliéndonos que en los tiempos pasados haviendo tanta ignorancia de todo genero de letras, en estos reynos en que al presente, por merced de nuestro Señor, florescen huviese habido hombres tan claros y señalados que con su luz e sciencia se alumbre nuestra hera, y en estos, en que tanto las sciencias sean extendido, haya tanta falta como hay haviendo de razón de llevar gran vengaja el presente siglo al pasado...Y como en estos tiempos, por nuestros peccados, los sacerdotes qualificados en letras e vida no sean colocados en el lugar y grado y veneración que se les debe, antes el ignorante es rico y honrado, el sabio pobre y tenido en poco⁶”.

Asistió Don Francisco al Concilio de Trento, como también Don Diego Enrique de Almansa⁷, 1550-1565, ambos quisieron establecer el Seminario para la formación de los futuros sacerdotes, no pudiendo realizar tal labor; don Francisco de Mendoza y Bobadilla quiso establecerlo en Cáceres pero tuvo la oposición del Cabildo Catedral, que quería establecerlo en Coria como capital

4 A partir del 9 de Abril de 1957, por Bula del Papa Pío XII, denominada Diócesis de Coria-Cáceres.

5 Natural de Bobadilla, Obispado de Cuenca, hijo de los Marqueses de Cañete; Obispo de Coria en 1536; Pablo III le nombra Cardenal con el Título de Santa María de Araceli. Estudió las Lenguas latina y griega y estudios de Derecho, en Salamanca y Alcalá. Maestrescuela en la Catedral de Salamanca y Arcediano en la de Toledo. En 1550 fue propuesto para el Obispado de Burgos, posteriormente presentado para el Arzobispado de Valencia, no llegó a tomar posesión de dicha Diócesis; murió en Diciembre de 1566.

6 “Sínodo de Francisco de Mendoza y Bobadilla, 1537. Constitución XXIII, *De Prebendis et Earum Concessione*”, en A. GARCÍA Y GARCÍA: *Sinodycum Hispanum*, BAC, Madrid, 1990, 227-228. En el Archivo Catedral de Coria se encuentra un ejemplar del Sínodo, Caja 82-Doc. 9. Impreso.

7 Natural del Obispado de Zamora. Hijo de los Marqueses de Alcañizes, promovido en el año de 1550 para el Obispado de Coria. Asistió al Concilio de Trento y en 1565 al Concilio Provincial Compostelano que se celebró en Salamanca. Tuvo gran amistad con San Pedro de Alcántara al que apoyo en su Reforma y en las Fundaciones que realizó. Murió el 25 de Agosto de 1565.



A.C.Co. Caja 82-doc.9.

Sínodo de Francisco de Mendoza y Bobadilla. 1537. Impreso en 1572

(Foto: José Luis Sánchez Blanco)

del Obispado y don Diego Enrique de Almansa, murió en 1565. Como nos dice Fátima Cotano en el artículo sobre *La Formación del Clero en la Edad Media* que precede al nuestro, dicha formación estaba encomendada al Cabildo de la Catedral, se encargaba de ella el Canónigo Lectoral instruyendo en Escritura y Teología Moral, ayudado de otro prebendado que estaba dedicado a la enseñanza gratuita junto con el Preceptor de Gramática que estaba sufragado por el Maestrescuela. La falta de Seminario, también era suplida por las órdenes religiosas que admitían en sus aulas a los clérigos que carecían de recursos para asistir a la Universidad de Salamanca, donde estudiaba el Clero del Obispado de Coria, principalmente, se formaban en el Colegio de San Bartolomé⁸, conocido como el Colegio Viejo, fue su fundador Don Diego de Anaya y Maldonado a principios del Siglo XV.

Don Diego de Deza⁹, 1566-1577, y Don Pedro Serrano¹⁰, 1577-1578, los Prelados que les sucedieron, tampoco pudieron llevar a cabo la tarea de crear

8 M^a. N. RUPÉREZ ALMAJANO, *El Colegio Mayor de San Bartolomé o de Anaya*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca, 2003.

9 Natural de Sevilla; Caballero del Hábito de Santiago, fue Obispo de Canarias. Tomó posesión del obispado de Coria en 20 de Julio de 1566. Celebró Sínodo en 1567; electo para el Obispado de Jaén en 1577, murió en Sevilla en 1579.

10 Natural de Bujalance, Obispado de Córdoba, realizó sus estudios en la Universidad de Alcalá de Henares; Canónigo Magistral y Profesor de Filosofía Moral en la Universidad. Fue presentado por

el Seminario en la Diócesis, sería el Obispo Don Pedro García de Galarza¹¹, 1579-1603, quien si asumiría, a finales del Siglo XVI y principios del XVII, esa ingente labor.

I. FUNDACIÓN Y ESTABLECIMIENTO EN CÁCERES¹². 1603-1819

Don Pedro García de Galarza después de visitar la Diócesis, creyó que la Villa de Cáceres era el lugar más idóneo para fundar, bajo la advocación de San Pedro Apóstol, el Seminario Conciliar, en 23 de Octubre de 1579, previa licencia de Su Majestad.

Antes de erigir el Seminario, el Obispo García de Galarza, había iniciado diálogo con el Ayuntamiento de Cáceres para alcanzar este fin¹³; en el Archivo Diocesano se encuentra el cuadernillo con las Actas de dichos Acuerdos:

“El día 28 de Agosto de 1579 se presentó en este Ayuntamiento el Señor Corregidor y dijo que su Señoría, el Señor Obispo de Coria, tenía fin y quería hacer un Seminario y que para principio de esta obra anexaba un Beneficio simple de veinticuatro o veinticinco mil de renta e que le iría anexado hasta seiscientos ducados de renta, como fueren vacando los beneficios, señalándole e dándomela villa lugar y sitio donde se pueda hacer este edificio e casa y ahora de presente una casilla donde se pueda comenzar a leer y anexado la villa el salario que se suele dar al Preceptor de Gramática. Cometió el Ayuntamiento a Sancho de Paredes y a Pedro Alonso Golfín para que con el Corregidor tratasen con el Obispo y le dieran gracias de parte de la villa por la merced que la quería hacer”.

La Villa de Cáceres, convencida de los innumerables bienes que a la localidad había de traer la implantación del Seminario, manifiesta su gratitud al Prelado; le cede terreno para el edificio, cien ducados anuales de la Preceptoría de Gramática, y para los años siguientes promete mil maravedíes más.

El día 7 de Septiembre de 1579 el Ayuntamiento acordó que los señores “corregidor e Sancho de Paredes e Pedro Alonso Golfín, para que en el Campo de Sant Alfonso o en el Matadero señalen en cualquiera de estas dos partes para hacer el Seminario al sitio que parezca que sea menester a contento del

Felipe II para la Silla de Coria en agosto de 1577, tomando posesión en diciembre del mismo año. Murió el 22 de Septiembre de 1578.

11 Natural de Bonilla, Obispado de Cuenca. Colegial en Alcalá; Teólogo y Catedrático en Sigüenza, posteriormente Colegial de San Bartolomé en Salamanca y Catedrático y Canónigo Magistral de Murcia. Fue preconizado al Obispado de Coria, tomando posesión el 23 de Marzo de 1579. Celebró dos Sinodos, en 1594 en Cáceres y en 1595 en Coria. Murió en 1603, está enterrado en Coria, en el mausoleo que él se hizo construir.

12 E. ESCOBAR PRIETO, *Ms Historia del Seminario*, A.H.D.CC. Caja 1.

13 A.H.D.CC. Caja 1. Seminario Histórico. Certificaciones y Acuerdos con el Ayuntamiento.

Señor Obispo en cualquiera de las dos partes del qual sitio desde luego por esta Villa se hace donación para el dicho Seminario e así mismo los cien ducados del Preceptor desde luego los incorporan en el dicho Seminario para que sea un Preceptor de Gramática y se ofrecen a traer para ello confirmación de su Magestad”.

En el año 1581, sabiendo los obstáculos que el Cabildo Catedral estaba poniendo para la realización de la Fundación del Seminario en la Villa de Cáceres, entendía el Cabildo que según el Tridentino debía de establecerse en Coria, como Capital del Obispado, el Ayuntamiento anima al Obispo para proseguir con las obras del edificio, comprometiéndose a pagar todos los gastos del Pleito; el Acuerdo Capitular de 3 de Noviembre de 1581, sesión a la que asiste el Corregidor de Coria, en el que ambas corporaciones, Cabildo y Ciudad, acuerdan proseguir el pleito contra el Sr. Obispo sobre la fundación del Seminario comprometiéndose la Ciudad a pagar dos terceras partes de las costas y la otra tercera la fábrica de la Catedral. Interviene también en este Pleito el Duque de Alba, junto al Concejo de Coria, en 1594.

Testificando que la Villa de Cáceres y los pueblos limítrofes son poblaciones donde escasea el alimento y que dicha “Villa se halla a un extremo de la Diócesis y muchos pueblos, principalmente del Arciprestazgo de Montemayor, distan más de treinta leguas de dicha Villa; que el paso del Tajo por barca es peligroso, con algunas otras particularidades que aconsejan se desista de semejante fundación y en su lugar se verifique en Coria, que bajo todos conceptos ofrece mayores ventajas y es la Capital del Obispado”¹⁴.

Utilizando el Obispo García de Galarza la facultad que el Concilio de Trento le otorga para pedir a la Fábrica Catedral y a los Capitulares que contribuyan con sus rentas a la construcción del Seminario, en 1583 trata de exigirles a cumplir con esta ayuda. El Cabildo se excusa alegando la pobreza de la Iglesia Catedral, de las rentas de las prebendas; posteriormente, en litigio, se llegó a una transacción, aplicándose la tercera parte de las rentas que perdían los canónigos no residentes, dándoles la mitad a la Fábrica de la Catedral y la mitad al Seminario.

Estas diferencias entre Obispo y Cabildo por el establecimiento del Seminario en Cáceres, llegó hasta el Papa y, significó el Rescripto Pontificio comunicado al Cabildo Catedral el 30 de Enero de 1595 por el cual el Papa Clemente VIII ordena el cese de la Construcción del Seminario en Cáceres e indica que se

14 O. c., Caja 1. A.H.D.CC.

construya en Coria, conforme lo ordenando en el Concilio, ordenación que no se llevó a cabo¹⁵.

El Obispo don Pedro García de Galarza siguió reiterando que el proyecto se debía realizar, establecer el Seminario en Cáceres. En su testamento, otorgado en Coria, en 5 de Agosto de 1600, dispuso que de sus bienes existentes en Extremadura, dejados a favor de sus sobrinos, en el caso de morir éstos sin herederos, sea heredero el Colegio por él fundado. En él detalla las fincas y rentas para el Seminario por él fundado, asignando 10.000 ducados y poniendo las normas y reglamento interno por el que debe regirse el Seminario y los Seminaristas; entre las obligaciones que debían observar éstos últimos, resaltaba la de ayudar en los días de fiesta en la Iglesia Parroquial de Santa María la Mayor de Cáceres.

En la correspondencia y en los Acuerdos del Ayuntamiento consta el siguiente escrito de 5 de Mayo de 1603:

“en este Ayuntamiento, yo el Escribano, leí una escritura fecha y otorgada por su Secretaría, don García de Galarza Obispo de Coria ante mí el Escribano en 4 de este mes de Mayo, por la cuan funda e hace un Colegio en esta Villa en las casas que para ello están fechas en el arrabal de ella, para siete mozos y le dota de diez mil ducados para que se empleen en renta para el dicho Colegio de sus propios bienes e pide a esta Villa que en nombre del dicho Colegio lo acepte y reciba los dichos diez mil ducados e los emplee en renta segura para el dicho efecto e otras cosas en la dicha escritura contenidas e vista y entendido lo en ella contenido; los dichos señores corregidor y regidores unánimes e conformes dijeron que pues que a esta villa toca y en nombre del dicho colegio aceptaban e aceptaron la dicha escritura e dotación que por ella su señoría hace de las dichas casas e de los diez mil ducados dichos según e para el efecto que por ella lo dispone e ordena e como en ella se contiene e acordaron que en nombre de esta Villa e por ella los señores Cristobal de Ovando y Don Juan de Toledo Moctezuma, Regidores, besen la mano a su Señoría por la merced que a esta Villa hace en la fundación y dotación de dicho colegio.”

El Colegio Seminario adquiere carácter de Seminario Conciliar. En 1604, un año después de la muerte del Obispo Galarza, el Papa Clemente VIII aprueba para la Villa de Cáceres la fundación del Seminario, por Bula Expedida en 15 de Junio de 1603. “La Expedición de esta Bula fue solicitada por la

15 El Obispo Galarza en mandamiento expedido a 30 de Enero de 1595 por el que hace saber al Cabildo Catedral, Hermandad de Santispiritu y Clero de Coria, notificándole que por el Papa Clemente VIII se le ordena cese en la construcción del Seminario en Cáceres y le haga en Coria conforme al Tridentino. De dicho despacho se deduce, que el Obispo había reclamado ante SS y que según pleito sobre este punto pide al Cabildo que nombre dentro de tercero día nombre comisarios para proceder el cumplimiento de lo ordenado por la Santa Sede. (Caja 1. Seminario histórico, Manuscrito de Eugenio Escobar Prieto).

Municipalidad de Cáceres fundándose en que no podía erigirse en Coria porque no era capaz, ni tenía aires saludables y si en dicha villa, que es la principal entre los demás pueblos de la misma Diócesis e Ilustre no sólo por la multitud de ciudadanos nobles, sino también por la pureza del aire”¹⁶.

En la Escritura fundacional que otorgó en Cáceres el Obispo Galarza, en 4 de Mayo de 1603, instituye primeramente siete becas de gracia¹⁷ para los siete Arciprestazgos que constituían la Diócesis¹⁸.

Para el régimen interno del Seminario se mantiene el Reglamento del Seminario de Sigüenza. Dispone que de sus rentas, entregadas al Seminario, se

16 Caja 1. Acuerdos, o. c.

17 A.H.D.CC. Caja 1. Seminario Histórico. Documentos para aspirar a las becas de Gracia de Estado Eclesiástico: Mayores de 11 años: fe de bautismo y certificación del Párroco respectivo que acredite su buena conducta moral e inclinación al estado eclesiástico; otra del facultativo del pueblo del domicilio en que se haga constar que no padece enfermedad alguna habitual y la de estudios que hayan hechos. En la Caja de Seminario Histórico en el Archivo Diocesano, se encuentra el Expediente del Siglo XVIII, de la solicitud de beca de un alumno de Navas del Madroño: Expediente de Juan Camberos, de Navas del Madroño, nombrado para una de las once becas propietarias aumentadas en el Colegio de San Pedro de Cáceres. Colegio Seminario de San Pedro de Cáceres. Se pide informe, por parte del Obispo, sobre la persona que va a recibir la beca; al Cura rector acerca de su idoneidad, da comisión en forma y la que por derecho convenga al Cura rector para que aceptada por ante notario o escribano de fe, recibida información de tres o más testigos eclesiásticos y en su defecto seculares, unos y otros, de los más ancianos y de conocida probidad al tenor de las preguntas siguientes:

1º-Si conocen al mencionado Juan Camberos, cuánto tiempo hace y de donde es natural.

2º-Si saben es, o no, hijo legítimo de legítimo matrimonio; quiénes son sus padres, como se llaman de donde son naturales y vecinos y si como tal hijo legítimo de ellos está tenido y reputado y ha sido criado y alimentado.

3º-Si el dicho pretendiente, sus padres y abuelos paternos y maternos, cuyos nombres y apellidos también expresaran, han sido y son cristianos viejos, limpios de toda mala raza de moros, judíos, herejes y de los recién convertidos a nuestra Santa fe y no han sido penitenciados pública ni secretamente por el Santo Oficio de la Inquisición, ni han cometido delito alguno de infamia ni ejercicio oficio que la cause.

4º-Si el referido Juan Camberos es sujeto virtuoso, honesto y recogido de buena fama, vida, costumbres y opinión, inclinado al estudio, estado eclesiástico y a servir en las Iglesias de esta Diócesis.

5º-Si por lo que han visto y observado en el mencionado Juan Camberos le conceptúan de buen talento, ingenio y despejo de modo que promete y esperan que aprovechará en el estudio y será sujeto útil a la Iglesia y al Estado.

6º-Si saben que el dicho Juan sus padres tienen suficientes bienes o rentas para seguir a su costa la carrera de las letras y en caso de la negativa, expresen si tienen los suficientes para subministrarle todo el tiempo que esté en el Colegio las ropas interiores, exteriores, ajuar de quarto y el demás servicio que sea necesario.

7º-Finalmente, serán preguntados por las Generales de la Ley, inteligenciados en ellas con toda claridad y distinción.

Y evacuada la información cerrada y sellada la entregaráis al mismo para que la ponga en nuestra secretaría de cámara. Dada en Coria a 12 de Diciembre de 1798 años. Por mandato de S. I. el Obispo mi señor. Sebastián Martín Carrasco. Vicesecretario.

(A.H.D.CC. Expediente para alcanzar una beca en el Colegio de San Pedro de Cáceres. 1798. Caja Seminario Histórico).

18 Arciprestazgos de Coria, Galisteo, Granadilla, Montemayor, Cáceres, Alcántara, Valencia de Alcántara y Vicaría de Garrovillas.

de pensión a siete alumnos del Obispado, uno por cada arciprestazgo. Las Cátedras que se dotaron fueron: tres de Lengua, de Retórica, de Griego y de Hebreo; dos de Artes, una de Lógica y otra de Filosofía; tres de Teología, una de Prima de Santo Tomás, otra de vísperas del Maestro de las Sentencias y de San Buenaventura; Cátedras de Sagrada Escritura, de Cánones, de Leyes y de Medicina.

El Obispo don Pedro de Carvajal, 1604-1621, sucesor de don Pedro García de Galarza en el Obispado de Coria, siguió con la obra iniciada por su antecesor e insistió en la instauración de la Cátedra de Gramática, pero la situación económica impidió su consecución; los diez mil ducados con que el Señor Galarza dotó al Seminario y que entregó al Municipio de Cáceres para que los emplease en renta segura para el Colegio Seminario, en el año 1619 fueron impuestos sobre los propios de la Villa de Alcuéscar, a cuyo efecto el Seminario tuvo que entregar 99.000 reales.

El Obispo don Jerónimo Ruíz de Camargo, 1622-1631, tomó posesión del Obispado de Coria en 1622 y una de sus primeras preocupaciones fue la atención del Seminario. Deseando que se erigiera en la Capital de la Diócesis, Coria, consiguió la Real Provisión en 17 de Diciembre de 1627, ordenando que así se hiciera de acuerdo a lo dispuesto por el Concilio de Trento. Tuvo dificultad para lograr los recursos, especialmente la agregación de beneficios, invirtiendo mil quinientos ducados en comprar una casa en Coria a la que declaró Seminario Conciliar y, de acuerdo con el Cabildo y Clero de la Ciudad, puso una cuota para recaudar entre todos los que desempeñaban beneficios eclesiásticos doce mil reales.

En 1631 es preconizado al Obispado de Córdoba, paralizándose este proyecto. El Obispo don Jerónimo Ruiz de Camargo había dispuesto que si en el plazo de tres años no se abría el Seminario se aplicase la casa para aumento de la dotación de los aniversarios que había fundado en la Catedral, realizándose tal como el dispuso.

Posteriormente, el Obispo don Francisco de Gamboa, 1660-1662, en 25 de Noviembre de 1662, solicita al Cabildo Catedral ayuda para llevar adelante la fundación del Seminario en Coria, pero no se llegó a realizar.

El Obispo Luis de Salcedo, 1713-1716, informa en 1716 al Cabildo Catedral sobre la propuesta que los Padres Jesuitas le refieren, incorporar el Seminario al Colegio que tiene en la Villa de Cáceres, propuesta que es aceptada favorablemente por el Cabildo, dada las cualidades que los Padres Jesuitas tienen para la enseñanza y dada la situación por la que atravesaba el Seminario. El traslado del Obispo a Santiago de Compostela, no hizo posible dicho proyecto.

Su sucesor en el Obispado, Don Antonio de Velunza y Corcuera, 1716-1731, retoma este proyecto y en 1720 los Padres Jesuitas vuelven a consultar

sobre la agregación del Seminario y sus rentas al Colegio que ellos dirigen en Cáceres, a lo que accede el Cabildo Catedral.

Don Juan José García Álvaro, 1750-1783, en 1759 intenta abrir el antiguo Colegio del Obispo García de Galarza en Cáceres, imposible por el mal estado de conservación que tenía el edificio. Su intención de trasladar al Colegio de los Jesuitas, que habían finalizado la construcción de la Majestuosa fábrica, el Seminario y encomendarle a ellos la enseñanza, quedó paralizada con la expulsión de los Religiosos de la Compañía de Jesús. Por este motivo, al estar desocupado el edificio, trasladó el Seminario a sus dependencias. Formó nuevas Constituciones, aprobadas por Real Provisión de 14 de Junio de 1775, teniendo en cuenta las antiguas que se habían tomado del Seminario de Sigüenza, asignándole, de acuerdo a Derecho, todos los privilegios y prerrogativas que gozaban los Seminarios Conciliares.

Por otra parte, el Cabildo Catedral, insistía en que la Fundación se realizara en Coria y que para ello se destinaran los bienes y rentas que en su día fueron de los Jesuitas. Sigue insistiendo que es lo dispuesto en Trento, informando que disponían de una casa con suficiente espacio y capacidad de ampliarla; estaba la posibilidad de encontrar maestros y contaba con las Cátedras de Gramática, Teología Moral y Sagrada Escritura que cargaban sobre las prebendas del Maestrescuela y el Lectoral.

II. TRASLADO Y ESTABLECIMIENTO EN CORIA. 1819-1954

El Seminario continuará en Cáceres hasta el año 1819; en este año el Obispo Jacobo Beltrán, 1815-1821, lo traslada a Coria, a la Casa que el Obispo don Jerónimo Ruíz de Camargo, compró para tal fin.

En el Archivo Capitular de Coria, en el Legajo 83 se encuentra la documentación referida al traslado del Seminario de Cáceres a la Ciudad de Coria¹⁹.

El Año 1789 había reconocido el Cabildo Catedral la presentación que había realizado el Vicario General de un plan de arbitrios para la Fundación del Seminario Conciliar en la Ciudad de Coria, sin perjudicar al Colegio Seminario erigido en Cáceres. A este respecto, escriben en el año 1790 al Obispo Juan Álvarez de Castro, 1790-1809, solicitándole dicha Fundación. En 1792 se recibe la Real Cédula de 2 de Febrero confirmando el acuerdo para la creación del Seminario Conciliar en Coria y la aprobación de presupuesto para ello; firmando la orden para dicha fundación el 7 de Febrero del mismo año, eligiendo la casa del Obispo Ruiz de Camargo para ello.

19 A.C.Co. Legajo 83. Correspondencia. 1768-1823

En 1818, en 10 de Diciembre, la Real Junta comunica al Cabildo el restablecimiento de los Padres Jesuitas y su propósito, derivado de ello, de establecer en Cáceres el Colegio para la educación de jóvenes separando, el Seminario Conciliar y trasladarlo a la Ciudad de Coria, dejando el Colegio Seminario en la Villa de Cáceres, encargándose de este último los Jesuitas.

“La Real Junta para el restablecimiento de los Padres Jesuitas me ha avisado su determinación de establecer en esta Provincia y Obispado el Colegio de la Villa de Cáceres con los deseos de que los Padres se encarguen de la enseñanza pública de la juventud de lo que resultara la separación del Seminario Conciliar para poderse trasladar cerca de esta Santa Iglesia conforme a las disposiciones del Concilio y pareciendo oportuno aprovechar esta ocasión para poner al cuidado de Vuestra Ilustrísima un asunto tan importante y de la mayor gravedad espero de su celo, actividad y prudencia que se servirá comunicarme su deliberación con las noticias convenientes de la fundación erección y providencias antecedentes para el fin de que, con acuerdo y aprobación de Vuestra Señoría todo se pueda ejecutar proporcionando la habitación cerca de esta Catedral según los piadosos sentimientos y religiosas intenciones de su Majestad que Dios guarde a favor de la buena educación y de la observancia de las disposiciones conciliares.”

En Marzo de 1819, la Real Junta cursa comunicación al Presidente del Real Consejo de Castilla para el cumplimiento de la Real Orden en que se establece el traslado del Seminario Conciliar a Coria:

“conformándose el Rey, nuestro señor, con el dictamen de la Junta de restablecimiento de Jesuitas expuesto en su consulta de 19 del mes próximo pasado acerca de la Solicitud del Reverendo Obispo de Coria relativa a que se traslade el Colegio Seminario establecido en la Villa de Cáceres a aquella Ciudad donde debe residir y a fin de que resultando dicho edificio desocupado puedan restablecerse en él los Jesuitas a quienes perteneció; se ha servido su Majestad resolver, que el mencionado Sr. Obispo proceda a la mayor brevedad a trasladar el citado Seminario a la Ciudad de Coria con todas sus rentas y agregaciones formando el competente arreglo y constituciones en conformidad de lo prevenido en el Concilio de Trento y de las costumbres de los demás Seminarios Conciliares del Reyno, que remitirá para la aprobación de Su Majestad mandando también que el Regente de la Audiencia de Extremadura auxilie al referido Obispo en la susodicha traslación interponiendo su autoridad en el allanamiento de quales quiera dificultad que ocurra a cuyo fin se pasó con esta fecha la orden conveniente.”

En el mes de Octubre de 1819, ya estaba trasladado el Seminario a Coria, al edificio del Obispo Jerónimo Ruiz de Camargo, cuyo escudo episcopal figura en su fachada. Una vez finalizada las obras de rehabilitación de dicho edificio con capacidad para cuarenta Colegiales con las oficinas y dependencias necesarias, se acordó establecer su apertura el día diez y siete de dicho mes y año, con

todas sus rentas y agregaciones de beneficios, ordenando que para las Cátedras de Moral, Escritura Sagrada y Estudios de Gramática se faciliten todos los recursos que sean necesarios²⁰, para ello se reunieron en el Palacio Episcopal de Coria los señores comisionados en esta empresa y los colegiales residentes en la Ciudad.

En 1821 se pide, de nuevo, el traslado a Cáceres del Seminario Conciliar, como queda reflejado en el escrito de fecha 9 del mes de Octubre de 1821 del Secretario del Despacho de la Gobernación:

“Excmo. Señor. Enterado el Rey del Expediente promovido por el Ayuntamiento constitucional de la villa de Cáceres y por los Patronos de la obra pía de Don Pedro Roco agregada al Colegio fundado por el R. Obispo de Coria Don García de Galarza con bienes de su pertenencia sobre que vuelva a establecerse este colegio en dicha villa en los mismos términos en que se hallaba antes del 6 de Marzo de 1819, en que a instancia del último R. Obispo de aquella Diócesis se expidió orden para que fuese trasladado a Coria bajo el concepto de Seminario Conciliar, S.M. conformándose con la consulta en que el consejo de estado manifiesta que siendo aquel colegio de particular fundación y sus rentas de diversa derivación que las que señala el concilio tridentino para dotación de los seminarios conciliares, no pertenece a esta clase de establecimientos eclesiásticos y que en consecuencia debe volver a su antiguo estado, se ha servido resolver que se establezca de nuevo en Cáceres el tal colegio en los mismos términos en que se hallaba antes del 6 de Marzo de 1819 en que se decretó su traslación a Coria. Lo que de real orden comunico a vuestra ilustrísima –al deán y cabildo– para que teniendo entendido coopere si necesario fuere, para la traslación de dicho seminario a la referida villa de Cáceres a fin de que sea puntualmente ejecutada la resolución de su majestad. Madrid, 9 de Octubre de 1821”.

Reconoce el Rey que el Colegio Seminario es de fundación particular y sus rentas, señaladas por el Concilio para la dotación de los Seminarios Conciliares, no pertenece a esta clase de establecimientos eclesiásticos y que en consecuencia debe volver a Cáceres en el mismo estado que estaba antes del 6 de Marzo, fecha en que se produce el traslado a Coria.

El 26 de Noviembre de 1821, se traslada la Real Orden por la que se desestima la petición del Cabildo hecha para quedase sin efecto la Orden de traslado del Seminario de Coria a Cáceres, devolviéndole así a su primitivo lugar.

²⁰ El Obispo Blas Jacobo Beltrán ordena que se repare la ermita de San Juan con la decencia posible para los fines piadosos a que podrá destinarse en lo sucesivo para utilidad de la parroquia respectiva se agregue al Seminario Conciliar de esta Ciudad con la casa contigua a la misma ermita que servía antiguamente para habitación del Hermitaño y también la campana por estar sin uso alguno para que se reintegre todo del modo correspondiente quando lo necesite dicha parroquia por algunas urgentes circunstancias; de lo cual se hará inventario correspondiente para las cuentas con los demás bienes y fincas del Colegio, dandose copia de este decreto para su archivo. Coria 24 de Junio de 1819.

“El Excmo. Sr. Secretario del despacho de la Gobernación de la Península me dice en Real orden del 16 del corriente lo que sigue.

Al Señor Secretario del despacho de Gracia y Justicia digo con esta fecha lo que sigue: habiendo recurrido últimamente al Rey el Cabildo Catedral de Coria, haciendo varias observaciones dirigidas a que se suspenda el cumplimiento de la Real Orden de Primero de Octubre próximo que le fue comunicado para la devolución del Colegio de San Pedro a la Villa de Cáceres, su magestad se ha servido resolver que sin demora alguna se lleve a ejecución el reintegro indicando a reserva del derecho que tenga el cabildo y todas las agregaciones que se hayan hecho al colegio bajo el concepto de donaciones y que en esta clase correspondan a seminario de Coria igualmente que las que quedan para su dotación. Lo que a vuestra señoría comunico para los efectos correspondientes en el ministerio de su cargo y lo traslado a vuestra señoría de la misma real orden para su inteligencia y cumplimiento. Badajoz 26 de Noviembre de 1821. Ilustrísimo Señor Cabildo Eclesiásticos de Coria. Rubricado Luis del Castillo Barrantes”.

En 1821 contesta el cabildo que respeta y obedece la orden pero que se tiene que dilucidar ante el Tribunal competente:

“El Ayuntamiento de Cáceres se arrogaba la facultad de ejecutar aquella Real Orden sin tener autoridad para ello. Este Cabildo ha recibido el oficio que Vuestra Ilustrísima se sirve dirigirle desde la Villa de Cáceres en 20 y 7 del actual para que no dilate el puntual cumplimiento de la Real Orden expedida en primero del mismo relativa a que se establezca de nuevo en referida Villa el colegio fundado por don García de Galarza según se hallaba antes del seis de marzo de mil ochocientos diez y nueve sin perjuicio de lo que su Majestad se digne resolver a la exposición que le ha hecho últimamente a fin de que este negocio se sustancie ventile y determine en los tribunales competentes señalados por la ley fundamental del reino y en su vista ha acordado en este día cumplir y ejecutar la citada real orden comisionado al efecto al doctor don Agustín Carrasco, dignidad de maestrescuela de esta santa iglesia”.

El Seminario estuvo de vuelta en Cáceres un año siendo trasladado de nuevo a Coria.

El Obispo don Joaquín López de Sicilia (1824-1830), empleó gran cantidad de dinero para dar esplendor a sus dependencias. Aprobó el reglamento interino y el Obispo don Ramón Montero²¹, mantiene sus disposiciones poniéndolos en ejecución, hasta la aprobación del Estatuto del Seminario Conciliar.

21 El Obispo Joaquín López Sicilia, estableció un reglamento interino hasta que pudiese establecerlas constituciones mandadas formar de Real Orden cuando se trasladó el seminario de la villa de Cáceres a la Capital del obispado para lo que contribuyó el Obispo Blas Jacobo Beltrán y teniendo por nuestra parte Ramón Montero los mismos deseos de atender con toda preferencia el bien del seminario que consideramos como un plantel en el que podrán formarse mediante una santa cristiana educación dignos ministros de la religión y a efecto de conseguirlo al mismo tiempo que mandamos la observan-

cia de las constituciones que regían y estaban aprobadas por su magestad para el seminario de Cáceres. Y todo lo que comprende el reglamento interino del Ilmo. señor Sicilia se pondrán en observancia y ejecución las disposiciones que hemos tenido a bien tomar hasta que meditadas y formadas las constituciones las elevemos a conocimiento de su magestad para su soberana aprobación.

-obligaciones del vicerrector, cathedáticos, pasantes y seminaristas las que deben observarse hasta la formación y aprobación de los Estatutos de nuestro Seminario conciliar.

Vicerrector. Un eclesiástico dotado de ciencia prudencia y el mayor celo desempeñara este honroso destino y a él corresponde presidir en todos los actos de comunidad y es el que principalmente está encargado de la observancia de la Disciplina y mejor gobierno del seminario, no permitiendo que bajo ningún pretexto haya dispensación de los ejercicios espirituales que se señalaran ni de las cátedras, pasos conferencias y academias y por ningún pretexto se dispensaran estos sin consentimiento del prelado.

Sera considerado por los catedráticos, pasantes y todos los individuos del seminario como jefe inmediato y será de todos obedecido.

Visitara por sí los aposentos de los seminaristas todas las veces que sea necesario.

En los defectos que advierta los reprehenderá con el mayor amor y caridad y en caso necesario los castigaran con prudencia.

Siendo los defectos de consideración y no habiendo bastado la corrección paternal la hará esta a presencia de los catedráticos y se impondrá mayor y más severo el castigo y habiendo reincidencia se dará parte al prelado. Si el defecto o culpa lleva consigo escándalo y puede ser transcendental al orden y disciplina del Seminario se dará inmediatamente parte al prelado.

En el interin no se determina otra cosa estará a cargo del vicerrector la cátedra de teología moral a la que deberán asistir los seminaristas que hayan de ganar el curso, y todos los ordenados de la Diócesis que no se dedican a la teología.

Cuidara que los seminaristas dentro del colegio y fuera usen de continuo el traje que está señalado y que estén siempre con el mayor aseo.

Sin su permiso no podrá salir ningún seminarista fuera de la casa y cuando haya de permitirlo le señalara por sí el compañero, y nunca ha de ser el arbitrio del que pida la licencia.

Tendrá la mayor unión con los catedráticos y en todos los casos podrá consultar con ellos todas las dudas que ocurran y siendo acerca de la observancia de la Disciplina y método de Estudios nada podrán mandar ni resolver sin el conocimiento del Prelado.

Como Jefe inmediato del Seminario será de su inspección mandar que los tránsitos de él estén limpios y que haya el mayor aseo en las habitaciones.

También inspeccionara sobre el cumplimiento de las obligaciones del mayordomo y que haya la mayor economía en todos los gastos que se hagan a tiempo oportuno los acopios de todos los géneros y comestibles, así como el que se sirva al Vicerrector, catedráticos, pasantes y seminaristas con la mayor puntualidad y sin que nada falte de lo que a cada uno corresponde.

TRAJE DEL Vicerrector en el seminario.

CATEDRATICOS.

Estando incorporado el seminario a la Universidad de Salamanca y debiéndose en todo observar el plan de estudios aprobado por su magestad y a efectos de que los seminaristas y demás que deben ser comprendidos en las Matriculas puedan ganar sus cursos se establecerán las cátedras siguientes:

-Todos los días no festivos enseñaran los catedráticos por hora y media por la mañana y una por la tarde. Los catedráticos de Teología, Moral y filosofía la tendrán por la mañana, de ocho a nueve y media y por la tarde de tres a quatro. Las de Religión, concilios, escritura y elocuencia serán por la mañana de nueve y media a once y por la tarde de quatro a cinco. no podrán los catedráticos usar de otros autores que los señalados y se les encarga la mayor vigilancia para permitir a sus discípulos ningún libro prohibido ni de materias y asuntos sospechosos, el descuido en este asunto el más interesante sería castigado con la separación de la cátedra.

Notaran los catedráticos en sus respectivas cátedras todas las faltas de sus discípulos, las materias formales por falta de aplicación y las causas de las primeras si son por enfermedad.

Principiaran todos los días con la invocación del Santo Espíritu y se concluirá la cátedra con la acción de gracias.

Cuidaran que guarden sus discípulos la mayor compostura en la cátedra y fuera de ella y les reprehenderán sus defectos y en caso necesario darán parte al Vicerrector.

Deberán por si visitar los cuartos de los seminaristas principalmente a la hora de Estudio y recogimiento. Alternaran los Catedráticos para acompañar a los seminaristas cuando salgan de comunidad a paseo y con cualquier otro motivo y en atención que son muchas las obligaciones del Vicerrector se le exonera de esta alternativa, aunque será laudable el que concurra alguna vez a estos actos de comunidad.

En ausencias y faltas del vicerrector desempeñaran los catedráticos sus obligaciones siguiendo el orden de antigüedad y si la ausencia fuere larga se estará a lo que en orden a la presidencia y funciones del vicerrector determinase el prelado.

Los días festivos asistirán y presidirán las academias los catedráticos con rigurosa alternativa por clases de filosofía y teología. Alternando, presidirán los ejercicios diarios de la capilla estando impedido de hacerlo el vicerrector.

Serán los catedráticos asistidos en sus cuartos por los fámulos del seminario en cuanto al aseo pero a comer y cenar asistirán con la comunidad a l refectorio.

Traje de los catedráticas dentro del seminario.

Pasantes.

De los mismos seminaristas y en consideración a sus adelantos científicos y más por su conducta religiosa y moral, serán nombrados dos: uno de filosofía y otro de teología.

Todos los días que haya cátedras concluidas estas el de filosofía y lo mismo el de teología reunirán separadamente a todos para el repaso que será una conferencia sobre la explicación de la materia que se haya tratado en la cátedra y repetirán y esforzaran las reflexiones sobre que más particularmente les haya llamado la atención el catedrático y lo mismo las objeciones y argumentos procurando acostumbrarse a la forma silogística para que después puedan hacerlo con mayor facilidad.

Obedecerán los pasantes las órdenes del vicerrector y catedráticos y cuidaran de dar parte de cualquier defecto que adviertan en los seminaristas.

Cuando estos vayan en los días festivos a la santa iglesia los acompañara con sobre pelliz uno de los pasantes y que se guarde el reglamento del Ilmo. Beltrán sobre este particular. En las ausencias y enfermedades de los catedráticos sustituirán las cátedras. Cuidaran que haya el mayor silencio en las horas de estudio y no faltaran a las de recreación para que haya orden.

Su traje será por fuera el de seminarista con la diferencia de llevar rosca en la beca y en el seminario usaran sotana negra balandrán sin mangas para distinguirse de los catedráticos.

Continuaran en clase de porcionistas pero será considerado su merito para los destinos del seminario que vacaren.

MAYORDOMO. Cumplirá todas las obligaciones que se le imponen en las constituciones del seminario de Cáceres y las que se expresan en el reglamento interino del señor Sicilia.

SEMINARISTAS. Serán admitidos y con las mismas condiciones que se expresan en las constituciones y todas quedan en su vigor y lo que tiene ordenado el Ilmo. Señor Sicilia pero se observara la distribución de horas en la forma siguiente:

1º-el vicerrector y catedráticos cuidaran de que los escolares externos asistan con puntualidad a las cátedras; que observen una buena conducta sobre lo que celaran y en caso necesario visitando sus casas, que el porte exterior sea modesto prohibiendo el uso de pantalones que todos usen manteos y que el sombrero le pongan derecho que asistan con puntualidad a las academias en los domingos recomendándoles que en los días solemnes asistan a la misa conventual de la Santa Iglesia y por la tarde a vísperas y en los días que haya explicación de doctrina cristiana no falten a este ejercicio piadoso; si

En 1896, el Obispo don Ramón Peris Mencheta firma el Reglamento del Seminario Conciliar de San Pedro y la Inmaculada Concepción de la ciudad de Coria, estableciendo como Superiores: Rector, Vicerrector, Director Espiritual, Mayordomo, Secretario de Estudios; Prefectos, Catedráticos y claveros.

En el Sínodo convocado por el mismo obispo en 1897, en el Título X constitución 39 y 40 vuelve a tratar el tema del Seminario de su régimen interno y de la disciplina²².

“Es deseo manifiesto del Santísimo Concilio de Trento que todos los llamados del Señor a su suerte y herencia para ejercer el ministerio sacerdotal, reciban con la instrucción eclesiásticas solidas virtudes, viviendo en los seminarios bajo la inspección de los Prelados o personas a quienes ellos cometan tan importante misión. Como no todos los alumnos disponen de medios, ni nuestro seminario cuenta con suficientes recursos para sostenerles en el internado, y queriendo aproximarnos lo más posible a la mente del Concilio, disponemos, que se concedan el numero mayor de becas, medias becas y famulatos que los fondos del Establecimiento permitan otorgar, las cuales gracias, para mayor estimulo, será conveniente que se den mediante oposición y certificado de pobreza a los alumnos de Sagrada Teología y filosofía, que sean acreedores a ellas. El Rvdmo. Prelado nombrara confesores de piedad y suficiencia reconocidas para la dirección en conciencia de los seminaristas. El gobierno y disciplina interior del Establecimiento se regirá por un Reglamento que al presente y mientras las circunstancias no exijan otro, será el que este vigente dado en 29 de Septiembre de 1896”.

III. SEMINARIO MAYOR Y SEMINARIO MENOR DE CORIA-CÁCERES

El Seminario, Mayor y Menor, estuvo en la ciudad de Coria hasta el año 1954, año en que se traslada el Seminario Mayor a Cáceres²³.

Don Manuel Llopis Ivorra, Obispo de la Diócesis, en 15 de agosto de 1954, firma y ratifica su anterior Circular de 22 de julio del mismo año, instituyendo el Seminario Mayor Diocesano en la Ciudad de Cáceres, establecido en Coria junto con el Seminario Menor, a la Ciudad de Cáceres:

“Concebido para las exigencias de su tiempo ahora quedaba empequeñecido. El consolador aumento de vocaciones eclesiásticas, impulsaba una dilatación

fuere alguno de los escolares reprehensible por su conducta después de amonestados no se enmiendan darán parte al prelado.

Encargarán a los escolares externos tonsurados que asistan a la parroquia para cumplir con su asignación; que comulguen una vez al mes. Se tomará por el Vicerrector razón de las casas en que viven los escolares.

22 Sínodo de Ramón Peris Mencheta. 1897. Impreso. Pp.84-85

23 Boletín Eclesiástico del Obispado de Coria. 1953-1954. Pp.992-1082

y ensanchamiento de muros que, no pudiendo lograr, por incapacidad material, de dentro hacia fuera, indujo a ensayar soluciones, siempre incompletas, de anexión y agregación de nuevos edificios, creando la gran preocupación de una vigilancia disciplinar, humanamente imposible, cuando se ha de repartir entre tantos departamentos y rincones”.

Eligieron Cáceres por acercarse a la capital de provincia, la aportación económica de las entidades y organismos oficiales se condicionó al levantamiento en Cáceres. La Santa Sede concedió al Prelado trasladar uno de los dos Seminarios a Cáceres. Todos los organismos diocesanos aconsejaban Cáceres, desde el punto de vista Cultural, de Comunicaciones.

Para la realización de las obras del nuevo edificio, el Obispo llama en el año 1950 a los arquitectos Luis García de la Rasilla y Vicente Benlloch, ese mismo año tiene los planos. El día 12 de Marzo de 1951 firma la Escritura de Compra del solar, 41.000 metros cuadrados en una parcela situada en las confluencias de las carreteras de Trujillo y Monroy, en las afueras de Cáceres. En Diciembre de 1952, se cubre las aguas del primer edificio y en 31 de Enero de 1953 comienzan a abrir las zanjas para el pabellón de los Filósofos. En Abril de 1953, se emprende el pabellón Central, finalizando dicha obra en Diciembre del mismo año.



Fotografía. A.H.D.CC. Fondo Acción Católica.
Durante una temporada los jóvenes trabajaban en el Seminario en Construcción los sábados por la tarde. 1953

El 16 de octubre de 1954 comienza el Curso y en 5 de Diciembre es la presentación en Cáceres del Seminario Mayor²⁴.

La Fundación del Seminario Mayor en la Ciudad de Cáceres, desdoblando el Seminario en dos, el Menor en Coria, ya lo había pensado el Obispo Francisco Barbado Viejo, obteniendo en Roma la autorización para trasladar el Mayor a Cáceres; pocos días después de llegar la autorización fue proclamado Obispo de Salamanca. Su sucesor, Francisco Caverio Tormo, con fecha 19 de Octubre de 1945 solicitó al Ministro de Justicia la ayuda de seis millones de pesetas para la construcción en Cáceres del Seminario Mayor, ayuda que nunca llegó.

A partir de 1963, comienzan las obras del nuevo edificio del Seminario Menor en Coria, en el edificio que actualmente ocupa la Residencia de Ancianos de la Diócesis, La Inmaculada, que Dirige la Congregación de Hnas.de Santa Teresita de Lisieux.

Los alumnos de Segunda etapa de Educación General Básica estudiaban en el Seminario Menor, en Coria; en el Mayor, en Cáceres, estudiaban los alumnos de BUP, COU y los estudios eclesiásticos.

En el curso 1985-1986, se reúnen los dos Seminarios, Mayor y Menor, en el edificio de Cáceres. De esta manera se unifican criterios a la hora de seleccionar a los candidatos que quieren ingresar en el Seminario y se estrecha la colaboración entre los formadores de ambos seminarios, cosa prácticamente difícil estando separados. Se reducían los gastos, elevados, al tener dos casas abiertas a medio funcionamiento.

24 El Obispo don Manuel Llopis, como complemento a los estudios del Seminario, instituye:

-El Instituto Sacerdotal-Convictum San Pedro de Alcántara, en 1951. Nueve meses de duración. Cada sacerdote-alumno, queda vinculado a una parroquia de la capital y se le señalan diversos ministerios. Se impartían conferencias o lecciones propias, repasando Dogma, Moral, Pastoral, Liturgia, Acción Católica, Arte, Economía.

-El Seminario de Verano, en 1951. Establecido en el Palacio Episcopal de Lagunilla pasaban los alumnos 20 días. En tiempo estival, de acuerdo con el reglamento del curso académico, alternaban el aspecto espiritual, cultural y de ocio.

-Preseminario, en 1955. Comenzaba el primero de marzo para convocar a los aspirantes. Pasaban tres meses bajo la vigilancia y dirección de los superiores del Seminario Menor y el primero de junio se examinaban de ingreso. Los que aprobaban, se matriculaban en el curso siguiente, los que no aprobaban debían presentarse otra vez en septiembre para examinarse.



A.H.D.CC. Fondo Acción Católica.
Inauguración Seminario Diocesano. 1954
Nuncio de S.S. Monseñor Tedeschini,
junto a Monseñor Llopis Ivorra,
Obispo de la Diócesis.



Seminario Menor. Coria. Actualmente Residencia La Inmaculada
(Foto: José Luis Sánchez Blanco)



Edificio del Seminario
Diocesano. Cáceres
(Foto: Página Web
Seminario)

IV. APÉNDICE DOCUMENTAL: DECLARACIÓN DE PATRONATO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN EN EL SEMINARIO CONCILIAR DE CORIA. 1895²⁵



Imagen de San Pedro, actualmente Imagen de la Inmaculada
Museo de la Catedral. Coria Residencia de la Inmaculada. Coria
(Foto: José Luis Sánchez Blanco)

Ilmo. Señor Obispo de la Diócesis de Coria.

El Rector y Profesores del Seminario de esta Ciudad a vuestra Ilustrísima respetuosamente exponen:

1º-Que por el Ilmo. Señor Don Pedro García de Galarza, dignísimo Obispo de esta Iglesia se fundó a fines del siglo XVI en Cáceres, bajo la advocación de San Pedro Apóstol, al tenor de las disposiciones del Tridentino, este Seminario el cual fue trasladado a esta Ciudad en 1819.

2º-Que en todas ocasiones se ha rendido en el mismo fervoroso culto a la Santísima Virgen María en el Misterio de su Concepción Inmaculada, teniendo en su Iglesia, y en lugar preferente del Altar mayor, una imagen de María, y en sus Cátedras, desde antiguo, se ha enseñado y defendido la verdad de este Misterio.

3º-Que esta Diócesis de Vuestra Señoría Ilustrísima se ha distinguido desde la más remota antigüedad por su ardiente devoción a la Concepción Inmaculada celebramos ya en 1370 como una de sus fiestas más principales, usando de ornamentos azules desde el siglo XV, consignándola como fiesta solemne con Octava y Misa propia en sus dos misales de 1485 y 1530, dedicándola parro-

25 A.H.D.CC. Archivo Diocesano. Fondo Seminario: Caja 1. Seminario Histórico/doc. 5

quias y conventos y obligándose bajo juramento desde 1662 Obispo, Cabildo, Clero y demás Autoridades a defender la Concepción Inmaculada de María.

Por todos estos motivos y con el objeto de estimular mas y mas el amor y devoción de los seminaristas,

Suplican a Vuestra Señoría Ilustrísima que por un rasgo de su bondad se digne conceder a este su Seminario la gracia especial de tener por Titular y Patrona a la Virgen Santísima en el Misterio de Su Concepción Inmaculada, sin perjudicar de conservar también el del glorioso San Pedro Apóstol, a cuyo favor quedaran los suplicantes sinceramente reconocidos.

B.E.A.P.D.V.S.I.

Rúbricas: Sebastián Gargollo, Rector.

Profesor de Teología Moral.

Eugenio Escobar. Profesor de Disciplina Eclesiástica.

Juan Alonso Centeno. Profesor de Derecho Canónico.

Manuel González. Profesor de Teología.

Serafín López. Profesor de Sagrada Escritura.

José de Alonso Cerrada. Profesor de metafísica.

Francisco Martín Moreno. Profesor de Lugares Teológicos.

Anastasio Núñez, Vicerrector. Profesor de Historia Eclesiástica.

Feliciano Rocha, Secretario de Estudios.

Profesor de Filosofía.

Florencio Martín Pozo. Mayordomo del Seminario

Pablo Hernández. Profesor de Física.

Telésforo Miguel y Echavarría.

Profesor de perfección latina y Retórica.

Vicente Crespo. Profesor de latín y Humanidades.

Simón herrera Valle. Profesor de latín y geografía.

Seminario Conciliar de Coria-6 de marzo de 1895.

Nos el Doctor Don Ramón Peris y Mencheta, por la Gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Coria, etc., etc.

Al Muy Ilustre Señor Rector, Superiores, Profesores y Alumnos de Nuestro Seminario Conciliar de San Pedro Apóstol, salud en Nuestro Señor Jesucristo:

Grato sobremanera es a nuestro corazón el deseo por vosotros suscripto y presentado pidiendo que conservando el Seminario su tradicional título de San Pedro Apóstol como patrono, añadamos en uso de nuestras facultades el de la Santísima Virgen María en el gloriosísimo Misterio de su Inmaculada Concepción porque en tales deseos, amados hijos míos, vemos latén a unísono en vuestros pechos los sentimientos de ferviente piedad cristiana y los siempre nobles y elevados del amor a las patrias tradiciones así nacionales como las que en particular afectan a la Iglesia Diocesana cuyo gobierno el Señor sin méritos de nuestra parte nos ha confiado y en la que vosotros unos tantos y tan señalados servicios tenéis prestados y otros más adelantes esperamos fundadamente habéis de seguir las huellas de los primeros.

Reclamar el Patronato de la Inmaculada María para nuestra amado Seminario es en vosotros significación altamente piadosa de querer honrar el personal privilegio con que los méritos de Jesucristo enaltecieron a la Madre de Dios; es haceros eco de las creencias y deseos de la humanidad de seis mil años, es querer ofrecer testimonio de gratitud a la maternidad que María cariñosamente nos dispensa, es finalmente hacer el Seminario una nueva, pública, solemne y perpetua profesión del tan suspirado dogma que tanto enalteció al inmortal Pío IX.

Además este himno de amor que entonáis en honra de María Inmaculada al pedir su patronato para nuestro primer establecimiento diocesano de enseñanza es un rasgo eminentemente español, es decir, pertenecemos a la raza que tuvo siempre por enseña gloriosa fomentar, propagar y defender el Misterio de la Inmaculada Concepción de María.

Así es en efecto, amados hijos míos, no hay pueblo que pueda gloriarse como el nuestro de tener ya en el siglo VII un monumento dedicado a la Concepción Inmaculada cual es el Breviario de San Isidoro en el que se llama a María, “preservada de la culpa original”, aprobado en el Concilio IV de Toledo. Los Reyes de Aragón con Don Juan I llaman en una Ley a la fiesta de la Inmaculada la Fiesta de la Casa Real e instituyen una Cofradía bajo dicha invocación en la que se inscriben todas las personas reales y que pasa después a Castilla. El mismo Don Juan I y después su hermano Don Martín proclaman la Concepción de la Virgen sin mancha de pecado, la hacen celebrar con festividad especial en todos sus reinos y declaran enemigos del Estado a cuantos impugnan el Misterio y les imponen la pena de destierro. Y al recobrar el pueblo español su libertad por la que luchara heroicamente más de siete siglos librándola de la coyunda del Corán la devoción y culto del Misterio de la Inmaculada es ya joya engastada para siempre en la Corona de España y sus Reyes no pudieron menos de Custodiarla, es gloria nacional y el pueblo español no puede olvidar sus glorias, es tradición veneranda y este pueblo ama con delirio sus tradiciones. El amor a la Inmaculada que dejaron gravado en las rezumadas paredes del

último baluarte de los árabes, Don Fernando de Aragón y Doña Isabel de Castilla, lo heredan Cisneros fundando en Toledo y en Toda España las Cofradías de María Inmaculada declarándose patriarca de las misma; Carlos V el Emperador exhortando a todo el reino a celebrar la fiesta de aquel Misterio y obteniendo del Papa Adriano VI la aprobación de la Cofradía fundada por Juan I, Felipe II trabajando para impedir la introducción del protestantismo enemigo declarado de la Inmaculada María; Felipe III a quien imitó después Felipe IV, escribiendo a todos los Obispos Prelados, Cabildos, Juntas, Universidades, Órdenes Religiosas y Ciudades y a los Reinos de Castilla y León reunidos en Cortes para que se pida al Pontífice la definición dogmática del Misterio y el mismo envía al Papa y al Colegio de Cardenales al Obispo de Cartagena Fray Antonio de Trejo y a Fray Placido de Fosantos también Obispo con cartas pidiendo aquella declaración y excita para que influyan en el mismo sentido a los Duques de Osuna y Alburquerque y al Conde de Oñate residentes en Italia y no podemos dejar en silencio el nombre de Carlos III fundador de la Orden en cuyo escudo brilla la imagen de la Inmaculada quien pidió y obtuvo de la Silla Apostólica el Patronato de la Inmaculada en sus reinos.

La ciencia española siguió también estas corrientes y en las universidades de Valencia Salamanca y Alcalá, Valladolid y Granada, Oviedo y Santiago, Zaragoza y Lérida jura defender la doctrina de la Concepción Inmaculada como ya fue defendida por boca del inmortal Laínez y del Cardenal Pacheco en el Concilio de Basilea y más particularmente el de Trento.

Los motivos en que apoyáis vuestra piadosa petición son mas ya que suficientes para que sea despachada favorablemente. La imagen de la Inmaculada colocada desde antiguo en lugar preferente de la Capilla, la tradición de celebrar como una de las principales la fiesta de la Concepción sin mancha, el privilegio de usar ornamentos azules en el Oficio Divino desde el siglo XV, la Misa Propia con Octava que aparece en el misal diocesano de mil cuatrocientos ochenta y cinco, el juramento que en mil seiscientos sesenta y dos hicieron el Obispo, Cabildo, Clero y Autoridades de deber dar el purísimo Misterio y por último, la doctrina que respecto al mismo se ha enseñado constantemente en las Cátedras del Seminario, son monumentos que dicen en todo tiempo que la Iglesia Cauriense ha sido siempre de María en el Misterio de su Concepción Inmaculada.

Damos gracias al Señor Dios Omnipotente porque con vuestra petición nos ofrecéis ocasión de añadir otro monumento a los muchos ya citados, no menos agradables al Señor glorioso sobremanera para vosotros y de grandísima estima para nuestro corazón.

Atendiendo pues, a que el Culto y Devoción a la Inmaculada María ha constituido el consuelo y la vida entera de nuestra patria que ha merecido

tenerla por patrona y siendo la defensa del Misterio timbre glorioso de esta Diocesana Iglesia y accediendo a los piadosos deseos del Muy Ilustre Claustro de Profesores, Superiores, alumnos de nuestro Seminario Conciliar de Coria y usando de nuestras facultades declaramos y mandamos que se tenga por Patrona de Nuestro Seminario Conciliar de Coria a la Virgen Santísima en el Misterio de Su Concepción Inmaculada conservando al mismo tiempo el patronato de San Pedro Apóstol.

Dado en nuestro Seminario Concilia de Coria, en la fiesta de la Encarnación del Verbo Divino del año mil ochocientos noventa y cinco.

Ramón, Obispo de Coria

Este Decreto fue leído por el infrascrito Secretario de Cámara y Gobierno en la función religiosa que se celebro en el predicho Seminario con motivo de la Declaración de Patronato contenida en el mismo en 25 de marzo de 1895 de que certifico: José J. Fogues. Presbítero Secretario.

V. TRADUCCIÓN DE LA BULA DE CLEMENTE VIII POR LA QUE QUEDA ERIGIDO Y FUNDADO EL SEMINARIO EN LA VILLA DE CÁCERES²⁶.

Roma, 18 de mayo de 1604

Clemente Obispo Siervo de los Siervos de Dios. A los Venerables hermanos de Plasencia y de Badajoz y al amado hijo el Arcediano de Cáceres de la Iglesia de Coria: Salud y Apostólica Bendición en este día hemos expedido un Breve del tenor siguiente:

Clemente Obispo Siervo de los Siervos de Dios para perpetua memoria. Deseando desempeñar últimamente con la ayuda del Señor el gobierno que se nos ha fiado de la Iglesia Militante, para que en todo tiempo permanezcan firmes y sin decadencia alguna, todas aquellas cosas que se dice han sido instituidas y ordenadas sabiamente por los Ordinarios de los lugares aun a expensas de sus propias facultades cedidas al intento para la propagación de Colegios y Seminarios a favor de educación piadosa y religiosa de la juventud e instrucción de las ciencias eclesiásticas y otras saludables, igualmente que de la publica utilidad no solo en la ciudades sino también en los pueblos y lugares ilustres y numerosos, como también a favor de los gastos en la erección de fabricas de Colegios y Seminarios en la manutención de la misma juventud y honorario que debe pagarse a los Maestros y Ministros y por otra parte en

26 A.H.D.CC. Archivo Diocesano. Fondo Seminario. Caja 1, Seminario Histórico/ Doc. 2

el auxilio de las cosas necesarias las corroboramos espontáneamente y aun la renovamos con la protección de la Silla Apostólica como se pide y por las presentes autorizamos las otras partes de esta providencia según que habiendo reflexionado con madurez las circunstancias de las cosas y lugares vemos que conviene saludablemente al servicio del Señor. La Solicita pues que se nos ha presentado poco ha por parte de mis amados hijos los actuales Rectores, Jurados y Municipalidad de la Villa de Cáceres, Diócesis de Coria, contenía que el anterior Obispo de Coria, García de Galarza, de feliz memoria, quando vivía considerando que hasta entonces no se había erigido en la Ciudad y Obispado de Coria Seminario alguno Eclesiástico de jóvenes conforme a la disposición de los Decretos del Concilio de Trento y que este apenas podía cómodamente erigir en la misma Ciudad de Coria porque ni es capaz ni se tiene por los aires saludables, pero si en dicha Villa que es la principal entre los demás pueblos de la misma Diócesis, Ilustre no solo por la multitud de ciudadanos nobles sino también por la pureza de aire. Después de haberme dictado con reflexión, usando tanto de su autoridad ordinaria como de la que la da dicho Concilio, fundó e instituyó bajo cierto modo y forma que entonces expreso, un Seminario Eclesiástico de jóvenes en la misma Villa de Cáceres y unió e incorporó para siempre a dicho Seminarios así erigido e instituido y así beneficios eclesiásticos que por entonces y en lo sucesivo de cualquiera modo aconteciere vacas y expendio libremente de su propio haber ocho mil ducados y mas para la fábrica de este Seminario e hizo que se comunicase a sus expensas; y por último, no pudiendo surtir su efecto las predichas unión y aplicación por la prohibición de algunos que de la Sede Apostólica, dichos beneficios en su primea vacante, dono y asigno al mismo Seminario para su dote diez mil ducados de los que podía atestar por Indulto Apostólico y también dejó cierto Mayorazgo de gran aumento y valor en ciertas fincas señaladas entonces, queriendo que el Obispo actual de Coria o su Oficial o Vicario General Eclesiástico fuese el Rector de dicho Seminario y que pudiese nombrar en lugar suyo un Vicerrector pero que la Justicia, Regidores y Municipalidad de esta misma Villa quedasen de lo dar diez mil ducados a efecto solamente de invertirlos para dicha dote con la carga de mantener desde entonces en dicho Seminario siete estudiantes que usasen de tonsura y habito clerical y fuesen oriundos de dicha Diócesis y que si aconteciere que la donación y asignación de estas rentas y se interpretase por cualquiera persona que, sea la que fuere, bajo cualquiera causa y pretexto de alguna constitución, privilegio, libertad o costumbre un inmemorial y en Curia Romana, dichos bienes desde aquel mismo momento se tuviesen por profanos y se hubiesen de distribuir en limosnas a los pobres con mas latamente se dice que se contiene en diversas escrituras anteriormente otorgadas y debiendo enseñar en dicho Seminario diversas ciencias y facultades y mantenerse aún gran

número de estudiantes o alumnos como se expresaba en la misma solicitud y debiendo ser por esta razón más útil y fructuoso este Seminario a la dicha Ciudad y Obispado se nos suplico humildemente por parte de los Rectores, Jurados y Municipalidad de esta misma Villa que usando de la benignidad Apostólica nos dignásemos corroborar con la Confirmación Apostólica y Providencias para en adelante oportunamente las más estables permanencia como lo hubiésemos hecho con la erección, institución, donación y con lo demás que se nos expuso. Nosotros pues, deseando condescender con una voluntad propicia al piadoso deseo del expresado García en la institución de este Seminario y absolviendo y juzgando debieran ser absueltos los actuales Rectores, Jurados y cada una de las personas de cuya Municipalidad, de cualquiera excomunión, suspensión, entre-dicho y de otra sentencia, censura y penas eclesiásticas impuestas *a jure vel ab homine*, con cualquier ocasión o motivo si se hallan ligados con alguna de ella de cualquiera manera que sea para conseguir solamente la gracia y teniendo también por absueltos de ellas como si expresos fuesen a los que contribuyen al Seminario o de las situaciones, terrenos, voces, denominaciones, calidades y cantidades de los dichos bienes.

Conmovidos de sus suplicas y usando de la Autoridad Apostólica, confirmamos y aprobamos para siempre por el tenor de las presente, la erección, institución, donación, asignación, aplicación y aprobación anteriormente dichas y las damos el vigor de la firmeza Apostólica, perpetua e inviolable.

Así mismo, suplimos todos y cada uno de los defectos tanto de derecho como de hecho y solemnidad que se requiere por uso derecho o costumbre o de cualquiera otra manera aunque sean de las necesarias y cualesquiera otros defectos aun sustanciales si hubieren habido algunos o alguno de ellos en lo actuado de cualquiera manera que sea.

Sin embargo, para mayor seguridad, erigimos e instituimos para la autoridad y tenor de las presentes, sin perjuicios de otras, un Seminario Eclesiástico en la dicha Villa de Cáceres y en el lugar destinado al intento por el mismo obispo García, y en la fabrica allí construida en el que deba admitirse, alimentarse y sostenerse el número de estudiantes señalado por el mismo Obispo García y también instruirse en las buenas costumbres y bellas artes y facultades que se requieren para la fundación del mismo seminario bajo el régimen gobierno y administración del obispo actual de Coria a su oficial o vicario general eclesiástico y bajo también de todas y cada una de las condiciones capítulos declaraciones cargas obligaciones y pactos puestos y ordenados de cualquiera modo por el misma o obispo García.

Y valiéndonos de la misma autoridad y tenor le aplicamos perpetuamente y le apropiamos así erigido e instituido para su competente dote y manutención de los maestros rectores alumnos y estudiantes del mismo seminario todas y cas

una de las propiedades, bienes, censos, frutos, rentas, usufructos y cualesquiera emolumentos cedidos, asignados, aplicados y apropiados al mismo seminario pro el expresado Obispo García según queda expresado en cualesquiera cosa que consistan y de do de quiera, además el dicho mayorazgo que los indicados acontecimientos de tal modo que pueda el obispo o vicario y los alumnos o estudiantes mencionados al presente, y en adelante, existan aprehender libremente por autoridad propia la posesión corporal real y actual de todos ellos por sí o por otro y otros a nombre de ellos y de dicho seminario y aprehendida que sea retenerla perpetuamente y pervivir exigir tomar recobrar y arrendar los frutos las rentas utilidades derechos obtenciones y cualesquiera emolumentos que provengan de ellos y invertirlo en los usos comunes y utilidad de dicho seminario sin que sea necesario obtener licencia del diocesano del lugar o de otro alguno y asimismo con la misma autoridad y tenor concedemos perpetuamente al mismo seminario y sus rectores administradores maestros rectores algunos estudiantes y a cualesquiera otras personas que al presente y en adelante existieren que puedan libre y lícitamente en todo y por todo como si se les hubiesen concedido especial y expresamente usar, disfrutar, poseer y gozar de la misma manera y sin diferencia alguna de todos y cada uno de los privilegios, facultades, libertades, inmunidades, exenciones, preeminencias, prerrogativas, antelaciones, concesiones, indultos, favores y gracias de las que por uso, derecho, privilegio, costumbre o de otra cualquiera manera usan, disfrutan, poseen y gozan y pueden y pudieren en lo sucesivo usar, disfrutar, poseer y gozar los demás seminarios eclesiásticos de jóvenes aun los erigidos e instituidos en las iglesias catedrales y otras según la emane del mismo concilio y señores rectores administradores maestros rectores alumnos estudiantes y cualesquiera otras personas. Por último con la misma autoridad y tenor del presente breve concedemos licencia y facultad al mismo obispo que es o fuere de Coria para hacer y formara cualesquiera estatutos, ordenanzas y capítulos concernientes al buen régimen y feliz erección de este seminario y a las cualidades, edad y recepción de sus rectores maestros alumnos y demás ministros como también otras cosas útiles y necesarias no contrarias a los sagrados cánones y decretos del concilio de Trento y la de alternarlos, corregirlos y reformarlos o de nuevo hacerlos cuantas veces pareciere conveniente según las circunstancias de las cosas y los tiempos.

Mandando que las presentes de ninguna manera sean comprendida en cualesquiera revocaciones de semejantes o diferentes gracias, suspensiones, limitaciones u otra contraria disposiciones a un dadas en algún tiempo por nos y nuestra sucesores los romanos pontífices que por tiempo existieren o por la silla apostólica bajo cualesquiera tenores y formas y con cualesquiera cláusulas o decretos sean los que fueren sino que siempre se declaren exceptuadas de ellas y restituidas plenamente reintegradas a su antiguo y vigoroso estado.

todas las veces que estas se presentaren y que las que se dieran de nuevo y se concedieren bajo cualquiera disposición posterior que se haya de adoptar por el obispo o su oficial o vicario y también por los jueces jurados y municipalidad ya anunciados sean y hayan de ser perpetuamente validas y eficaces, surtan y obren sus efectos plenaria e íntegros y que sea nulo y de ningún valor cuanto aconteciere hacerse en contra rio de estas por cualquiera con cualquiera autoridad a sabiendas o ignorándolo. No obstante las constituciones y ordenanzas especiales o generales anteriores y apostólicas ni las dada en los concilios generales provinciales y diocesanos ni cualesquiera estatutos aun corroborados con juramento confirmación apostólica o cualquiera otra firmeza ni los privilegios e indultos ni letras apostólicas concedidas, aprobadas e innovadas de cualquiera manera bojo cualesquiera tenores formulas clausulas y decretos sean lasque fueren todas las que y demás en contrario sean las que fueren derogamos especial y expresamente en orden a esto aunque de ellas u sus contenidos fuera preciso hacer mención especial o especifica expresa individualmente y de verbo *adverbum* y no por clausulas generales que denoten lo mismo o cualquiera otra expresión o si hubiera de observar otra exquisita formula al interno aun cuando estas hayan de quedar por otra razón en su vigor y fuerza. Queremos además que el obispo de Coria o su oficial o vicario que a la sazón fuere. Queremos además que el obispo de Coria o su oficial o vicario que a la sazón fuere celebre junta de diputados según lo prevenido en dicho concilio en todos aquellos casos en que el mismo concilio manda que se reúnan. Mas por las presentes no es nuestra intención aprobar de algún modo las uniones hechas a favor del seminario de algunos beneficios eclesiásticos de tal modo que por las presentes no adquiera de alguna manera derecho alguno el mismo seminario ni en estos beneficios ni a ellos. No sea pues licito a alguno de los hombres infringir o contravenir temerariamente esta página de nuestra absolución confirmación adición suplección erección institución aplicación apropiación concesión indulto licencia decreto derogación voluntad e intención. Y si alguno fuese osado a ejecutarlo tenga entendido que incurrirá en la indignación de Dios Todopoderoso y de sus bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo.

Dada en Roma en San Marcos, año de la Encarnación del Señor 1604 a 18 de Mayo y de Nuestro Pontificado el 13.

VI. FUNDACION DEL COLEGIO SEMINARIO, POR EL REVERENDO OBISPO DON GARCIA DE GALARZA EN LA CAPITAL DE CACERES²⁷.



Sepulcro del Obispo Pedro García de Galarza. Catedral de Coria.
(Foto: José Luis Sánchez Blanco)

FUNDACIÓN

Yn Dei Nomine Amen. Notorio y manifiesto sea a todos los que este publico Ynstrumento vieren como nos Don García de Galarza por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica obispo de Coria del Consejo del Rey nuestro señor desenado que los mozos se crien con christiandad y se enseñen en la orden de la Yglesia y Ministerio de ella y siendo que en este nuestro Obispado no hay Colegio alguno y que por Breve de nuestro Mui Santo Padre el Papa Clemente Octavo se mandó suspender la fundación del Seminario que hacia, proveyó los beneficios que le estaban anexos a quien fue servido y ansi quedo destituido e considerando que servicio de Dios nuestro Señor e bien de las Yglesias de nuestro Obispado queremos fundar, como por la presente fundamos a nuestra costa un Colegio que se intitule en Nombre del Señor San Pedro en la manera siguiente:

27 A.H.D.CC. Archivo Diocesano. Fondo Seminario. Caja 1. Seminario Histórico/doc.1

1º-que en el dicho Colegio se crien en Religion y enseñen en Disciplina Ecclesiastica hasta siete mozos que sean de nuestro Obispado de Coria, o por lo menos de edad de doce años que sean legítimos y sepan leer y escribir bastante e tales que su vida e propósito den muestras de perseverar en el Servicio de la Yglesia e que estos sean hijos de pobres e no por eso se excluyan los hijos de los Ricos, contando que a su costa se sustenten y traten de servir a Dios en su Yglesia:

–Yten, que los dichos siete mozos que ansi han de ser Colegiales se han de nombrar de cada Arciprestazgo de nuestro Obispado uno conviene a saber; de Coria, Cazeres, Alcándara, Valencia, Galisteo, Granada e Montemaior. Y el tal nombramiento han de hacer la Justicia e Regimiento de la Cabeza de cada Arciprestazgo respectivo después de nuestros días por que durante ellos lo habemos nos de hacer.

–Yten, que en lugar de los que salieren del dicho Colegio se reciban e otros de suerte que este colegio sea perpetuo de los dichos Colegiales los quales traerán corona clerical e abito de tales colegiales e haphenderan la Gramatica Canto con punto, e otras buenas Artes: estudiaran las Sagradas Escrituras, libros Ecclesiasticos, Homilias de los Santos los Ritos e ceremonias para Administracion de Sacramentos e asistan a misa cada día e a lo menos cada mes se confiesen e comulguen a parescer de su confesor; y en los días de fiesta sirvan en la Yglesia Parrochial de Santa María de esta Villa de Cazeres.

Yten, Dotamos el dicho Colegio de las casas principales que tenemos edificadas con este Titulo de Colegio en los Arravales desta Villa linderos notorios para que ellas sirvan de tal Colegio para siempre jamás.

–Yten, dotamos el dicho Colegio e le damos aplicamos para siempre diez mil ducados de principal para que con ellos se compre renta segura e bien parada para la Fabrica del dicho Colegio e sustentar estos Mozos e queremos que de la dicha renta ante todas cosas se ponga en perfeccion el dicho colegio para se poder vivir e hacer los dichos exercicios.

Yten, que esta aplicación de renta e casas para dote de dicho colegio pues a nuestra costa e de nuestros vienes queremos que no se suspenda ni impida por ninguna persona causa ni razón aunque sea en la Curia ni socolor de qualquier constitución ni privilegio ni libertad ni costumbre aunque sea inmemorial e si lo contrario se quisiere por el mismo ocase hacemos los dichos bienes e rentas profanas e queremos los aina los dichos Consejos para que lo conviertan en limosnas y pobres.

Yten, declaramos e nombramos por Rector e Administrador del dicho Colegio años durante nuestros días dinos a el Prelado, que fuere de este Obis-

pado e su Provisor el qual pueda nombrar Vicerrector que asista en el Colegio con los Colegiales.

Yten, en quanto al régimen e gobierno de la Casa e Colegio se guarden las Constituciones que guarda el Colegio de Sigüenza e reservamos en nos el declarar añadir e quitar lo que paresciere combenir cerca de ello; y con esto nos aprobamos desistimos y desapoderamos de la Tenencia Posesion propiedad y señorío e otras acciones que tenemos a las dichas casas e a losdichos diez mil ducados e lo damos y entregamos al dicho Colegio e pedimos e suplicamos a los Señores Justicias e Regidores de esta Villa de Cáceres que en su nombre lo acepten resciban el dicho dinero e lo empleen en renta segura...e que se cumpla contra nos, como si fuese sentencia difinitiva de Juez competente e pasada en cosa Juzgada cerca de lo qual renunciamos todas y qualesquiera litis, furtos y derechos y ordenamientos que en nuestro favor sean y en especial la ley e regla e derecho que dice que general rrenunciacion fecha de Lusi non vala: en testimonio de lo qual le otorgamos asite el presente Escribano en la dicha Villa de Cazares a quatro días del mes de mayo año del Señor de mil y seiscientos y tres años. Testigos que fueron presentes Fernando Zigales Racionero de la Santa Iglesia de Coria y el Lizenciado Bartolome Sanchez Cura propio de la Yglesia Parrochial del Señor Santiago de esta Villa y Francisco y su Señoría otorgante a quien yo el Escribano doi fee conozco y lo firmo de su nombre en el Registro General, Episcopus Cauriense. Paso ante mí: Pedro Delgado, Escribano.

TESTAMENTO

In Dei nomine Amen. Manifiesto sea a todos los que la presente escriptura vieren como nos Don García de Galarza por la gracia de Dios e Obispo de Coria, del Consejo del Rey nuestro Señor, disponemos por via de Donacion entre vivos o en la forma y manera que mas ha lugar de derecho y mas a nuestro útil y provecho sea e como mejor podamos del quinto de los bienes de que Su Santidad nos hizo gracia e dio facultad para que pudiésemos disponer de ellos a nuestra voluntad de los quales puesto que hicimos donación a nuestro sobrino Don Diego de Galarza, e a Doña Francisca de Torres en el contrato e carta dotal que hicimos quando se concertó casamiento entre ello en que juramos e prometimos de no ir contra ella, decimos y declaramos no haber sido nuestro animo su intención privarnos del quinto de que conforme a derecho podemos disponer en obras pías para salvación de nuestra alma y servicio de Dios, antes pory lo que en contrario de esto suena la escriptura sobre dicha e carta dotal en que su Padre le dio quatro mil ducados es todo falso e fingido como paresce por las escrituras que de esto dejamos en poder de las personas adelante nombradas por lo que viéndose la dicha Doña Francisca privada de sus

legítimos y herencia y recelando que no se efectuaría el dicho casamiento e para que se efectuase prometió e dio su palabra que luego que fuese fecho el dicho casamiento revocaría e anularía la dicha escriptura e carta dotal e nos suplicó que viniésemos en la dicha Escripura e que por eso no cesase el dicho casamiento como son testigos Maria Gonzalez la Montera Ama que crio a la dicha Doña Francisca con quien nos lo envio a decir e Doña María de Paredes monja e Vicaria que al presente es den el Monasterio del Señor San Pablo de Cazerres y el dicho Don Diego de Galarza, su marido, ante quien no se torno a prometer e ratificar en nuestra presencia ante nos mismo e después no la ha fecho aunque se le ha pedido muchas veces por lo qual a maior cautela, si necesario es, alcanzamos relaxacion del dicho juramento como parescera entre las dichas escripturas por tanto habiendo mirado y consultado con hombres doctos deciencia y conciencia hallamos no tener e obligación al cumplimiento de la dicha escriptura e carta dotal en todo ni en parte alguna de ella salvo lo que por otras escripturas hubiéremos fecho y que podemos donar y disponer a nuestra voluntad e libre disposición en obras pias del dicho quinto de la dicha facultad como por esta escriptura de donación revocable entre vivos donamos e damos de limosnas a las obras pias e personas en ellas referidas....

CLAUSULAS

Yten, por quanto en los vínculos y mayorazgos que hicimos en Don Diego de Galarza e Doña Mariana de Galarza nuestros sobrinos e sus hijos e subcesores dejamos de nombrar a las obras pias en que hubiesen de subceder a falta de todos los subcesores en ellos nombrados. Por tanto aquello declarando decimos queremos y es nuestra voluntad que si faltaren herederos por línea recta de los dichos nuestros sobrinos don Diego e Doña Mariana que la hayan de subceder en los dichos vínculos conforme al nombramiento en ellos contenido que en tal caso se guarde esta orden siguiente: en los bienes e hacienda que están en Extremadura vinculada en el uno e otro vinculo subceda el Colegio Seminario que nos fundamos en la Villa de Cazerres cuias escripturas de fundación Bulas y dotación están en poder de Juan Cordero, Notario que al presente es Administrador de los bienes de dicho Colegio con que el Rector e Colegiales tengan tres Cathedras de lenguas: una de retórica e otra de Griego e otra de Hebreo e dos de Artes: una de lógica e otra de philosophia e otra de casos de conciencia e tres de teología una de prima de Santo Tomas, otra de Vísperas del Maestro de las Sentencias con San Buenaventura e otra de Sagrada Escripura y de Canones y Leyes y medicina son dos conforme a la fundación. Otrosi, con que de la dicha renta se casen casa un año tres huérfanas e a cada una de ellas se den cien ducados en dote e casamiento en esta manera; que el primero dia de la de la Fiesta

del Espíritu Santo por la mañana vaya la clerecía de la Villa de Caceres en procesión desde Santa Maria al Colegio e allí canten una misa a el Espíritu Santo e de allí vuelvan a Santa María....

OTORGAMIENTO

En el nombre de Dios Amen. Sepan quantos esta escritura vieren como en la muy noble ciudad de Coria a seis días del mes de Agosto de mil y seiscientos años, su señoría Don Garcia de Galarza por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Coria del Consejo de Rey nuestro Señor y estando en cama y en su buen juicio y entendimiento presentes los testigos que abajo iran declarados dio y entrego a mi el presente escribano esta escriptura cerrada y sellada e lo que dentro de ello estaba escrito firmado a el fin de ella de su Señoría dijo era escriptura de Donacion e disposición e mandas d descargo de su conciencia cuio cumplimiento tiene cometido al Padre Fray Pedro Zalamea de la orden de San Francisco Conventualen el Monasterio de San Francisco de Cazeris y al Licenciado Mateo Sanchez, Canonigo de esta Santa iglesia de Coria. *In solidum* e ansi quiero que lo cumplan y ejecuten desde luego e para ello declaro haberles dado una copia abierta....

VII. REGLAMENTO PARA LA DISCIPLINA INTERIOR DEL SEMINARIO CONCILIAR DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y SAN PEDRO APOSTOL DE LA CIUDAD DE CORIA. RAMÓN PERIS MENCHETA. OBISPO DE ESTA DIÓCESIS. DADO EN EL PALACIO EPISCOPAL DE CORIA DIA DEL ARCANGEL SAN MIGUEL, 29 DE SEPTIEMBRE DE 1896²⁸

TITULO I DE LOS SUPERIORES. El Jefe del Seminario es el Ilmo. Sr. Prelado de la Diócesis, quien para el buen régimen y gobierno interior del Establecimiento nombrará los oficios siguientes: Rector, Vice-Rector, Catedráticos, Prefectos, Secretario de Estudios, Director Espiritual, Mayordomo, Bibliotecario y Claveros.

TITULO II DEL RECTOR. El Rector deberá ser Eclesiástico de reconocida virtud e instrucción, hallarse adornado de la prudencia y demás dotes que se requieren para el desempeño de cargo tan importante.

28 A.H.D.CC. Archivo Diocesano. Fondo Seminario. Caja 1. Seminario Histórico/doc. 30 (26 Títulos y 266 Artículos. Impreso).

TITULO III DEL VICERRECTOR. Sustituye al Rector en ausencias y enfermedades; le ayudará en la vigilancia y de acuerdo con él pondrá en ejecución cuantas medidas fueren necesarias para el buen orden del Seminario.

TITULO IV DE LOS CATEDRATICOS. SAGRADA TEOLOGIA DERECHO CANONICO FILOSOFIA LATIN Y HUMANIDADES. El Prelado nombrará los catedráticos necesarios para la explicación y enseñanza de la Sagrada Teología, Derecho Canónico, Filosofía, Latín y Humanidades.

TITULO V. DE LOS PREFECTOS DE DISCIPLINA. El Prelado nombrará Prefectos en proporción al número de alumnos.

TITULO VI. DEL SECRETARIO DE ESTUDIOS. Corresponde al Secretario todo lo relacionado con los asuntos literarios, lo cual verificará en el local destinado para la Secretaria que deberá tener entrada independiente de la del interior del Establecimiento. El Rector designará las horas de despacho.

TITULO VII DEL DIRECTOR ESPIRITUAL. Ha de encargarse de todo lo relacionado con los ejercicios de Piedad que hayan de practicar los seminaristas.

TITULO VIII DEL MAYORDOMO. Corresponde al Mayordomo administrar las rentas del Seminario, cobrar su dotación, pensiones que satisfagan los Seminaristas y recibir del Secretario de Estudios los derechos de matrícula y grados.

TITULO IX. DEL BIBLIOTECARIO. Para que la Biblioteca se conserve con el cuidado, limpieza y orden que corresponde, servirá siempre este empleo uno de los Superiores que podrá tener como ayuda un Seminarista de los más adelantados nombrado por el Rector.

TITULO X DE LOS CLAVEROS. El Seminario tendrá en lugar conveniente y que ofrezca seguridad, una caja para custodiar los caudales de su pertenencia. Esta caja será cerrada con tres llaves que estarán en poder, respectivamente, una del Rector, otra del Mayordomo y otra de un Catedrático designado por el Prelado.

TITULO XI DE LA JUNTA DE DISCIPLINA. Componen la Junta de Disciplina el Rector, Presidente, Catedrático de Derecho Canónico y el Catedrático de más antigüedad de las Facultades de Teología, Filosofía, Latín y Humanidades.

TITULO XII DE LOS ALUMNOS DEL SEMINARIO. Internos y Externos.

Para ser admitidos como alumnos en este Establecimiento han de reunir los siguientes requisitos: ser hijos de legítimo matrimonio; haber cumplido los

once años de edad; no padecer enfermedad alguna crónica ni contagiosa; dar pruebas de vocación al estado eclesiástico.

TITULO XIII DE LOS ALUMNOS INTERNOS. Los internos son los alumnos que estudian, habitan y comen en el Seminario. Se dividen en pensionistas, de gracia o beca entera, media beca y fámulos.

TITULOS XIV DE LAS BECAS Y MEDIAS BECAS. Para favorecer a los escolares pobres que se sientan con vocación al estado sacerdotal, se proveerán a medida que lo permita el erario del Establecimiento algunas plazas de Beca y media Beca. Con la anticipación debida y en la forma que designe el Prelado se anunciarán estas gracias cuando hayan de proveerse.

TITULO XV. DE LOS FAMULOS. Para el exacto y puntual servicio del Seminario se admitirán de entre los estudiantes pobres, los fámulos que se consideren necesarios, cuyas plazas han de obtenerse por oposición. Los oficios de los fámulos serán servir a los Superiores, despertar a los Colegiales asistiéndolos en el Refectorio, limpiar los quinqués y encender las luces de los corredores, salón de estudios y dormitorios menores.

TITULO XVI. REGLAS QUE DEBEN OBSERVAR LOS SEMINARISTAS INTERNOS. Este Reglamento obliga a todos los Seminaristas, el primer deber es tributar obediencia y respeto al Rector y a los demás Superiores y Catedráticos.

TITULO XVII ACTOS DE COMUNIDAD Y DISTRIBUCIÓN DEL TIEMPO. Desde 1º de Octubre hasta igual fecha del mes de Abril tocará la campana a despertar a las cinco y media de la mañana y a las cinco lo restante del curso.

TITULO XVIII ACTOS RELIGIOSOS. Todos los días se celebrará el acto religioso de la mañana; cada Colegial ocupará imprescindiblemente en ella el sitio que le designe el Director Espiritual y puestos todos de rodillas, se signarán, alternando con el primero el himno *Veni Creator* con versículo y oración propia. El día de Pentecostés deberá de ser cantado y con la mayor solemnidad. Seguidamente el lector que debe estar en el púlpito, leerá desde allí el ofrecimiento de obras, actos de Fe, Esperanza y Caridad, preparación para la meditación y puntos de ésta con los intervalos que crea prudente el Director Espiritual; en todo lo cual se invertirá media hora; rezará después el que presida, el *Angelus* y empezará inmediatamente la Misa. El *Angelus* se rezará a las doce.

TITULO XIX DE LA ENFERMERIA. Habrá un departamento destinado a los enfermos, con el servicio propio de estas clases de dependencias y lo más completo posible.

TITULO XX DE LOS ESTUDIOS. De acuerdo al Plan de Estudios aprobados por Su Santidad en 1852²⁹, para los Seminarios Conciliares, abarcan los estudios de segunda enseñanza y las facultades de Sagrada Teología y de Derecho Canónico.

TITULO XX I DE LAS ACADEMIAS. Todos los jueves de la semana en que no haya vacación alguna, tendrán lugar los actos académicos de las respectivas asignaturas que duraran de ocho y media a diez de la mañana.

TITULO XXII DE LOS EXAMENES. Los exámenes generales de prueba de curso se verificarán en los primeros días de Julio y los extraordinarios y de ingreso desde el veinte al treinta de Septiembre. Las horas en que hayan de verificarse las señalará el Rector.

TITULO XXIII DE LAS VACACIONES. No habrá clases en los días festivos, día de almas, desde el 21 de Diciembre hasta el 1º de Enero, los tres días de Carnaval, el de Ceniza, los de ejercicios espirituales, fiesta de Santo Tomás de Aquino, desde el Viernes de Dolores hasta el tercer día de Resurrección, días del Prelado, del Rector y las tardes de los Jueves en las semanas que no haya fiesta alguna.

TITULO XXIV DE LOS SEMINARISTAS EXTERNOS. Los seminaristas que vivan fuera del Establecimiento quedan sujetos, en lo posible a la inspección y vigilancia de los Superiores del mismo. Dejaran en Secretaría nota de su domicilio en la ciudad y avisarán en caso de traslación.

TITULO XXV. DE LOS ESTUDIANTES POBRES. Habrá un número de estudiantes pobres, que fijará el Prelado a quienes se les dará comida y almuerzo a la una de la tarde y siete de la mañana, respectivamente.

TITULO XXVI DEL PORTERO Y DEMAS DEPENDIENTES. Habrá un portero y dependientes que se juzguen necesarios para el buen servicio del Seminario.

29 El Plan de Estudios para los Seminarios Conciliares de España, según Real Cédula de 28 de diciembre de 1852era: latinidad y humanidades, cuatro años, dos horas por la mañana y dos horas por la tarde; teología siete años, dos horas y media por la mañana y una hora y media por la tarde; derecho canónico, tres años. La duración del curso era desde primero de septiembre hasta primero de julio.

VIII ACUERDO ENTRE LOS ILUSTRÍSIMOS SEÑORES OBISPOS Y CABILDO DE LA SANTA IGLESIA CATEDRAL DE CORIA, SOBRE LA ASISTENCIA DE LOS SEMINARISTAS DE ELLA A LA CATEDRAL. 1819³⁰



Seminario Conciliar de Coria. Edificio del Obispo Jerónimo Ruiz de Camargo.
(Foto: José Luis Sánchez Blanco)

Medio y Modo fijado por su Ilustrísima con que hayan de venir los colegiales a la Catedral en los días señalados por el Concilio, la disposición en que han de estar las funciones y servicios que hayan de ejercer con lo demás que se contemple útil a la observancia de la buena disciplina de tal manera que se eviten y dé lugar a cualquiera alteraciones o disgustos que de otro modo pudieran intervenir por falta de reglas fijas, contantes y seguras que señalen a cada clase de ministros sus respectivas obligaciones, cargas y prerrogativas y en todo se conserve el orden y buenas armonía que debe reinar en el coro, solicitando en su consecuencia se sirva su Ilustrísima dar las disposiciones que estime más propias y acertadas para el arreglo de estos puntos, según lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento:

En Cumplimiento de las anteriores disposiciones del Ilustrísimo Señor Obispo Don Blas Jacobo Beltrán y comisión que en su virtud consta dio el Cabildo para el arreglo de la asistencia que deben prestar en la iglesia Catedral los Colegiales del Seminario Conciliar de San Pedro de este Obispado que de la Villa de Cáceres acaba de trasladarse a esta ciudad de Coria por dicho Señor Ilmo. Según que todo consta de la certificación adjunta dada por el Secretario

30 Caja 1: Obispado Histórico. Códice de la Iglesia de Coria, pp. 174-181.

Capitular a que precedió expresa Real Orden de su majestad, el Señor Don Antonio Gómez Mendo, Dignidad de Chantre y canónigo de la misma Santa Iglesia y Don Pedro García, su canónigo Magistral y Diputados Conciliarios.

Nombrados por su Ilustrísima para el Régimen y disciplina de dicho Seminario en cumplimiento de lo que previene el Santo Concilio....y teniendo presente los estatutos y loables costumbres de la disciplina coral de esta Santa Iglesia:

Capítulo 1º. Días en que han de asistir a Coro.

Todos los Domingos al Coro de la Santa Iglesia Catedral. Todas las fiestas que acostumbra a celebrar la Catedral; con pompa y particular solemnidad: Santos, Reyes, Tres primeras de Pascuas de Resurrección, Ascensión del Señor; Solemne del Miércoles de Ceniza; oficios del Jueves y Viernes Santo; Funerales que se celebren por los Reyes, Papas y Príncipes cuando así le sea ordenado al Cabildo por orden superior.

Capítulo 2º: Tiempo en que deben presentarse en el Coro los días de asistencia.

Misa Mayor. Primeras y Segundas Vísperas cuando un domingo coincida con otra festividad a las que tienen que asistir.

Procuraran estar en el coro al principiar la Hora Tercia y celebrada la Misa continuaran hasta que se concluya el Coro. En los demás oficios de Misas votivas o de difuntos, de procesiones y letanías que por lo común se celebran, concluido el Coro procuraran citar antes de concluirse la última hora para poder acompañar al Cabildo al principiar el Oficio.

Capítulo 3º: Número de Colegiales que han de asistir.

En los días solemnes sean de 1ª clase o de 2ª, asistirán ocho seminaristas. En los domingos cuatro a excepción del de Ramos que asistirán ocho; Santos y Mártires, seis. Toda la comunidad el día de jueves Santo hasta dejar colocado el Santísimo Sacramento en el Monumento. Viernes Santo, doce y Corpus, ocho.

Capítulo 4º. Ceremonia que deben observar los Colegiales para venir al Coro.

Vestidos con sobrepelliz y bonete vendrán desde el Colegio a la Catedral en dos filas con la compostura propia de la profesión y entrando en la Catedral entraran por el Claustro y tomada agua bendita se dirigirán a la puerta que en la Iglesia en el mismo orden que han venido y colocados dentro de la Iglesia. La fila de la derecha pasará por detrás del Coro y deteniéndose un poco la de la

Izquierda para dar lugar a que la otra llegue a la puertecilla opuesta, procurara ir entrando todos con orden y sin atropellase los unos a los otros, guardando en todo la mayor decencia y compostura.

Capítulo 5°. Sitio que han de ocupar en el Coro.

Entrados en el Coro cada uno de por sí hará genuflexión al Santísimo Sacramento y vueltos al presidente harán inclinación de cabeza, y si el Prelado está presente hincarán la rodilla cuya ceremonia ejecutarán en cualesquiera ocasión que hayan de entrar o salir del Coro. Si no hay capellanes que ocupen las sillas bajas que corren desde las puertecillas hasta las rejas del Coro las ocuparan los colegiales sin que por esto se entienda que en tiempo alguno puedan alegar derecho a colocarse en ellas; si hubiese necesidad que las ocupen los capellanes destinados o que se destinasen a esta iglesia, entendiéndose también que en referidas sillas deberán dejar una expedita en el Coro del Señor Chante para que la ocupe el Maestro de Capilla que será la primera después de los Capellanes con arreglo al Estatuto y también otra que será la última del Coro en donde estuviese la tabla para el Pertiguero, según previene el dicho Estatuto. En el caso de que haya de asistir toda la comunidad del Seminario o mayor número de las sillas desocupadas, los Colegiales que no tengan proporción se sentarán en los banquillos que al intento les proporcionaran y cuando esto no bastase los Colegiales más nuevos permanecerán de pie al uno y otro lado del facistol interin dure la Función; sin que por esta disposición de asientos y excepciones que se hacen para lo sucesivo a vista de lo expuesto por Su Señoría Ilustrísima se dejó de reconocer la autoridad y facultades de los señores obispos para alterar o modificar estos asientos y los demás que deban ocupar los Ministros de la Iglesia como prerrogativa propia y peculiar de su Dignidad según tiene declarado en varias ocasiones la Sagrada Congregación de Obispos, y mucho menos aquella que al formar los Estatutos señalaron estos en el Coro alto sillas correspondientes después de los Capas de Coro a varios capellanes de esta Iglesia de fundaciones particulares.

Capítulo 6°. De los oficios que los Colegiales han de practicar.

Sin ser visto que los Capellanes del Coro de esta Santa Iglesia queden exonerados de las cargas y oficios que han tenido y deben tener para el mayor culto y obtentación de los oficios Divinos con arreglo a las prácticas y loables costumbres de la misma y sobre cuyo cumplimiento hay pleitos pendientes. Los seminaristas, interin otra cosa no se disponga acabada que sea la Epístola y mientras el Coro canta el Gradual, siendo día solemne, sea de primera o de segunda clase saldrán seis Colegiales por las puertas principales si es a la

Misa. Ítem, en los días solemnes acompañaran al Preste cuando salga del coro de ceremonia con sus ministros o celebre la misa mientras se está cantando la tercia; cuatro colegiales, y en los domingos sólo dos y dejado al Preste en la Sacristía se volverán por la valla a sus asientos. Lo mismo ejecutarán siempre que acompañado de los diáconos salga a celebrar Misa Solemne.

Ítem, en los días solemnes es costumbre de esta Iglesia que todo el Coro de capellanes, sale acompañando al preste cuando va a la Sacristía para tomar la capa y capitular; lo mismo cuando sale a las incensaciones del Altar Mayor, y en estos casos acompañaran a los Capellanes todos los seminaristas que hubiese en el Coro, a esta Ceremonia por ser ya muy corto el número de Capellanes y aun cuando fuera mayor, ser este acompañamiento muy debido al Culto de la Solemnidad según el rito y loables costumbres de la Catedral.

Ítem, en los días solemnes en que va todo el Coro, al Ofertorio, saldrán todos los Colegiales, para la misma ceremonia que estuviesen en el siguiendo al último Capellán de los que concurrieren.

Ítem, en la misma forma que a los ofertorios, saldrán a recibir la Ceniza, Palmas o Ramos de Olivo, Comunión en el Jueves Santo; y a recibir las velas en el día de la Purificación de Nuestra Señora, que serán del peso que se dará a los Ministros que sirven de acólitos.

Por cuanto en los días que acostumbra el Prelado asistir al Coro, salen quatro Prebendados a su debido tiempo para acompañarle a la venida desde su palacio, deberán cuatro Colegiales que se hallen en el Coro, acompañaran a dichos señores Prebendados ejecutarán lo mismo al retirarse Su Ilustrísima al Palacio y si aconteciese permanecer el Prelado hasta que se concluya el Coro, en ese caso acompañaran al Cabildo todos los Colegiales que hubiese en el, caminando delante de los Capellanes en la misma forma que lo ejecutarán siempre que salga el Cabildo a qualesquiera de las Procesiones, sean dentro o fuera de la Iglesia.

Por último y en atención a lo que previenen nuestros Estatutos en el Titulo 24 Estatuto 2 de que el Presidente en el Coro sea obedecido por todos los Prebendados y Ministros de la Iglesia que en el estuvieren y que la misma obediencia se tenga al Maestro de Ceremonias en lo que toca a su oficio, los colegiales, mientras permanecieren en el Coro deberán estar obedientes a dicho Presidente y Maestro de Ceremonias en todo lo que fuere de precisa y urgente necesidad, para que no haga falta en lo correspondiente al Culto y Ceremonias Sagradas que se acostumbran en esta Santa Iglesia, como en el caso de estar ocupados los sacristanes en otros oficios servir los incensarios a la Paz u otro qualesquier oficio correspondiente a su Clase de Clérigos adscriptos a esta Iglesia Catedral e individuos de una Comunidad de quien el Prelado es Cabeza día en que haya

de Predicarse algún Sermón que no le Predique Prebendado alguno y si el Predicador hubiese de ser Prelado saldrán solo cuatro y atravesando la valla igual número a un lado que al otro caminando con el mayor silencio y compostura entraran en la Capilla mayor y echa genuflexión subirán quatro al llano del Altar para acompañar al Preste mientras se Canta el Evangelio; dos a cada lado frente los unos de los otros y los dos restantes ínterin suben los primeros al Altar se dirigirán a la Sacristía para salir acompañando al Predicador hasta el Púlpito, cuyo acompañamiento repetirán al volver a la Sacristía. Los quatro que deberán subir al acompañamiento del Preste al tiempo de dirigirse al Subdiácono acabado el Evangelio para que bese el Libro, se retiraran y volverán al Coro por el mismo camino; y en los casos en que el Prelado asista al Coro permanecerán los quatro en la misma postura hasta que los Ministros vuelvan de la Ceremonia del Señor Obispo al Altar mayor y entonces de retiraran.

En la misma forma y para la práctica de la misma Ceremonia en los días de Domingo saldrán dos Colegiales, uno de cada Coro para acompañar igualmente al Preste, entendiéndose lo mismo en los días de Entierros de los Señores Prebendados o que se celebre alguna otra Misa con solemnidad, y si aconteciese que en dichos días de Domingo hubiese de Predicarse algún Sermón por quien no haya de salir desde el Coro, irán otros dos seminaristas que con los que han de quedarse para acompañar al Preste serán quatro, los dos últimos a la genuflexión se dirigirán a la Sacristía para quando se haya de predicar según va dicho.

En el caso de Predicar algún Señor Prebendado siendo costumbre de que salga del Coro en Ceremonia a tomar la bendición le acompañaran quatro Colegiales hasta dejarlo en el Púlpito y quedándose en la Capilla mayor para oír el Sermón le acompañaran después a la Sacristía.

Ítem, en empezando el Preste a entonar el Prefacio en cualesquiera día solemne, sea de primera o de segunda clase, deberán salir del Coro otros quatro Colegiales con el mismo orden y compostura y echa genuflexión en la Capilla mayor pasaran en derecha a la Sacristía, y en ella recibirán quatro hachas que les tendrán prevenidas los candeleros y empezando a Cantar el *Santus* saldrán con ellas encendidas y hecha venia al Altar mayor y luego al Coro, subirán la escalera hasta la ultima grada en donde quedaran arrodillados hasta que lleguen los Señores Caperos a quienes entregaran las hachas y ellos bajaran a la infima grada en donde permanecerán hincados de rodillas hasta que el Preste empiece a entonar el *Pater Noster* y subirán inmediatamente a volver a recibir las hachas de los Señores Caperos, permaneciendo con ellas encendidas hasta la Sumpcion de las Especies Sacramentales, a cuyo tiempo se retiraran a la Sacristía precedidas las mismas venias y volverán al Coro dejadas las hachas para el mismo camino.

Item, acompañaran otros quatro Colegiales al Señor Canonigo que salga al Altar mayor por la Paz en todas las ocasiones que el Prelado asista autorizada por toda la Iglesia en el Santo Concilio y sostenida por la Real protección de nuestros Soberanos, quedandolo expreso en los anteriores Capítulos sugeto a la variación o alteración que según la circunstancias pareciese oportuna con anuncio del actual Señor Obispo o sus sucesores; y para que todo conste tanto a los individuos del Seminario Conciliar como a los demás Ministros de esta Santa Iglesia lo firmamos de unánime consentimiento los Diputados de Disciplina de dicho Seminario y los Señores Comisionados al efecto por el Ilmo. Cabildo; en Coria, a veinte y nueve de Noviembre de mil ochocientos diez y nueve.

Rúbricas: Don Antonio Gomez Mendo; Don Pedro García; Paulino Villamazan y Bruno Joaquin Espaderos.

Nos Don Blas Jacobo Beltrán, por la Gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Coria, del Consejo de Su Magestad, etc. etc.

Habiendo visto y reconocido el acuerdo y determinaciones antecedentes de nuestro Cabildo para la asistencia a los Divinos Oficios en el Coro de nuestra Santa Iglesia Catedral que deben practicar los alumnos y convictores Colegiales de nuestro Seminario Conciliar, hemos tenido a bien aprobarlo, para que se egecute enteramente en los días y modo que se prescribe, mandando que pase al Señor Vicerrector, para que haciéndolo leer y saber a todos, lo cumplan puntualmente y sirva en lo sucesivo de gobierno, exceptuando solamente los enfermos y convalecientes; ordenando que pueda el mismo Vicerrector dispensar en las días incomodos de lluvias, o nieves y de vientos furiosos y frios, en los cuales también se permitirá que puedan venir con sus ropas a formarse en nuestro Palacio Episcopal, como mas vecino al Santo Templo y se entienda poder ejecutar lo mismo y dispensar en los dos meses de la intemperie de Agosto y Setiembre, quedando igualmente exentos por tiempo de un mes los que se impongan para algún acto que de algún tratado y por el de dos meses todos los que se preparen para actos públicos de conclusiones generales de varios tratados. Así lo decretó, mandó y firmó; Su Ilustrísima, el Obispo mi señor, de que certifico.

Blas, Obispo de Coria; por mandado de su Ilustrísima, Don Salvador García, Secretario.



Profesores y Seminaristas. Seminario Conciliar de Coria.
Década años 50-60 del Siglo XX.
(Foto: Foto Karpint. Coria)

IX. LISTA DE LOS COLEGIALES RESIDENTES EN ESTE SEMINARIO DE SAN PEDRO DE CORIA EN EL AÑO DE 1834 CON RELACIÓN DE SUS NOMBRES, FACULTAD, AÑO Y PUEBLO DE PROCEDENCIA³¹

NOMBRES	FACULTAD	AÑO	PUEBLO DE NATURALEZA
	-----	5º	Garrovillas
	-----	4º	Montehermoso
	-----	2º	Alberca
	-----	3º	Membrío
	-----	3º	Villa Nueva
	-----	3º	Guijo de los pucheros
	-----	3º	San Vicente
	-----	3º	Garrovillas
	-----	3º	Garrovillas
	-----	2º	Calzadilla
	-----	2º	Ceclavín
	-----	2º	Villasbuenas
	-----	2º	Villanueva
	-----	2º	Cáceres
	-----	2º	Membrío
	-----	2º	San Vicente
	-----	2º	Almoharuz
	-----	1º	Torre de Don Miguel
	-----	1º	Santibañez el Alto
	-----	1º	Gata
	-----	1º	Baños
	-----	1º	Corbas
	-----	1º	Calera
	-----	1º	Villa del Campo
	-----	1º	Montehermoso
	-----	1º	Aladren
	-----	1º	Cáceres
	-----	11º	Tejeda
Filósofo		3º	San Vicente
	-----	3º	Alberca
	-----	3º	Ahigal
	-----	3º	Santiago Castibajos
	-----	3º	Cañaveral
	-----	3º	Montehermoso
	-----	3º	Villa del Campo
	-----	3º	Alcántara

31 A.C. Co. caja 83/documento 59.

-----	3º	Alberca
-----	3º	Villasbuenas
-----	3º	Montehermoso
-----	3º	Brozas
-----	2º	Valencia de Alcántara
-----	2º	Acebo
-----	2º	Alberca
-----	2º	Calzadilla
-----	2º	Alcántara
-----	2º	Torrejuncillo
-----	2º	Cáceres
-----	2º	Alberca
-----	2º	Baños
-----	2º	Gata
-----	2º	Brozas
-----	1º	Cáceres
-----	1º	Çarzadillo
-----	1º	Moraleja
-----	1º	San Vicente
-----	1º	Talavera
-----	1º	Villanueva
Fámulo	1º	Gata
-----	1º	Baños
-----	1º	Zarza
-----	3º	Montehermoso
-----	3º	Alberca
-----	2º	Cáceres
-----	1º	Membrío

FUENTES ARCHIVÍSTICAS:

A.C.Co. (*ARCHIVO CAPITULAR DE CORIA*)

Leg. 82. Sínodos.1537-1567

Leg. 83. Seminario. 1768-1825

A.H.D.CC. (*ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE CORIA-CÁCERES*)

Caja1. *Obispado* Histórico. Códice de la Iglesia de Coria. 1511-1869

Caja1. *Obispado* Histórico. Ms. Historia de la Iglesia de Coria y Cronología de sus Obispos.1751³².

32 Copia, revisada y ampliada, del Manuscrito de Andrés Santos Calderón de la Barca. Realizada por Fernando de Hermosa y Santiago, 1869-1870.

Caja 1. Seminario Histórico. Ms Eugenio Escobar Prieto. Sin clasificar.

Caja Sínodos Diocesanos. 1606-1897.

Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Coria. 1949-1955

Boletín Eclesiástico del Obispado de Coria-Cáceres. 1957-1985

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

**RAMÓN LLULL Y LA CONDENA PARISINA DE 1277:
NUEVAS PERSPECTIVAS PARA EL ESTUDIO
DE LA *DECLARATIO RAIMUNDI PER MODUM
DIALOGI EDITA***

ANTONI BORDOY FERNÁNDEZ
Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN

La *Declaratio Raimundi* (febrero de 1298) es el primer comentario que existe de la condena parisina del 7 de marzo de 1277. Su uso como fuente para el estudio de este acto de censura está, no obstante, condicionado por dos elementos: la datación y el estilo y la estructura de la obra. El presente estudio tiene como finalidad el análisis de estos dos elementos a partir de las nuevas perspectivas de estudio de la condena parisina de 1277, de los hechos que la sucedieron y de los escritos compuestos por Ramón Llull durante su segunda estancia en París (1297-1299). La tesis que se pretende demostrar es que la *Declaratio Raimundi* no es un tratado contra el averroísmo latino, sino un escrito contra el uso de la filosofía pagana por parte de los autores cristianos, hecho que permitiría devolver a esta obra la coherencia tanto con respecto del contexto intelectual del propio Llull como con los acontecimientos que se suceden durante las décadas de 1280 y 1290.

Palabras clave: Ramón Llull, lulismo, aristotelismo, averroísmo, Universidad París, *Declaratio Raimundi*, 1277, condena, filosofía, teología.

ABSTRACT

The *Declaratio Raimundi* (February 1298) is the first comment that there is the Parisian condemnation of March 7, 1277. Its use as a source for the study of this act of

censorship is, however, conditioned by two factors: the dating and style and the structure of the work. The present study aims to analyze these two elements from the new perspectives of study of the Parisian condemnation of 1277, the events that happened and Ramón Llull writings composed during his second stay in Paris (1297-1299). The idea which intends to demonstrate is that the *Declaratio Raimundi* is not a treaty against Latin Averroism but written against the use of pagan philosophy by Christian authors, which would allow the return to this work both in terms of consistency.

Keywords: Ramon Llull, Lullism, Aristotelianism, Averroism, University of Paris, *Declaratio Raimundi*, 1277, Condemnation, Philosophy, Theology.

El 18 de enero de 1277, Juan XXI se dirigió al obispo Étienne Tempier trasladándole su inquietud por los sucesos que se estaban produciendo en la Universidad de París¹. El Pontífice estaba preocupado por el proceso que había iniciado el Inquisidor de Francia, Simon du Val, contra Sigerio de Brabante e inquieto por la expansión del aristotelismo entre los maestros de teología, pidiendo información al respecto. La respuesta del obispo fue inmediata: reunió una comisión de 16 expertos, entre los que contaban figuras como Enrique de Gante, y el 7 de marzo de 1277 promulgó una condena² que, por extensión e intensidad, ha sido considerada uno de los acontecimientos que más han determinado la historia del pensamiento medieval³. La importancia de este acto ha sido, no obstante, proporcional a las incógnitas que ha suscitado y que afectan

1 El papa Juan XXI (también conocido como Pedro Hispano) dirigió en 1277 dos bulas al obispo de París –18 de enero y 28 de abril– conservadas bajo el título *Flumen aque vive* –*Archivum Franciscanum Historicum*, 18 (1925), 459 y A. MOREIRA, “Pedro Hispano e la Crise de 1277 da Universidade de Paris”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 22 (1954), 16-21–. Tanto Juan XXI como Étienne Tempier habían mantenido un fuerte vínculo con la Universidad de París: el primero estudió allí, el segundo llegó a ser maestro y Canciller (1263-1268).

2 Para una catalogación de las formas de censura, cf. L. BIANCHI, “Censure, liberté et progrès intellectuel à l’Université de Paris au XIII^e siècle”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 63 (1996), 185-201. En la actualidad existen tres órdenes distintos de los artículos que forman la condena de 1277: el del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. DENFLE – É. CHÂTELAIN (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, París, Ex typ. fratrum Delalain, 1889; CH. DU PLESSIS D’ARGENTRÉ, *Collectio judicorum de novis erroribus*, París, 1724; y P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l’Averroïsme latin au XIII^e siècle*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université, 1908-1911. J. M. M. H. THUSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1998, 50-52 sintetiza las tesis históricas sobre el objeto de la condena.

3 F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, Lovaina-París, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1966, 484; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché*, París, J. Vrin, 1999, 7; F. LEÓN, “1277. La condena de la filosofía”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía. Estudios monográficos*, 51 (2007), 8.

tanto a la historia que la rodea como al propio contenido mismo del edicto⁴. En gran medida, tales incógnitas se deben a la ausencia de referencias o explicaciones de un texto que cataloga, sin más que algunas explicaciones marginales a su contenido y bajo la forma de artículos, un total 219⁵ proposiciones heterodoxas.

Datada en febrero de 1298, durante la segunda estancia de Ramón Llull en París, la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*⁶ es el primer comentario que se conserva del contenido de la condena parisina de 1277. Pese a ello, su uso para la comprensión del mencionado edicto ha sido tradicionalmente descartado, debido en su mayor parte a la fecha de composición y a cuestiones de estilo y contenido. En estas últimas décadas han ido apareciendo, sin embargo, una serie de estudios que aportan nuevos datos y líneas de interpretación, mediante los cuales es posible abordar la redefinición de los parámetros relacionales de esta obra de Ramón Llull con la condena parisina de 1277. Dos son los ámbitos en los que es posible modificar la comprensión de esta relación: el histórico, en donde se produce la ruptura del modelo de explicación continuista de los hechos conducentes al edicto de 1277 y la identificación de nuevas cuestiones vinculadas a la Universidad de París; y el doctrinal, en el cual el averroísmo ha sido desplazado por la filosofía pagana del lugar que ocupaba como objeto principal de la condena.

El presente trabajo analiza el objeto de la *Declaratio Raimundi* a partir de la confluencia de dos líneas distintas: el estudio de la condena parisina de 1277 y el de la relación mantenida por Ramón Llull con el averroísmo durante su primera estancia en París (1297-1299). La hipótesis que se pretende demostrar es que la *Declaratio Raimundi* no puede ser considerada un tratado contra el averroísmo, sino que tiene por objeto el problema que suscita el uso de la filosofía pagana por parte de los autores cristianos. La argumentación que se sigue consiste en: a) mostrar que la condena de 1277 no tiene como primer referente

4 R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris, J. Vrin, 1997, 9-13; sostiene que tres son las cuestiones centrales que afectan al edicto: el establecimiento del significado de los artículos en la mente de los censores; si las tesis, entendidas en su sentido original, eran realmente heterodoxas o su condena responde a una teología concreta; y cuál es la fuente exacta de los artículos.

5 D. PICHÉ, *La condamnation*, o. c., 24 añade un artículo 220: “Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia”. Su tesis se basa en J. HOFFMANS – A. PLEZER, *Godefroid de Fontaines. Étude sur les manuscrits des Quodlibets*, Lovaina, ISP, 1937. Ni O. Keicher ni M. Pereira y Th. Pindl-Büchel (cf. n. 6) toman en cuenta esta variante en la edición de la *Declaratio Raimundi*.

6 Existen dos ediciones de esta obra: O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, erhaltend die zum ersten Male veröffentlichte “Declaratio Raymundi per modum dialogi edita”*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1909; M. PEREIRA – TH. PINDL-BÜCHEL, 1989, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVII, 76-81, Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*, Turnhout, Brepols, 1989, 219-401. Los textos citados aquí proceden de la segunda de estas ediciones.

el averroísmo, sino la filosofía pagana; b) resaltar que las décadas de 1280 y 1290 introducen nuevas problemáticas que intensifican la suscitada por la autonomía de la filosofía; c) examinar cómo la lectura de la *Declaratio Raimundi* a modo de tratado contra el averroísmo responde una asociación histórica basada en gran medida en una tendencia iniciada por E. Renan; y c) demostrar que la lectura de esta obra a modo de escrito como el uso de la filosofía pagana ha hace más coherente con el marco genérico aceptado por los estudios lulianos, con el resto de obras escritas por el mismo autor entre 1297 y 1299 y con su propio contenido.

I. LA *DECLARATIO RAIMUNDI* COMO COMENTARIO DE LA CONDENA PARISINA DE 1277: CUESTIONES DE RELACIÓN

La *Declaratio Raimundi* fue compuesta en un momento en el que Ramón Llull exponía su Arte, con permiso de la autoridad civil, en el Colegio de La Sorbona⁷. Esta obra rompe con el silencio intelectual que se había levantado sobre la condena parisina de 1277 tras ser promulgada, y de hecho deberá esperarse hasta el siglo XIV para poder encontrar otros comentarios⁸. El primero de ellos corresponde a Konrad de Megenberg, data de mediados del siglo XIV y se caracteriza por ciertos errores de interpretación de las obras de Alberto Magno. El segundo, compuesto a mediados del siglo XV en una revitalización de las discusiones en torno al aristotelismo, es un anónimo que R. Hissette titula *Quod Deus*⁹, y en el que, aún más que en el caso anterior, las tesis de Alberto Magno ocupan un lugar destacado. La *Declaratio Raimundi* es, en consecuencia, el escrito más cercano en el tiempo a la condena parisina de 1277, si bien presenta otros elementos de especial interés para su vinculación: contiene una vehemente defensa de la condena en base al manifiesto error que suponen los artículos catalogados, está escrita por un autor próximo en ideología a Étienne

7 Ramón Llull estuvo cuatro veces en París (cf. X. BONILLO, *Ramon Llull a París. Un recorregut històric i intel·lectual*, Alicante, Biblioteca Virtual Lluís Vives, 2008), 1287-1289, después del fracaso de su visita a la curia romana; 1297-1299, que corresponde al período de composición de la *Declaratio Raimundi* y durante la cual discutió su Arte en el Colegio de La Sorbona; 1306, muy breve; y 1309-1311, período de lucha contra el averroísmo latino.

8 En lo referente a la catalogación y división de los comentarios a la condena parisina de 1277, se sigue R. HISSETTE, "Le *symbolum parisinum* : approche de trois commentaires médiévaux et évocation de doctrines significatives d'Albert le Grand", en *Miscellanea Medievalia*, 28 (2000), 873-888.

9 H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text*, Amsterdam / Filadelfia, B. R. Grüner, 2004.

Tempier¹⁰, existe una afinidad importante en cuanto a la percepción del objeto de crítica y se trata de un texto bien conservado y transmitido. Particularidades que, a priori, hacen de la *Declaratio Raimundi* un documento de gran valor para la comprensión de los 219 artículos condenados.

De facto, no obstante, la apreciación histórica de la *Declaratio Raimundi* ha sido distinta, pues los estudios modernos conceden a esta obra un lugar preeminente, pero sólo en contadas ocasiones su contenido es utilizado para la comprensión del texto del edicto¹¹. Es así que su valor se convierte en testimonial, en el sentido que no es utilizado para establecer el significado o el contenido de los 219 artículos condenados en 1277, sino más bien como testimonio de afirmaciones o tesis ya demostradas por otras vías. Una falta de relevancia histórica que se puso de manifiesto con el propio I. Salzinger, quien, pese a conocer la obra e incluirla en su catálogo, la dejó sin edición moderna y hubo que esperarse al siglo XX, cuando en su tesis doctoral O. Keicher presentó por primera vez un arquetipo del texto latino¹². Los motivos que subyacen a esta situación son fundamentalmente dos: a) la tardía composición de la obra; y b) su estilo y contenidos.

a) La obra recoge la disputa entre el propio autor y un filósofo “de nombre Sócrates” sobre los 219 artículos condenados en 1277. La discusión se sitúa en un bosque cercano a París¹³, poco después de que se hiciera público el edicto. La obra fue publicada a continuación del *Tractatus novus de astronomia*, antes de componer un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En este sentido, con frecuencia ha llamado la atención que Llull no compusiera la obra durante su primera estancia en París, entre 1287 y 1289, momento en el cual

10 R. HISSETTE, “Le symbolum”, o. c., 472 señala que Ramón Llull se opone a Tempier en el capítulo 181, al abordar la cuestión de la abstinencia y la castidad.

11 Autores como A. de Libera lo mencionan en diversas ocasiones, pero no recurren a él. R. HISSETTE, *Enquête*, o. c. utiliza la *Declaratio Raimundi* como dato adjunto a sus hipótesis, aunque no su demostración. Los casos de L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984; *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze, Leo. S. Olschki Editore, 1986; y “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?”, en J. A. AERTSEN Y A. SPEER (eds.), *What ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, 90-110, son distintos, pues hacen referencia a la eternidad del mundo, tema en el que sí se utilizan las interpretaciones de Ramón Llull.

12 Otras obras de Ramón Llull sufrieron una misma suerte y no forman parte de la edición de Magúncia de I. Salzinger. Lo que llama la atención de la *Declaratio Raimundi* es, sin embargo, que en la misma época en la que I. Salzinger realizaba sus ediciones, Charles du Plessis d'Argentré había publicado su *Collectio judicorum*, en donde precisamente la condena parisina del 7 de marzo de 1277 adquiriría gran relevancia.

13 C. BONMARIAGE – M. LAMBERT, *Lulle et la condamnation de 1277. “La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue”*, Lovaina-París, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2006, xi-xii y 1, n. 2.

guardó silencio absoluto sobre ella¹⁴. En cambio, diez años después, con el contexto de la condena más lejano y cuando se supone que la Universidad de París se encuentra —en lo relativo al aristotelismo— en un período de estabilidad y ausencia de conflicto, aparece un escrito que parece reavivar discusiones olvidadas. Por ello se tiende a considerar que la *Declaratio Raimundi* no responde ni a su contexto ni a la situación de origen, sino que es un ejercicio de profesión de ideas que realiza su autor cuando intenta encontrar un lugar en la institución educativa parisina.

b) En lo que afecta a la capacidad de aportar información, el hecho de ser un diálogo y no un comentario es algo secundario. El problema reside en que la *Declaratio Raimundi* carece por completo de referencia externa, es decir, que su contenido gira sobre sí mismo y sobre el pensamiento del propio Ramón Llull. Es cierto que en el libro se nombran y detallan los 219 artículos, la condena y los motivos que la impulsaron, y que se procede de forma estructurada: artículo, argumentos a favor, argumentos en contra, réplicas y conclusión. Sin embargo, no existen más referencias al origen o los defensores de los artículos o ideas que la mención de Sócrates, nombre genérico que representa toda la filosofía antigua¹⁵, o la indicación de la necesidad de tener en cuenta las tesis defendidas por “los más grandes filósofos”¹⁶. Esta ausencia de referencias es hasta tal punto manifiesta que las fuentes que aparecen en la edición de M. Pereira y Th. Pindl-Büchel son muy escasas. Una tendencia que será corregida, según supuso C. Teleanu, con las últimas obras del período anti averroísta, sobre todo tras las indicaciones del apócrifo *Liber de universalibus*¹⁷. En base a estos hechos, C. Bonmariage fijó el objeto real del texto no en la condena parisina de 1277, sino en la tesis de Ramón Llull sobre la concordancia necesaria entre filosofía y teología¹⁸.

14 De su primera estancia se conservan obras como las *Tres cartas al rey de Francia*, el *Libro de las maravillas*, el *Libro de las bestias*, la *Carta al duque de Venecia* o el *Compendio o comentario sobre el Arte demostrativa*, entre otras. En ninguna de ellas aparecen referencias a la condena parisina de 1277.

15 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol, 263, l. 15-20.

16 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, “De secunda positione”, 258, l. 20-22.

17 La tesis doctoral defendida por C. Teleanu en 2011, *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle*, Université de Paris La Sorbonne, 2011, examina los parámetros de citación que utiliza Ramón Llull en sus escritos contra los averroístas latinos. Entre otras, este autor defiende la tesis de que tras la aparición del apócrifo *Liber de uniuersalibus* los escritos contra el averroísmo aumentan en precisión e identificación de fuentes.

18 C. BONMARIAGE, *Lulle*, o. c., xiii-xv. R. HISSETTE, “Le symbolum”, o. c., 473-474.

II. CONSIDERACIONES SOBRE EL MARCO TEÓRICO: APROXIMACIONES HISTÓRICA Y DOCTRINAL

Las deficiencias que presenta la *Declaratio Raimundi* como documento susceptible de ser utilizada para la comprensión de la condena parisina de 1277 responden a la inadecuación teórica de la obra. Esta inadecuación se ha visto reforzada por el hecho de que su interpretación ha seguido un rumbo distinto del de los estudios sobre el edicto, en tal medida que a partir de la década de 1960 se convirtieron en dos rutas de investigación separadas. No obstante, en la década de 1990 empezaron a surgir estudios que profundizaban en dos cuestiones: los hechos históricos que rodean tanto la condena de 1277 y las décadas de 1280 y 1290; y la posibilidad de separar doctrinalmente la condena parisina de 1277 de la lucha contra el averroísmo. Estos estudios permiten replantear el objeto y el significado de la *Declaratio Raimundi* y, aunque no implican una revalorización de la importancia de esta obra para el estudio de fuentes e identificaciones, condicionan su relación con el contexto y sus posibilidades explicativas de la realidad del último tercio del siglo XIII.

1. MODELOS HISTÓRICOS DE APROXIMACIÓN A LAS DÉCADAS DE 1270 A 1290

La expresión “crónica de una condena anunciada”¹⁹ resumía el proceso iniciado a comienzos del siglo XIII y que había dado lugar al edicto de 1277: la prohibición del arzobispo de Sens Pierre Corbeil en 1210 de enseñar y leer públicamente los libros de filosofía natural de Aristóteles; la prohibición, en 1215, del legado pontificio para la reorganización del curso escolar Robert de Courçon, de leer la filosofía natural y la *Metafísica* de Aristóteles, así como las paráfrasis de Avicena; la recomendación a los maestros de artes de 1228, hecha por Gregorio IX, de atenerse a las lecturas cristianas, acompañada ésta de una crítica a los *theologi philosophantes*²⁰; el conflicto y las huelgas universitarias de 1229 a 1231; la validación, en 1231, de la prohibición hecha por Gregorio IX mediante la bula *Parens scientiarum*; el desafío de la Nación Inglesa al sancionar jurídicamente la enseñanza de Aristóteles en los estudios de artes;

19 D. PICHÉ, *La condamnation*, o. c., 151-158.

20 La importancia de la expresión *theologi philosophantes*, en sus diferentes formas, tiene en gran medida su origen en las cartas y edictos que Gregorio IX dirigió a las autoridades y la Universidad de París (i.e. CUP I, 136-139). La explicación de las palabras de este Pontífice puede encontrarse en CUP I, IX-X. G. R. EVANS, *Philosophy and Theology in Middle Ages*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001 lleva a cabo un extenso análisis de las relaciones entre la filosofía y la teología en el pensamiento medieval. Resulta interesante, a este mismo efecto, el análisis de los teólogos y la filosofía que aparece en G. POST, “Philosophantes and Philosophi in Roman and Canon Law”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1954, 135-138.

los cursos que, entre 1241 y 1247, impartió Roger Bacon sobre Aristóteles²¹; la inscripción definitiva en 1252 del *De anima* de Aristóteles como lectura obligatoria para la *determinatio*; la inscripción, en 1255, del resto de obras del Peripatético; y la condena que, el 10 de marzo de 1270, firmó el propio Esteban Tempier y que afectaba a un total de 13 tesis contrarias a la fe cristiana.

Esta estructura explicativa reposa sobre un modelo de continuidad, en donde se toman como referencia tres grandes líneas en torno a las cuales se organizan los acontecimientos del siglo XIII: 1) la recepción del pensamiento antiguo, en la que se incluyen a) la *translatio studiorum* o proceso por el cual las bibliotecas de Oriente se trasladan al Occidente latino y b) la recepción de los autores árabes, concebidos a sí mismos como los continuadores de la filosofía griega; 2) los cambios acontecidos en el sistema educativo, que incluyen a) el surgimiento y la consolidación del sistema universitario y de colegios vinculados, b) la aparición de una nueva clase intelectual desvinculada del mundo eclesiástico, que solicita acceso a la formación y la enseñanza y que se abre a nuevas ideas, c) las luchas por el control y el dominio de las universidades, en las que participan maestros, facciones, naciones e instituciones laicas y eclesiásticas, y d) la necesidad de definir unos elementos homogéneos que constituyan el núcleo de los planes de estudio; y 3) las discusiones de carácter general que se producen en la época y que afectan a los ámbitos doctrinales, éticos, epistemológicos y de redefinición del lugar de la filosofía en el marco genérico de las ciencias. Este modelo da como resultado la división del siglo XIII en cuatro etapas: las luchas contra el aristotelismo de inicios de siglo; la defensa del aristotelismo que tiene lugar a mitad de siglo; la culminación de las discusiones en las condenas del tercer tercio del siglo XIII; y un período final de estabilidad.

A partir de 1990 surgieron una serie de estudios que ponían en duda esta imagen continuista del siglo XIII e introducían elementos para considerar un modelo histórico de discontinuidad. Este nuevo modelo implicaba abordar el estudio de esta época no a partir de cuestiones que perduran a lo largo de todo el siglo, sino de discusiones que aparecen y desaparecen en determinados contextos y momentos. Dos de estos elementos adquieren aquí especial impor-

21 E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, Calmann Lévy, 1882, 267, añade a esta línea explicativa la censura promovida en 1240 por Guillermo de Auvergne, obispo de París, en torno a determinadas tesis de origen arábigo y que “parecen extraídas del libro *De causis*”. Se refiere, en realidad, a la condena de 10 artículos condenados el 13 de enero de 1241 por el obispo de París y el Canciller de la Facultad de Teología de la Universidad de París (CUP, 170-172). El hecho de que estos artículos mencionen proposiciones teológicas y afecten a los “defensores de la autoridad de Guillermo, el obispo excomulgado” (Err. 1, 170), ha provocado que esta condena se excluya de las que conducen a la de 1277. Sin embargo, ésta permitiría explicar parte de la inquietud de Juan XXI frente a los maestros de teología.

tancia: a) la unificación de las condenas de 1270 y 1277, con la consiguiente definición de la segunda como el final de una época y no como su inicio; y b) la aparición de una nueva crisis entre Iglesia y Universidad que se concretaría en la década de 1290, período considerado habitualmente como de estabilidad.

a) Aunque ambas fueron emitidas por Tempier, las condenas del 10 de diciembre de 1270 y del 7 de marzo de 1277 habían sido por lo general analizadas por separado. Por la historia del obispo y su relación con la Universidad de París, tiende a considerarse que la condena de 1270 estaba orientada contra el núcleo del averroísmo latino, mientras que la de 1277 responde a la preocupación por la expansión de determinadas ideas, tal como lo había expresado Juan XXI. Siempre ha llamado la atención, sin embargo, la rapidez del proceso que siguió a la misiva del Pontífice. A. de Libera puso sobre la mesa, en este sentido, tres argumentos por los cuales no podía atribuirse a la condena parisina de 1277 una rapidez y desorganización tal como se le suponía: primero, que es imposible reunir una comisión, revisar escritos y confeccionar un catálogo de tal magnitud en tan breve tiempo, más aún teniendo en cuenta lo problemática que se sabía suscitaba en casos como la posible inclusión de tesis de Tomás de Aquino²²; segundo, que el catálogo de artículos no carece de totalmente de orden interno, sino que, como demuestran los órdenes introducidos por Charles du Plessis d'Argentré y P. Mandonnet, éstos se agrupan en temáticas e ideas comunes; y tercero, que si se tiene en cuenta el significado de los artículos en la época en la que fueron compuestos, es posible encontrar los núcleos estructurales de los 219 que forman la condena de 1277 en los 13 que constituyen la de 1270, lo cual explicaría la vinculación de ambas con la lucha contra el aristotelismo.

Aunque esta concepción se remonta, entre otros, a los trabajos de A. de Libera, fueron los estudios de W. J. Courtenay los que ofrecieron una evidencia histórica²³. Después rastrear la defensa de estas proposiciones, este autor constató que ningún autor cercano a la Universidad de París las había defendido durante la década de 1280. Es más, ni siquiera en centros en los que el aristotelismo tuvo importancia, como Italia o Inglaterra, podían identificarse defenso-

22 Cf. R. HISSETTE, *Enquête*, o. c., 9-11. GIL DE ROMA, *In II Sententiarum*, d. 32, q. 2, a. 3, precisa que algunos de los artículos no fueron considerados censurables por todos los censores. Asimismo, Godofredo de Fontaines *Quodlibet*, 12, q. 5, basándose en las contradicciones internas, las dificultades de comprensión de algunas proposiciones y la imposibilidad e irracionalidad de algunas ideas mencionadas, se muestra discordante con el edicto. El propio Enrique de Gante se habría mostrado perplejo ante el resultado y la inclusión de ciertos artículos. Parte de los efectos de estas discusiones pueden observarse en las especificaciones que aparecen en determinados artículos, como el caso del art. 53, en donde se requiere una precisión de significado.

23 Para el desarrollo de los puntos a) y b) se sigue W. J. COURTENAY, "Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities", en *Church History*, 58 (1989), 168-181.

res de las doctrinas condenadas. De hecho, las únicas referencias positivas a los artículos aparecen en autores menores y dispersos por la cuenca del Rin y en el seno de comunidades que no guardan relación alguna con el mundo intelectual. Realidad que debería haber sido la contraria si la condena parisina de 1277 hubiera tenido la importancia que se le supone y que hubiera realmente respondido a una lucha de la época. De este modo, W. J. Courtenay consideró, coincidiendo con A. de Libera, que la condena de 1277 habría cerrado un ciclo y no formaría parte de un proceso: sería un colofón final que sancionaría un período que ya había terminado y que había tenido su punto más álgido en la crisis de la década de 1260 y que había culminado en la condena de 1270. La ausencia de más condenas después de 1277²⁴, actos manifiestos de censura contra maestros o procesos abiertos que siguieran la misma línea pone de relieve, asimismo, la no necesidad de tomar medidas dada la inexistencia de un conflicto importante.

b) Basándose en la tesis de J. Le Goff, según la cual todo hecho intelectual que acontece en el mundo medieval debe tener su correlativo histórico o social, W. J. Courtenay analizó asimismo los acontecimientos que se producen en París desde la década de 1280 y hasta finales de siglo. Este análisis puso de relieve dos hechos por igual importantes y cuyas raíces se encontraban en la década de 1280, si bien cristalizaban en la de 1290: la separación definitiva entre la Iglesia y la Universidad; y la igualdad de las facultades de artes y de teología. El primer hecho tiene su origen en la transformación radical de la Iglesia parisina que Giacomo Gaetani Stefaneschi, cardenal diácono, impulsó. El capítulo catedralicio y la universidad habían estado unidos desde sus inicios, hasta el punto que maestros no ordenados participaban en él. El cardenal Gaetani expulsó a los maestros del capítulo catedralicio y cortó la relación: los maestros sólo podrían ser consultados, pero nunca tendrían derecho a voto o decisión. La facultad de teología perdió entonces una parte importante de su superioridad ascendencia y legitimidad, pues no participaba de la corrección de la doctrina. Un segundo acontecimiento fue, según W. J. Courtenay, la redistribución de la estructura económica de la Universidad. En 1281, los franciscanos habían obtenido una serie de prerrogativas y exenciones de impuestos, dada su vinculación con la enseñanza, régimen económico al que quisieron acceder el resto de órdenes y maestros. A lo largo de las décadas de 1280 y 1290 este régimen económico se

24 El 18 de marzo de 1277, el arzobispo Robert Kilwardby, “de consensu omnium magistorum tam non regencium quam regencium”, publicó una nueva condena en la que se incluían un total de treinta errores, divididos en tres categorías: gramática, lógica y física (CUP, 558-560). En lo relativo a la ausencia de otras manifestaciones en defensa de los 219 artículos condenados, se siguen las tesis de W. J. COURTENAY, *Inquiry, o. c.*; A. DE LIBERA, “Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277”, en J. A. AERTSEN – A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlín, Walter de Gruyter, 1998, 71-89; y J. GOOCH, “The Effects of the Condemnation of 1277”, *The Hilltop Review*, 2 (2006), 34-44.

extendió al conjunto de la universidad, a la vez que cambiaba su financiación. Si antes la economía universitaria procedía de la Iglesia, durante este período se fue diversificando. El resultado fue que la facultad de teología perdió también su ascendiente económico, por lo que, llegado el final de la década de 1290, el Canciller y el Rector disponían de un poder equivalente.

La identificación de estos dos elementos induce, en consecuencia, a considerar que el modelo de explicación continuista no refleja del todo la realidad de la época. El hecho de que con la condena parisina de 1277 se cierre un período de discusiones que se habían iniciado a comienzos del siglo XIII y que, tras ella, no continúen las discusiones en este sentido, permite dar por concluida, aunque no cerrada del todo, una etapa. La aparición de los nuevos focos de discusión, por completo distintos del resto, provoca a su vez un cambio en la percepción de la realidad del último tercio de este siglo. En efecto, los problemas que deben afrontarse son completamente nuevos, puesto que desde su fundación la Universidad de París nunca se había enfrentado a una separación de tal magnitud con el capítulo catedralicio y, además, siempre había mantenido su ascendiente sobre el resto de facultades que la conformaban. En este sentido, la pérdida de poder no sólo implicaba situarse al mismo nivel que la facultad de artes, sino que teniendo en cuenta las disensiones anteriores y sus reivindicaciones, lo que se ponía en duda era el sistema en sí mismo. El resultado es, en consecuencia, que llegado 1297, año en el que Ramón Llull realiza su segunda estancia en París, existen serias dudas sobre la viabilidad de la estructura.

2. MODELOS DE APROXIMACIÓN AL TRASFONDO DOCTRINAL DE LAS CONDENAS

Según K. Emery y A. Speer²⁵, la condena de 1277 puede ser interpretada desde dos paradigmas diferentes: un primero, que la concibe como una vehemente reacción de la Iglesia contra la expansión del aristotelismo en la facultad de artes y entre los maestros de teología; y un segundo, que la define como el resultado de un proceso socio-cultural iniciado con la transformación del sistema educativo y que incorpora la vindicación de autonomía de la filosofía. El primer paradigma responde al marco teórico planteado por E. Renan, consolidado después por P. Mandonnet y R. Hissette. Esta tradición analiza la condena desde el ámbito de los autores que profesaron, con mayor o menor literalidad, los artículos que contiene. El problema más grande al que debe hacer frente es que ha sido imposible la identificación completa de las fuentes de los artículos y que deja sin explicación elementos de importancia, tales como el art. 87. El

25 Cf. K. EMERY – A. SPEER, “After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations”, en J. AERTSEN – K. EMERY – A. SPEER, *o. c.*, 3-19.

segundo paradigma, en el que se situarían trabajos como los de L. Bianchi, A. de Libera, C. Laffleur o D. Piché, sostiene que la reacción del obispo de París no se dirige contra el averroísmo latino, sino contra la vindicación de la filosofía como disciplina autónoma²⁶. Esta interpretación ha puesto de manifiesto que doctrinas como la de la doble verdad no fueron una realidad histórica, sino una invención hermenéutica que responde a la necesidad de justificar su lucha contra determinados sectores, pues los equilibrios de poder eran mucho más frágiles de lo que se pretendía.

En la década de 1990 empezó a dibujarse un tercer paradigma. Según J. F. Wippel, el estudio de la condena de 1277 debía considerar cuatro elementos²⁷: la necesaria centralidad de la doctrina; las referencias a los maestros de artes y no a los de teología; la acusación de defensa de una doctrina de la doble verdad; y la necesidad de interpretar todos los elementos desde la perspectiva de la época. En el primer caso, señala que todos los artículos giran en torno a la concepción cristiana: como pone de manifiesto la clasificación de P. Mandonnet, todos los errores coinciden en su heterodoxia con respecto de la visión del cristianismo profesada por los censores. Aunque se pueden integrar aspectos jurídicos, éticos y políticos de la condena, no debe olvidarse que su primera función es doctrinal. En lo que atañe a los maestros, la epístola menciona a los de artes, no a los teólogos²⁸. Este hecho resulta clarificador, pues el propio papa Juan XXI había mostrado la preocupación por los denominados *theologi philosophantes*, aquellos maestros de teología que se aproximaban ideológicamente a los filósofos. En lo relativo a la doble verdad, afirma J. F. Wippel que el obispo resume en la fórmula según la cual algunos filósofos pretenden que sus ideas sean verdad aún contradiciendo la teología²⁹. La expresión “doble verdad” no aparece, pero sí la defensa de una verdad filosófica frente a una teológica, precisión de gran relevancia³⁰. Con respecto del último elemento, el autor anglosajón advierte de la necesidad de contrastar los contenidos de la condena con la teología de la época, que resulta muy distinta de la actual³¹. En efecto, en demasiadas ocasiones, considera, se han observado los artículos desde una perspectiva moderna posterior a la Reforma y la Contrarreforma que ha modificado la concepción de la doctrina cristiana.

26 En la definición de los paradigmas en torno al averroísmo latino, se sigue A. M. MINECAN, “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de ‘averroísmo latino’”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27 (2010), 63-85.

27 F. J. WIPPEL, “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, J. J. E. GARCÍA – T. B. NOONE (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, 65-73, 68.

28 Ep. II-III (ed. Piché).

29 F. J. WIPPEL, “The Parisian Condemnations”, o. c., 68-69.

30 Ep. V (ed. Piché).

31 R. HISSETTE, *Enquête*, o. c., 9-11.

La tercera vía propuesta por J. F. Wippel no supone la exclusión de las tesis defendidas por autores como A. de Libera o D. Piché. Considera, sin embargo, que su perspectiva resulta un tanto reduccionista, aunque en un sentido inverso al de historiadores como R. Hissette: el factor determinante de la condena lo configuran las preocupaciones doctrinales suscitadas en algunos sectores a causa de la acción de otros, por lo que si bien estas inquietudes mantienen una relación directa con los enfrentamientos entre facultades de la universidad parisina, no son tampoco susceptibles de ser reducidos a ellos. En términos genéricos, esta tercera vía supone mantener la vindicación de la filosofía como un hecho central en el acto de censura de 1277, pero también considerarla un elemento autónomo con respecto de las disputas entre facultades, si bien coincide con ellas. Se trata de la aplicación del principio de división y autonomía de elementos constitutivos que W. J. Courtenay había utilizado para detectar la crisis de la década de 1290. De este modo, J. F. Wippel parte del principio según el cual, aunque es cierto que Tempier actuó por “*permissione divina*”, no es menos cierto que el proceso que condujo a la condena de los 219 artículos había sido iniciado por otras autoridades: Juan XXI había ya convocado al Inquisidor de Francia para que estudiase detenidamente las obras de Sigerio de Brabante, a quien consideraba uno de los principales instigadores del movimiento de independencia de la filosofía y cuyos escritos sospechaba que contradecían la ortodoxia cristiana.

En una primera aproximación, las precisiones introducidas por J. F. Wippel no parecen suponer una excesiva diferencia con respecto a la segunda línea interpretativa identificada por K. Emery y A. Speer. En efecto, la mayor aportación de esta tercera vía parece consistir en reintroducir el elemento doctrinal en una consideración que se estaba analizando en exceso desde la perspectiva social. Sin embargo, las consecuencias son mayores, por cuanto modifican el punto de partida por el cual se interpreta la estructura de los artículos condenados. En efecto, en el modelo de J. F. Wippel la condena reposa sobre el artículo 40, que corresponde al primero en la numeración de P. Mandonnet: “No existe estado más excelso que el de dedicarse libremente a la filosofía”³². De éste, afirma el estudioso inglés, penden dos otros artículos: “No hay cuestión que sea susceptible de ser discutida por medio de la razón que el filósofo no esté obligado a disputar y determinar, pues de las razones se extraen las cosas; asimismo, a la filosofía le corresponde considerar todas las cosas según sus

32 Art. 40 (ed. Piché): “Quod non est excellentior status quam uacare philosophie”.

partes”³³; y “Los filósofos son los únicos sabios sobre el mundo”³⁴. En sentido inverso, en el esquema derivado heredado tanto por quienes siguen a E. Renan como por las líneas más nuevas, el centro deja conceptual de ser la importancia de la filosofía dentro de las ciencias y se traslada a un punto de partida distinto, reflejado en el artículo 90: “El filósofo de la naturaleza debe absolutamente negar la novedad del mundo, pues se apoya en las causas y las razones naturales; quien cree, en cambio, puede negar la eternidad del mundo, pues se apoya en causas sobrenaturales”³⁵. Como puede observarse, en el segundo modelo el peso recae sobre la doctrina de la doble verdad y la negación de la teología, recalcando el hecho de ser “filósofo natural” en clara referencia a los *libri naturali* de Aristóteles, mientras que en el primer caso se trata de una simple vindicación de la filosofía, que en consecuencia conlleva el acercamiento al mundo y la necesidad de discutir tema susceptible de ser abordado mediante la razón. Cambio de perspectiva leve, pero de gran relevancia para la interpretación de la condena. De hecho, si ambas posiciones se superponen a la clasificación ofrecida por P. Mandonnet, las diferencias se hacen aún mayores: mientras que J. F. Wippel opta por dibujar la verdad a partir de los errores filosóficos, F. León toma como punto de partida los teológicos; en un caso, lo que prima es el objeto de la filosofía, mientras que en otro lo importante es la herejía y la independización de la filosofía.

En esta línea, P. Grabher³⁶ propuso un nuevo análisis de la epístola condenatoria que compuso Étienne Tempier y sostuvo la centralidad de dos párrafos distintos:

“Un reiterado informe, procedente de eminentes y serias personas, animadas por un ardiente celo por la fe, nos ha hecho saber que en París, ciertos hombres de los estudios de artes, yendo más allá de los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en sus escuelas, como si fuese posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, o mejor dicho mentiras y falsos desvaríos, [...] hasta el punto de que llegan a apoyar tales errores, proclamados lo más alto posible, mediante los escritos de unos paganos –¡vergüenza!– de

33 Art. 145 (ed. Piché): “Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas suas partes”.

34 Art. 154 (ed. Piché): “Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum”.

35 Art. 90 (ed. Piché): “Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus”.

36 P. GRABHER, *Die Pariser Verurteilung von 1277. Kontext und Bedeutung des Konflikts um den radikalen Aristotelismus*, Viena, Universität Wien, 2005, 15-23.

los que son hasta tal punto dependientes que, en su ignorancia, no saben qué responderles”³⁷.

“Afirman que tales cosas son ciertas según la filosofía, aunque no según la fe católica, como si existiesen dos verdades contrarias y como si, en contra de la verdad de las Sagradas Escrituras, existiese algo de verdad en lo que han dicho los paganos condenados, respecto a los cuales se ha escrito: ‘Destruiré la sabiduría de los sabios’, dado que la verdadera sabiduría destruye la falsa sabiduría”³⁸.

Sostiene P. Grabher que el elemento subyacente a la crítica al exceso de los maestros de artes que aparecen en los párrafos II y III, y la doctrina de la doble verdad tal y como aparece en el párrafo V, no es la crítica a los averroístas latinos, sino a los denominados “gentiles”. La clave reside, según él, en la citación bíblica que aparece al final del párrafo V y que hace referencia a la epístola a los corintios³⁹: “¡Que nadie se engañe! Si alguno de vosotros se toma por sabio en este mundo, que se convierta en insensato para ser realmente sabio. Porque la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. En efecto, dicen las Escrituras: ‘Él sorprende a los sabios en su propia astucia’, y además, ‘el Señor conoce los razonamientos de los sabios y sabe que son vanos’”. La cita a Pablo de Tarso conduce al lector a una época en la que se lucha contra la filosofía en general, dado su carácter pagano y contrario al cristianismo. Por ello, según las tesis de P. Grabher el conflicto que se estaría reflejando en el edicto condenatorio del 7 de marzo de 1277 no es la lucha contra el averroísmo, sino un proceso más genérico que opondría cristianismo y sabiduría pagana. Afirma, con ello, que “el cristianismo no sólo había roto con las tradiciones helenísticas, sino también con la sabiduría judía representada en el ámbito del conocimiento por la figura de Salomón”⁴⁰. Una descripción que ya habían intuido años antes autores como M.-M. Gorce quien, tras analizar también las discusiones que procedían de otros entornos como el franciscano, llegó a la conclusión de que se

37 *Ep. II-III* (ed. Piché): “Magnarum et grauium personarum cebræ zeloque fidei accensa insuauit relatio, quod nonnulli parisiis studentes in artibus propriæ facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud gregorii: ‘Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur’, presentim dum errores predictos gentiliū scripturis muniant quas –proh pudor!– ad suam imperitiā asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere”.

38 *Ep. V* (ed. Piché): “Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentiliū dampnatorum, de quibus scriptum est: ‘Perdam sapientiam sapientium’, quia uera sapientia perdit falsam sapientiam”.

39 1 Co 3,18-20.

40 P. GRABHER, *Die Pariser Verurteilung, o. c.*, 16.

trataba de una simple discusión metodológica⁴¹: la Escolástica había atribuido y continuaba atribuyendo un valor central al conocimiento antiguo, pero éste era un conocimiento previo al cristianismo, por lo que su filosofía se basaba en principios completamente distintos. La pregunta final es, en consecuencia, no si debe permitirse o no la lectura del Aristóteles más naturalista y filosófico, sino determinar cuál es el valor que puede concederse a la sabiduría antigua, tan de moda en las universidades del siglo XIII.

III. LA *DECLARATIO RAIMUNDI*: ¿UN ESCRITO CONTRA EL AVERROÍSMO O CONTRA LA FILOSOFÍA PAGANA?

1. ORÍGENES DE LA ASOCIACIÓN DE LA *DECLARATIO RAIMUNDI* CON EL AVERROÍSMO

La inclusión de la *Declaratio Raimundi* entre los tratados de Ramón Llull escritos contra el averroísmo no es un hecho originario de la propia obra, sino que parte de una serie de acontecimientos históricos. Salvo en determinadas excepciones, esta obra se ha conservado mediante manuscritos que contienen diversas obras de Ramón Llull, en su mayoría presentadas según un patrón. El primero de los manuscritos, datado de inicios del siglo XIV, París BN Lat. 16117, presenta la *Declaratio* junto a otras obras del mismo período: la *Disputatio eremitaie et Raimundi* y el *Arbor philosophiae amoris*, ambas de 1298, y a la *Disputatio quinque hominum sapientium*, de 1294. El mismo hecho se reproduce en el *Electorium*, en donde también se menciona entre un grupo que, salvo excepciones, presenta una serie de escritos comprendidos entre finales de la segunda fase, la tercera e inicios de la cuarta. Sin embargo, los manuscritos posteriores inician una derivación que, a mediados del siglo XIV, se hará ya evidente y que determinará las series posteriores. En efecto, el manuscrito veneciano BNM Lat. Z 299, datado de mediados del siglo XIV, la incluye ya junto al *Liber de novis fallaciis*, de 1308 y la *Lectura Artis*, de 1304, así como un apócrifo, el *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*, de aproximadamente 1303. El manuscrito Palma BP 1042, de un total de 21 obras que contiene 2 son apócrifas y 12 forman parte de la etapa de lucha contra el averroísmo, siendo la *Declaratio* la tercera en antigüedad. De hecho, desde mediados del siglo XV la *Declaratio Raimundi* no vuelve a aparecer en los manuscritos disociada del averroísmo más que en dos casos: los manuscritos que la transmiten sola; y los manuscritos relativos a la Causa Pía

41 M.-M. GORCE, “La lutte”, “La lutte ‘contra gentiles’ à Paris au XIIIe siècle”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, I (1930), 221-243, 233-241.

Luliana, en la que se presentan las obras en una cronología muy semejante a la actual.

Es así que, llegado el siglo XIX, E. Renan dispone de una larga tradición que asocia esta obra con la lucha luliana contra el averroísmo, y de la cual se hace eco. En la sección décima del capítulo II de su *Averroès et l'averroïsme*, describe Ramón Llull como “el héroe de esta cruzada contra el averroísmo fue, sin duda, Ramón Llull”⁴². El motivo de ello era evidente, pues “ante sus ojos, el averroísmo era el islamismo en filosofía; y la destrucción del islamismo fue, sabemos, el sueño de toda su vida”⁴³. Al final de la décima sección, E. Renan menciona una docena de obra que formarían parte de este período, además de unos “sermones” (los *Sermones contra errores Averroes*) Este catálogo fue mejorado a lo largo del siglo XX, precisando los títulos de las obras y ampliándolas hasta llegar a un número que oscila en torno a la treintena.

Pese a su coherencia, esta interpretación de la *Declaratio Raimundi* se basa en un error de datación. En el catálogo que presenta E. Renan todas las obras están datadas entre 1310 y 1311, época que coincide con la que Ramón Llull asigna a su lucha contra el averroísmo. A diferencia del resto, sin embargo, la *Declaratio Raimundi* carece de fecha, y sólo se especifica que se trata de un comentario a las proposiciones condenadas en 1277⁴⁴. Esta omisión coincide con el hecho de que la obra fue publicada en París en 1298, doce años antes que el resto de las que forman el catálogo. Los estudios posteriores tuvieron que hacer frente a este problema, desarrollando diversas explicaciones que permitían incluirla entre los escritos contra el averroísmo. En su edición de comienzos del siglo XX, O. Keicher adujo cuatro argumentos fundamentales en pro de las tesis de E. Renan⁴⁵: a) se menciona de forma explícita la filosofía natural de Aristóteles; b) se hace mención explícita a la doctrina de la doble verdad; c) la finalidad de la discusión es la lucha contra la presencia del Islam en el mundo cristiano; y d) se hace referencia al *Ars magna*, obra escrita en contra del pensamiento árabe. En 1960, G. Bonafede consolidó estas tesis mediante la definición de los tres ejes centrales de la obra, todos ellos en oposición al averroísmo⁴⁶: a) la relación y el valor de las potencias cognoscitivas; b)

42 E. RENAN, *Averroès, o. c.*, 255.

43 *Ib.*, 256-259.

44 *Ib.*, 258, n. 1 identifica en la condena parisina de 1277 tan sólo 218 artículos.

45 Cf. F. MORENO, *La lucha de Ramón Llull contra el averroísmo entre los años 1309-1311*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía, UCM, 1981, 41.

46 G. BONAFEDE, “La condanna di Stefano Tempier e la *Declaratio* di Raimondo Lullo”, *Estudios Lulianos*, 4 (1960), 21-44, 30. R. IMBACH, “Lulle face aux Averroïstes parisiens”, *Ramon Llull et le pays d’Oc*, Toulouse, Privat, 1987, 469-498 resalta a su vez la importancia que supuso para Llull la lucha contra ideas como la separación entre la filosofía y la teología o la existencia de un Intelecto Agente.

las relaciones entre razón y fe y el significado de las razones necesarias; y c) la relación de las dignidades divinas y su función en el proceso de conocimiento. Con ello, el único problema que quedaba por resolver era el estilo de la obra, que no correspondía al propio de la etapa de lucha contra el averroísmo. H. Riedlinger solución la cuestión aduciendo a que la ausencia de elementos como el Averroísta respondía tan sólo a cuestiones literarias⁴⁷.

Esta misma idea ha sido reproducida por los estudios lulianos a lo largo de todo el siglo XX e inicios del XXI. En su revisión completa de las obras lulianas de 1912, J.-H. Probst retomó las tesis de O. Keicher para afirmar que “en la *Declaratio Raimundi*, los interlocutores son: Ramón y Sócrates. Este último defiende las opiniones heterodoxas de los averroístas latinos y de los filósofos naturales del siglo XIII”⁴⁸. Asimismo, este autor propuso ampliar el período de lucha contra el averroísmo a partir de 1303, si bien se vio presa de sus propios argumentos y mantuvo ciertas incoherencias en la datación de la *Declaratio Raimundi*: primero situó su fecha de composición entre 1297 y 1298⁴⁹; después directamente en 1298⁵⁰; y más adelante, con el fin de incluir esta obra en el período contra el averroísmo, redefinió la datación de la cuarta fase del pensamiento luliano y la emplaza en 1297-1298⁵¹. Así, este autor llega a la conclusión de que la disputa con el averroísmo nace en el momento en el que Ramón Llull empieza a enseñar su Arte, con el beneplácito del rey de Francia, en el colegio de La Sorbona de París.

El estudio publicado en 1971 por J. N. Hillgarth⁵² debiera haber supuesto un cambio importante en la percepción de la *Declaratio Raimundi*, por cuanto no sólo examinaba el contexto francés de la obra de este autor, sino que se producía en una década en la que habían cambiado las perspectivas de estudio de la condena parisina de 1277. Sin embargo, su tesis continuaban construyéndose en torno a dos estudios que, si bien centrales, eran ya antiguos: *La Philosophie au Moyen Âge* de É. Gilson, publicada en 1922 en dos volúmenes; y *Le système*

47 Cf. LÓPEZ, “El *Liber de anima rationali*: ¿Primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?”, *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 15 (2010), 345-359, 353-354. Cf. H. RIEDLINGER, “Ramon Llull und Averroes nach dem *Liber reprobationis aliquorum errorum Auerroim*”, en C. P. MAYER – W. ECKLERMAN (eds.), *Scientia augustiniana. Studien ubre Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*, Würzburg, Augustinus-Verlad, 1975, 184-190. R. IMBACH, o. c., puso de manifiesto, asimismo, que la forma propia de Llull de mencionar a los averroístas en esta época hacía referencia más a un estilo que a un desconocimiento del origen de las ideas o de los temas abordados.

48 J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, E. Privat, 1912, 54.

49 *Ib.*, 141.

50 *Ib.*, 154.

51 *Ib.*, 154 ss.

52 J. N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998 (traducción de original inglés).

du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, de P. Duhem, publicada en diez volúmenes entre 1913 y 1959. De este modo, J. N. Hillgarth continuaba manteniendo un fuerte vínculo con las tesis de E. Renan, que habían sido ya criticadas en el ámbito del estudio del averroísmo, e ignoraba las líneas de interpretación iniciadas por autores como F. Van Steenberghen. No obstante, este estudio presenta una sensibilidad destacable, pues se hace eco de los problemas que atañen a la consideración de la *Declaratio Raimundi* como un tratado contra el averroísmo latino, si bien dicha crítica se reduce a una nota a pie de página. Otra mejora parte, asimismo, del hecho de haber retomado las ideas de O. Keicher sobre la relación y la *Declaratio Raimundi* con los *Erroris philosophorum* de Gil de Roma, quien se había visto afectado por la condena de 1277 y no fue hasta 1285, momento en el que se revisó su obra, que pudo volver a ejercer de maestro en la Facultad de Teología de París. Con ello, el estudio de J. N. Hillgarth analiza el contexto de las décadas de 1280 y 1290, algo no tomado en consideración hasta el momento.

Dada la importancia de la obra de J. N. Hillgarth, los estudios que siguieron optaron por utilizar su vía de interpretación más que aplicar la crítica a la tradición de E. Renan, tal y como sucedía en otros ámbitos. Ejemplos de ello son F. Livi, quien en 1976 publicó observaciones analizó el contenido de la obra desde esta perspectiva y estructuró, siguiendo a É. Longpré, los puntos del método luliano⁵³: 1) búsqueda de la máxima relación simbólica entre el Creador y la criatura; 2) atribución a las dignidades divinas de la máxima perfección posible; y 3) Dios ha realizado en la creación aquello que se deriva de las dignidades divinas. El último de estos principios, que F. Livi define como axiomas, es puesto en relación con la tradición agustiniana, lo cual permite al autor enlazar los contenidos de la *Declaratio Raimundi* con la crítica del aristotelismo. En 1981, F. Moreno presentó un estudio en forma de tesis doctoral sobre el antiaverroísmo luliano de 1309-1311, en donde emplaza la mencionada obra de Ramón Llull en lo que, haciendo una particular interpretación de las tesis defendidas por F. Van Steenberghen en 1960, establece la existencia de un primer período en la vida del autor dedicado a la lucha contra el averroísmo: 1297-1299⁵⁴.

53 F. LIVI, "Lullo e S. Tommaso: qualche osservazione sulla *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*", *Sapienza*, 29 (1976), 82-91, 85.

54 F. MORENO, *La lucha*, o. c., 45-47.

2. LA DECLARATIO RAIMUNDI Y LA FILOSOFÍA PAGANA

La identificación de la *Declaratio Raimundi* como una obra orientada a la lucha contra el averroísmo es, en consecuencia, el resultado de un proceso histórico que la ha ido asociando con la oposición a determinadas proposiciones relacionadas, a su vez, con la absorción latina del pensamiento árabe. Desde la perspectiva de los estudios lulianos, esta visión se ha trasladado a la interpretación de la condena parisina de 1277, hecho que ha provocado que, dadas las características propias de la obra, se aleje su contenido de la comprensión de los hechos producidos en París a finales de la década de 1270. No obstante, un elemento al que no se presta por lo general suficiente atención es que, concebida de este modo, la *Declaratio* de Ramón Llull es también una obra que se muestra incoherente con su propio contexto de referencia. En efecto, si atendemos a la producción luliana en la época que rodea su fecha de composición se ponen de manifiesto dos elementos: a) que las referencias a la condena parisina de 1277 empiezan y terminan con la *Declaratio Raimundi*, pues no son recuperadas en ninguna de las obras que la anteceden o suceden e, incluso, no forman parte del núcleo discursivo desarrollado en etapas posteriores contra el averroísmo latino; y b) que las justificaciones para la inclusión de la obra como un tratado antiaverroísta implican la aceptación de excepciones en los patrones identificados y comúnmente aceptados de la biografía y la obra de Ramón Llull. De este modo, su comprensión como tal suscita la necesidad de acomodar ad hoc tesis para poder ubicar de forma aceptable este libro: la creación de una “pre etapa” de lucha contra el averroísmo que constaría de una sola obra, la ruptura mediante excepciones de los patrones de la lucha contra esta tradición filosófica, entre otros.

En 1960, en el mismo volumen de *Estudios Lulianos* en el que G. Bonafede establecía las líneas básicas de interpretación de la *Declaratio Raimundi*, F. Van Steenberghen escribía⁵⁵: “Es pues de forma equívoca que se ha visto en la *Declaratio* un escrito contra el averroísmo. Esta falta de perspectiva tiene su origen en las apreciaciones inexactas del P. Mandonnet sobre el averroísmo latino: según él, el decreto de 1277 se dirigía principalmente hacia el averroísmo”. Este mismo autor reconoce que ya en 1298 puede hablarse de una lucha de Ramón Llull contra este aristotelismo radical, pero que en ningún caso la *Declaratio* forma parte de ella: se trata, más bien, de una lucha general contra los filósofos de la época que han recuperado sin más a los antiguos⁵⁶. Sin un vínculo directo con las tesis de F. Van Steenberghen, A. Bonner publicó en la

55 F. V. STEENBERGHEN, “La signification de l’oeuvre anti-averroïste de Raymond Lulle”, *Estudios Lulianos*, 4 (1960), 113-128; (1960), 124-125.

56 *Ib.*, 124.

década de 1990 un estudio sobre la relación de Llull con las fuentes clásicas, en donde señalaba que, en un momento en el que los autores occidentales mostraban su predilección por el comentario de la sabiduría antigua, él se presentaba como alguien que no sigue los canales propios de la Escolástica⁵⁷. Esta idea se vería reforzada en la *Vida coetánea* no sólo con la iluminación divina del monte de Randa, sino también con otros elementos como el consejo de Ramón de Penyafort de no estudiar en París, o el hecho de que nunca llegara a ingresar en una orden religiosa. A. Bonner explica estas características a partir del radical rechazo luliano a las *auctoritates*: como afirma incluso desde sus primeras obras, las discusiones que se realizan por medio de autoridades, y no con el uso de las razones necesarias, conducen a vacías e infértiles discusiones, sin posibilidad de concluir nada verdadero. De este modo, al recurso a la autoridad Ramón Llull opone el pensamiento propio, que cada uno puede desarrollar mediante el uso de un Arte que, en el fondo, no es más que un “arte de hacer y resolver cuestiones”. No obstante es evidente, puntualiza A. Bonner, que el rechazo a las autoridades toma en consideración tan sólo aquellas relativas a la razón, no las de la fe, pues las Sagradas Escrituras contienen una verdad indiscutible, pero también acorde con la razón.

Este planteamiento inicial puede ser trasladado, atendiendo al proceso que han seguido las interpretaciones de la condena parisina de 1277, sobre la concepción del objeto de la *Declaratio Raimundi*. Al observar el contexto de composición de esta obra desde su inserción en el marco de la lucha contra el averroísmo latino, aunque sea como un “proto” libro en contra de este movimiento filosófico, se puede ver con claridad, como ya se ha dicho, que la obra no sólo está descontextualizada con respecto del edicto condenatorio del 7 de marzo de 1277, sino también en la propia trayectoria del autor. Aceptando las tesis de

57 A. BONNER, “Ramon Llull i el rebuig de la tradició patristica”, en M. C. BOSCH – M. A. FORNÉS (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC*, Palma, Conselleria d'Educació, Cultura i Esports. Gover Balear, 1997, 373-385, 380-381. Las tesis de A. Bonner se refieren tan sólo al caso de Ramón Llull. No obstante, el tema de las autoridades había sido ampliamente abordado con anterioridad por M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, París, Vrin, 1957 y “Scholastik”, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München, Kösel, 1970. M.-D. Chenu puso de manifiesto que, a partir del siglo XII, se había producido una diferenciación entre la teología monacal y la de la escuela: en el primer caso, la dialéctica se subordinaba a la sacra autoridad; en el segundo caso, la transformación de la *lectio* en *disputatio* traía consigo la integración de un nuevo tipo de autoridad, la filosofía pagana. En este sentido, los escolares tomaban como punto de partida las autoridades basadas en la razón, si bien las complementaban con las sagradas. La reacción de Llull que describe A. Bonner debe, en este sentido, entenderse en el marco más general fijado por M.-D. Chenu y observarse como una reacción al hecho de trasladar el peso de la razón sobre una autoridad que, según el parecer del Doctor Iluminado y como se desarrolla más adelante en este mismo estudio, no cumple los requisitos para ello.

C. López⁵⁸, que permitirían retraer al *Liber de anima rationali* la primera obra de esta tendencia, la lucha contra el averroísmo se situaría en Italia en 1296, aproximadamente, para luego desaparecer y reaparecer en 1298 en París, desapareciendo luego de nuevo y no siendo recuperada hasta 1308, es decir, una década más tarde. En efecto, los libros compuestos durante la segunda estancia en París nada tienen que ver con el averroísmo: *De contemplatione Raymundi* (1297), en donde se incluyen diversos tratados como sobre los diez modos de contemplar a Dios o sobre el rapto; el *Tractatus novus de astronomia* (1297); la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem* (1298); la *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lomarbi* (1298); el *Arbor philosophiae amoris* (original en catalán, 1298); la *Consolatio Venetorum et totius gentis deseolatae* (1298); el *Ars compendiosa* (1299); *De quadratura et triangulatura circuli* (1299); *De arte electionis* (1299); *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299); y las *Quaestiones Attrebatenses*. Obras en las que la problemática contra el averroísmo no se pone de manifiesto, si bien se abordan cuestiones que afectan a la filosofía de la época.

En este sentido, si, tomando como marco genérico de posibilidad los estudios de autores como F. Van Steenberghen o A. Bonner, se aplican a la *Declaratio Raimundi* los patrones interpretativos de los que ha sido objeto su propia referencia, es decir la condena parisina de 1277, el resultado final es que este escrito se aleja del averroísmo y se aproxima cada vez más a la problemática suscitada en torno a la recepción y el uso de la filosofía pagana. El mismo patrón puede observarse en las obra que Ramón Llull compone en el mismo período. En efecto, la cuarta parte del *Tractatus novus de astronomia* está dedicada a poner de manifiesto la insuficiencia de “los antiguos filósofos, que inventaron la ciencia de la astronomía”. Sobre ellos, escribe el Doctor Iluminado⁵⁹:

58 Cf. n. 46.

59 R. LLULL, *Tractatus nouus de astronomia*, IV.1 (*De reprehensionibus contra aliquos astrónomos*), 198-199, I. 15-28: “Astronomi errauerunt, in quantum necessarias rationes non dederunt in hiis, quae per experientiam habuerunt in hac scientia astronomie, sicut medicus, qui per experientiam habet, quod reubarbarum cholera purgat et non dat rationem, quare cholera purgat, cum ita sic, quod cholera et reubarbarum sint de una et eadem complexione, significata per .B. Et quia antiquae experientiae non sunt in omni tempore, cum deficiunt, noui astronomi in suis iudiciis non habent principia generalia, ad quae possunt recursum habere, quia est scientia positua; sed si astronomi antiqui posuissent et tradidissent astronomiam probabiliter, tunc noui astronomi, cum in suis iudiciis deficerent, haberent ad quid recurrere possent, per quid cognoscere ualerent causam, propter in suis iudiciis deficiunt, quae faciunt de fortunis aut infortuniis quaesitis”. Ramón Llull atribuye (*Tractatus nouus de astronomia*, I.1.4 *De Marte*, 110-112) el exceso de cólera a la influencia de Marte, planeta cuya naturaleza es de fuego, y explica (I.2.3 *De uirtute*, 139-140) cómo el ruibarbo consigue, mediante la virtud del cielo, contrarrestar dicha influencia.

“Los astrónomos [antiguos] se equivocaron por cuanto no dieron razones necesarias de aquello que, en esta ciencia astronómica, han obtenido a través de la experiencia. Como el médico, que por experiencia sabe que el ruibarbo purga el cólera y no ofrece la razón por la cual purga el cólera, puesto que el cólera y el ruibarbo son de una y la misma complexión, significada por .B. Y dado que las experiencias antiguas no se dan siempre, pues desaparecen, los nuevos astrónomos no disponen en sus juicios de principios generales a los cuales recurrir, puesto que es una ciencia positiva. No obstante, si los antiguos astrónomos hubieran puesto y dado la astronomía de forma demostrativa, entonces los nuevos astrónomos, cuando en sus juicios se equivocan, tendrían a qué poder recurrir para conocer aquello por lo cual se equivocan al hacer sus juicios sobre la fortuna y los infortunios de quienes preguntan”.

La crítica que se desarrolla en el *Tractatus novus de astronomia* recuerda sin dificultad a los tres niveles de problemas que G. Bonafede había afirmado que constituían el núcleo de la *Declaratio Raimundi*: el valor de las potencias cognoscitivas, las relaciones entre fe y razón y el lugar que ocupan las razones necesarias. Esta crítica a la astronomía antigua se centra en el hecho de que los filósofos que la inventaron no han recurrido a las causas originales, sino que han generado un conocimiento basado en la experiencia, que no puede repetirse en el tiempo. Frente a ello, Ramón Llull propone tomar en consideración las dignidades divinas, que operarían en su reflejo a modo de principios del universo, es decir, proceder a un conocimiento del objeto a través de sus causas. El problema de los antiguos astrónomos es, igual que aparecerá en la *Declaratio Raimundi*, que éstos otorgan un excesivo valor a la imaginación, la facultad que permite unificar y abstraer los datos sensoriales pero que no puede ir más allá de ellos.

La misma idea se repite en la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem*, obra que sigue a la *Declaratio Raimundi*, aunque de una forma distinta. En este caso, Ramón Llull intenta mostrar la forma correcta de entender el origen de todo lo que forma la naturaleza, tomando como punto de partida los principios generales y sus mezclas, hasta llegar al último ser del universo. Cabe tener en cuenta que esta obra está catalogada como un añadido a la *Declaratio Raimundi*, por lo que no resulta extraño que, después de la acervada crítica que les habría dirigido a los nuevos filósofos por seguir a los antiguos, Ramón Llull opte por mostrar cuál es el camino correcto. E igual idea se puede encontrar en muchas de las obras escritas en ese mismo período: el *Liber de geometria nova et compendiosa* es, por ejemplo, una obra del mismo tipo que el *Tractatus novus de astronomia*, sólo que en esta ocasión el problema lo suscita la matemática antigua, pero los procedimientos y la crítica de fondo es exactamente la misma. O el *De quadratura et triangulatura circuli*, en donde Ramón Llull se enfrenta al modo de cálculo antiguo y propone uno nuevo, que

enlaza de manera directa con la teología. Así pues, no parece falto de razón suponer que durante esta época el autor mallorquín no se habría dedicado a la lucha contra el averroísmo, sino a la lucha contra la filosofía pagana y su uso por parte de los nuevos filósofos, y que ello habría recorrido toda su segunda estancia en París.

Cierto es que en la *Declaratio Raimundi*, como ya afirmó incluso O. Keicher, se habla de la oposición de dos verdades, hecho que sería susceptible de ser identificado con el averroísmo latino tal como lo entiende Étienne Tempier. Sin embargo, hay otros elementos que permiten asociar esta misma idea con un panorama más amplio. En efecto, tras haber anunciado que se procederá a discutir sobre los 219 artículos condenados el 7 de marzo de 1277 por el obispo de París, y que la verdad de tales afirmaciones implica la ausencia de verdad en la teología, Sócrates es presa de la ira y responde que “los artículos que defendían los filósofos contenían la verdad según la teología, pues la filosofía aborda cosas que son verdaderas”⁶⁰. La ira del filósofo se aplaca cuando su interlocutor le conmina a discutir e intentar llegar a una solución verdadera, un procedimiento característico de las disputas medievales. El representante de la filosofía pagana acepta, aunque admite albergar la duda de si serán capaces de llegar a un acuerdo, por el simple hecho de que cada uno de ellos quiere defender hasta el final su posición, y esto es lo que había llevado a la condena. Tras un intercambio de opiniones, ambos llegan a una conclusión: podrán discutir si encuentran unos principios que sean comunes a todos, que no pertenezcan en exclusiva a la teología y que sirvan a modo de causa en el conocimiento. Es entonces cuando Ramón Llull habla de los filósofos antiguos de la misma forma que aparece en el resto de libros de la misma época:

“Los filósofos antiguos, en cambio, no tuvieron conocimiento alguno de estos principios y, por este motivo, algunos de ellos ignoraron las consecuencias de aquellos principios: puesto que quien ignora la finalidad, no puede tener un conocimiento claro de las cosas que existen por causa de esa finalidad. Por ello, algunos de los nuevos filósofos, que son seguidores de los antiguos, son causa de la disensión existente entre tú y yo, Sócrates”⁶¹.

60 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol., 254, l. 34-35: “[...] secundum philosophiam ueritatem continebant, cum ita sit, quod philosophia sit de rebus ueris”.

61 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol., 256, l. 70-76: “Sed antiqui philosophi de illis principiis nullam cognitionem habuerunt. Et idcirco aliquoi eorum consequentiam illorum principiorum ignorauerunt, quoniam qui finem ignorat, claram cognitionem de illis, quae sunt propter ipsum finem, habere non potest. Et ideo aliqui novi philosophi, qui sunt sequaces antiquorum philosophorum, sunt causa dissensionis, quae est inter me et te, o Socrates”. Una afirmación semejante se aparece en *DR* c. 13, 279, l. 15-40, en donde Ramón Llull critica el desconocimiento por parte de los antiguos de las operaciones y de la producción que lleva a cabo la Causa Primera.

Esta afirmación no hace sino repetir la que se había hecho justo al inicio de la obra: “En cierto bosque situado junto a la ciudad de París, cerca de una cierta fuente, se encontraba Ramón, triste y desolado, considerando y estudiando los errores que algunos filósofos había traído y puesto en sus libros contra la teología, que es señora de la filosofía [...]”⁶². El problema reside en que algunos filósofos han traído a colación ideas de los antiguos, sin atender al error de tomar como principio de conocimiento un sistema que se basa en la experiencia y no en las causas. Exactamente el mismo error que cometían los astrónomos y las matemáticas: aplicar un conocimiento que se ha mostrado científicamente desfasado.

Frente al error epistemológico que subyace a la filosofía pagana, Ramón Llull ofrece en la *Declaratio Raimundi* cuatro vías de superación, todas las cuales pasan por la ruptura del esquema antiguo en pro de la inclusión de la fe y la contemplación en el proceso de conocimiento: 1) la necesidad de interpretar la epistemología a partir de la ontología, es decir, de plantear las relaciones de conocimiento a partir de la estructura existente entre la causa y el efecto, lo cual implica la omnipresencia de lo divino en cualquier ciencia⁶³; 2) la teoría de los puntos trascendentes, que demuestra que el entendimiento –si no quiere equivocarse como quien cree que los habitantes de las antípodas caen al vacío– debe proceder a la elevación por encima de los sentidos y la imaginación, sea por la toma de consciencia de la insuficiencia de los sentidos o mediante la gracia divina⁶⁴; 3) la validación del raptó y las visiones como procesos que pueden aportar conocimiento y que sirven para unir lo divino con lo humano⁶⁵; y 4) la necesaria supresión del Intelecto Agente o Intelecto Universal, que induce al error de considerar una entidad inferior a Dios como principio del conocimiento y a suprimir del Creador este ámbito⁶⁶. El resultado de la propuesta de Ramón

62 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol., 253, l. 6-9: “In quadam silua iuxta Parisius stábat Raimundus tristis et desolatus quendam fontem, considerans et studens in erroribus, quos quídam philosophi tradiderunt et in suis libris posuerunt contra theologiam, quae domina est philosophiae”.

63 El esquema demostrativo de la *Declaratio Raimundi* sigue siempre el patrón especificado en Prol. 259, l. 57-63: “Ita videlicet, quod nos ad concordantiam et ordinem, qui est inter causam et effectum, recurramus taliter, quod inter primam causam et effectum suum secundum veram opinionem et conclusionem non sit contrarietas, et quod effectus sit propter causam et non e converso”. La estructura sistemática de estas relaciones basándose en la duplicidad de movimientos atribuibles a Dios –intrínseco o *ad intra* y extrínseco o *ad extra*– ha sido estudiada ampliamente por Ch. LOHR, “*Arbor scientiae: The tree of the elements*”, F. DOMÍNGUEZ – P. VILLALBA – P. WALTER (eds.), *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Turnhout, Brepols, 2002, 79-84. Asimismo, E. de A. CUADRADO, “Plenitud de la metafísica luliana”, *Estudios Lulianos*, 7 (1963), 131-155, analiza las consecuencias que esta distinción de movimientos tiene para la distinción entre el ser necesario y ser posible o “precario”.

64 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, “De tertia positione”, 259-261, l. 80-125.

65 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, c. 33, 300-301, l. 1-25.

66 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, c. 32, 298-300, l. 1-90.

Llull es una filosofía que, pese a ser filosofía, incorpora los avances propios del cristianismo y elimina los problemas subyacentes al modelo antiguo utilizado por algunos de los autores de la época.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La definición de la *Declaratio Raimundi* como un tratado contra el averroísmo se basa en una asociación histórica iniciada en el siglo XIV y consolidada posteriormente. De esta definición se derivan, no obstante, inconvenientes e incoherencias conducentes a la creación de tesis *ad hoc* que separan la obra de su contexto. En este sentido, dos hechos permiten proponer una revisión de esta tesis: la existencia de una tradición de estudio que no acepta la lucha contra el averroísmo latino como objeto de la obra; y la desvinculación de la condena parisina de 1277 con una reacción frente a esta tradición medieval. Ambos hechos coinciden en la sustitución del averroísmo latino por el uso en la época de la filosofía pagana como punto de referencia para la reflexión filosófica y teológica cristiana. Este cambio de concepción resulta coherente con la definición más actual de la historia del siglo XIII, en especial de las décadas de 1280 y 1290, en las que la Universidad de París sufre grandes transformaciones. De este modo, durante su segunda estancia en París (1297-1299), Ramón Llull se habría encontrado ante un panorama distinto del que había en su primera estancia (1287-1289), en donde el poder de las facultades de teología y artes se había equilibrado. El temor a que esto supusiera un cambio en la ordenación de las ciencias y el pensamiento cristiano, el Doctor Iluminado habría reaccionado contra la filosofía pagana. La *Declaratio Raimundi* sería uno de estos escritos de reacción: una obra que se asienta sobre la condena de unos errores que para el autor son evidentes desde el mismo momento en que han sido prohibidos por la autoridad competente, y que son el fruto de haber tomado la filosofía antigua como una verdad indudable, por lo que resultan en sumo grado útiles para su propósito. En este sentido los 219 artículos condenados actuarían para Ramón Llull como las tesis de los antiguos sobre los planetas, es decir, como demostraciones evidentes de un error que ponen de manifiesto la imposibilidad de utilizar la filosofía pagana como base del pensamiento cristiano.

PRIMEROS PASOS DE LOS DOMINICOS EN CHINA: LLEGADA E IMPLANTACIÓN

ANNA BUSQUETS ALEMANY
Universitat Oberta de Catalunya

RESUMEN

En 1633, la bula *Ex debito pastoralis officii* del Papa Urbano VIII abrió el imperio chino a las órdenes mendicantes y, de esta manera, ponía fin al privilegio que los jesuitas habían tenido en China desde hacía casi cincuenta años. Este monopolio, acatado con mucho resentimiento por parte de los misioneros de las órdenes mendicantes, había sido guardado con mucho celo por los jesuitas desde su llegada a China. A partir de la citada bula papal, principalmente tres órdenes mendicantes –franciscanos y dominicos inicialmente, y algunos años más tarde, los agustinos– se repartieron la tarea de evangelizar el territorio de China y propagar allí la fe. El objetivo del presente artículo es presentar cuál era el contexto de evangelización en China antes de la decisión del Papa Urbano VIII y el punto de inflexión que supuso la apertura de 1633. A continuación, se presentará la articulación de la orden dominicana en las islas Filipinas y la penetración e instalación de los dominicos en China durante la apertura de China a las órdenes mendicantes hasta finales del siglo XVII. Para la realización de este artículo se ha trabajado con fuentes primarias, tales como diversos manuscritos conservados tanto en archivos nacionales como europeos, y también con historias misionales de la orden de los dominicos. Una de estas fuentes es la historia de los dominicos en China, todavía inédita en su totalidad, escrita por el dominico Victorio Riccio en 1667, retirado a las afueras de Manila, en el convento de San Juan del Monte. Este manuscrito, titulado *Hechos de la Orden de de Predicadores en el Imperio de China*, se conserva en el Archivo de la Provincia Dominicana del Santo Rosario, en Ávila (España).

Palabras clave: Dominicos, China, Filipinas, Manila, Jesuitas, Evangelización, Franciscanos.

ABSTRACT

In 1633, the Bull *Ex pastoralis debit officii* Pope Urban VIII opened the Chinese empire to the mendicant orders and in that way putting to an end the privilege that Jesuits had been obtained in China for nearly fifty years. This monopoly, complied with much resentment on the part of the missionaries of the mendicant orders had been kept with much zeal by the Jesuits since their arrival in China. From the mentioned papal bull, mainly three orders mendicant – Franciscans and Dominicans orders initially, and some years later, Augustinians propagating their faith there they divided the work of evangelizing in the territory of China. The aim of this paper is to present the context of evangelization in China before the decision of Pope Urban VIII and the turning point that led to the opening of 1633. In continuation is the presentation of the document of Order of the Dominicans in the island of Philippines, penetration and installation of the Dominicans in China during the opening of China to the mendicant orders until the late seventeenth century. In the realization of this article has worked with primary sources, such as various manuscripts preserved in national archives as Europeans, and with missionary stories of the Dominican order. One this source is the history of the Dominicans in China, still unpublished in its entirety, written by the Dominican Victorio Riccio in 1667, retired to the outskirts of Manila, in the convent of st John the Mountain. This manuscript, entitled *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*, is preserved in the Dominican Province of Santo Rosario Archive, in Ávila (Spain).

Keywords: Dominicans, China, Philippines, Manila, Jesuits, Evangelization, Franciscans.

I. EL MONOPOLIO JESUITA EN CHINA HASTA 1633

La presencia misionera cristiana en China cubre tres períodos claramente distintos¹. Los primeros cincuenta años, entre 1580 y 1631, se caracterizaron por la presencia exclusiva de los jesuitas en China bajo el sistema del *padroado* portugués. Los siguientes cincuenta años, de 1631 a 1680, fueron testimonio de la llegada e instalación más o menos permanente de las órdenes españolas bajo el sistema del *patronato* español: en 1633 se implantaron en China los dominicos y franciscanos y algunos años más tarde, a partir de 1680, lo hicieron los agustinos. El tercer y último período, a partir de 1684, significó la apertura del mundo chino a otras congregaciones religiosas.

Estos tres períodos se explican, sin duda, por el interés de controlar la expansión y evangelización de China que todas las órdenes religiosas querían conseguir, y deben enmarcarse necesariamente en las implicaciones políticas

1 En este aspecto seguimos lo apuntado por N. STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume One: 645-1800, Leiden, Brill, 2001, 296.

ligadas a la expansión colonial del momento. En el caso de la península ibérica, la pugna estaba entre los reyes de Castilla y Aragón, por un lado y el rey de Portugal por el otro. A finales del siglo XV, el tratado de Tordesillas (7 de junio de 1494) fijó el meridiano de partición del mundo en 370 leguas al oeste de las islas del Cabo Verde. De esta manera, Portugal obtuvo Brasil en Sudamérica, los países de África y en Oriente India, Japón, China y las Filipinas; España, por su parte, se quedó con el resto de las Américas. A pesar de la adjudicación inicial, un engaño geográfico permitió que las Filipinas quedaran finalmente adjudicadas a la corona castellana. Fijada la división, cada reino tuvo exclusividad para navegar y comerciar con las zonas que le habían sido adjudicadas así como para evangelizar en ellas. Tal como señala Standaert², los reyes, pues, se convirtieron en los responsables de la labor misionera que recibió el nombre de “derecho de patronazgo real”, que se concretó en el *padroado* portugués y en el *patronato* español. Ello implicaba que tenían la autorización y obligación de erigir catedrales, iglesias, monasterios y conventos dentro de sus esferas de patronazgo y que, además, podían presentar listas al papado para el cargo de obispos y disfrutaban de jurisdicción eclesiástica completa en sus tierras. En este sentido, es posible “afirmar que a principios del período moderno, los centros del mundo misional eran Madrid y Lisboa, no Roma”³.

A finales del siglo XVI, pues, únicamente la Compañía de Jesús había conseguido instalarse de manera permanente en China y, además, lo había hecho bajo el amparo del sistema del *padroado* portugués, que influyó directamente en el origen, la nacionalidad y la naturaleza de la presencia de las misiones cristianas en China. Después de los primeros contactos oficiales entre China y Portugal (Jorge Alvares en 1514, y Tomé Pires entre 1517 y 1521)⁴, la reentrada del cristianismo en el imperio chino se produjo a mediados del siglo XVI. Tras la muerte de Francisco Javier (1552) —que en 1549 se había dirigido a China desde Lisboa a través de la ruta de oriente—, los jesuitas consideraron China como si fuera su propiedad y consiguieron establecer una diócesis en Macao⁵,

2 *Ib.*, 287.

3 *Ib.*

4 Los portugueses, descubierta la ruta marítima entre Europa y la India, conquistaron Malaca en 1511 y, pocos años más tarde, enviaron ya las primeras embajadas comerciales a China. La conquista de Malaca en 1511 fue encabezada por el portugués Alfonso de Albuquerque. Algunos años más tarde, el rey decidió enviar una misión diplomática a la corte de Pekín y esta vez el elegido fue Tomé Pires (1460?-1540?), que partió hacia China en 1516, y que se sumó al objetivo comercial de la expedición liderada por Fernão Peres de Andrade. Sobre estas primeras embajadas véase B. W. DIFFIE, *Alle Origine dell'espansione europea: la nascita dell'impero portoghese, 1415-1580*, Bolonia, Il Mulino, 1985, 445-457; sobre los textos portugueses acerca de China escritos en el siglo XVI véase: R. D'INTINO, *Enformação das cousas da China textos do século XVI*, Lisboa, Impr. Nacional – Casa da Moeda, 1989.

5 Los portugueses obtuvieron este derecho a cambio de pagar una cantidad fija anual de plata. Para mayor detalle sobre esta cuestión véase P. PELLIOU, “Un ouvrage sur les premiers temps de Macao”, en *T'oung Pao*, XXXV (1935), 58-94.

que bajo protectorado portugués, se convirtió en el cuarto puerto fundamental de la “carreira”, después de Mozambique, Goa y Malaca⁶. Desde ese momento, quedaron a la espera de poder entrar en el imperio chino. En los años siguientes hubo algunas tentativas hasta que los jesuitas italianos Michele Ruggieri (1543-1613) y Matteo Ricci (1552-1610) llegaron a Macao en 1579 y 1582 respectivamente, siendo los dos primeros miembros de la Compañía de Jesús que consiguieron implantarse en China. A partir de este momento, la presencia de los jesuitas en China fue creciendo a lo largo de todo el siglo XVII.

Sin embargo, desde el primer momento, las órdenes mendicantes tuvieron como objetivo implantarse en China, puesto que veían allí un vasto territorio en el que materializar sus ansias de expansión misional y expandir su labor evangelizadora. Por ello, llevaron a cabo diversas tentativas. No lo tuvieron fácil. Además de las adjudicaciones misionales ya comentadas, también es necesario tener en cuenta la rivalidad entre los jesuitas por un lado, y los miembros de la órdenes mendicantes por el otro. No obstante, en el fondo de esta confrontación en apariencia meramente evangelizadora subyacía la rivalidad colonial entre las dos potencias de la península ibérica. Ni tan siquiera el período en que hubo una unión luso-castellana (1580-1640) sirvió para que las órdenes pudieran evangelizar en China. En concreto, los franciscanos⁷ y los dominicos⁸ lo intentaron aunque la reacción de los jesuitas fue inmediata. El *Ex pastoralis officio* del Papa Gregorio XIII, fechado el 28 de enero de 1585, puso fin momentáneamente al problema ya que certificaba a los jesuitas de Macao la exclusividad en relación al tema de la evangelización de China. Los españoles, por su parte,

6 J.P. DUTEIL, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en China*, Paris, Editions Arguments, 1994, 9.

7 Los franciscanos reanudaron sus intentos de conquista espiritual del reino de China en las postrimerías del siglo XVI. Los PP. Pedro de Alfaro, Agustín de Tordesillas, Juan Bautista de Lucarelli da Pesario (italiano) y Sebastián Baeza eran los franciscanos que componían la expedición que en 1579 llegó Cantón. Tras superar la oposición de los portugueses, fundaron en Macao el primer convento franciscano, que años más tarde serviría a los misioneros franciscanos que se dirigían al interior del país. A mediados del año 1582, llegó el padre Jerónimo de Burgos con seis compañeros más y ya en el siglo XVII, en 1633, ponía el pie en China el palentino Fr. Antonio de Santa María. Para un estudio de los franciscanos en China durante las dinastías Ming y Qing véase CUI, 明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732). [Estudio sobre las misiones de los franciscanos españoles en China en las dinastías Ming y Qing (1579-1732)], Zhonghua Shuju, 2006; también S. ALCOBENDAS, *Bibliotheca Hispana Missionum, V. Las misiones franciscanas en China*, Madrid, Estanislao Maestre, 1933.

8 Los dominicos emularon a los demás misioneros en sus intentos por abrir las puertas de la predicación del cristianismo en China. El primero que consiguió alcanzar el territorio chino fue Gaspar da Cruz, en 1556. Pero su estancia fue muy fugaz. Nuevos intentos de establecer una misión sólida fueron llevados a cabo sin éxito mayor por el Padre Juan de Castro, primer superior de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, y el P. Miguel Benavides, Arzobispo más tarde de Manila. A finales de siglo fracasó también en sus esfuerzos el P. Diego Aduarte. En 1612 un nuevo contingente de dominicos navegaba hacia las costas de China, pero se vio obligado a regresar a Manila por los estorbos encontrados en el camino.

de la mano de Miguel López de Legazpi, consiguieron asentarse en las Filipinas en 1564⁹ y, a partir de su establecimiento en Manila, en 1572, también intentaron organizar expediciones hacia China, aunque ninguna de ellas tuvo demasiado éxito. En estos primeros tiempos, las órdenes mendicantes tuvieron que conformarse inicialmente con su establecimiento en las Filipinas: en 1565 llegaron los agustinos, en 1578 lo hicieron los franciscanos y finalmente, en 1587 los dominicos.

MAPA DE LA IMPLANTACIÓN DE LOS AGUSTINOS, FRANCISCANOS, DOMINICOS Y JESUITAS EN LAS ISLAS FILIPINAS A FINALES DEL SIGLO XVI



Mapa adaptado a partir de: P.G. GOWING, P.G. *The Story of the Church in the Philippines*, Manila, National Council of Churches in the Philippines, 1967.

9 Acerca de la llegada de los españoles a las islas véase J. L. PHELAN, *The Hispanization of the Philippines. Spanish aims and Philipino responses, 1565-1700*, Madison, Milwaukee, The University of Wisconsin Press, 1959.

Macao y Manila se constituyeron en dos fortalezas llamadas a jugar un papel importante en las relaciones sino-occidentales: Macao, como enclave portugués en territorio chino y Manila, capital de las Filipinas, como extremo-oriental de la expansión comercial y misional¹⁰, aunque también colonizadora de los españoles¹¹. Ambas ciudades, como representantes de dos potencias rivales, recelaron siempre la una de la otra. Macao y Manila, en definitiva, fueron dos enclaves cruciales que portugueses y castellanos tuvieron respectivamente en tierras asiáticas y, como tales, fueron aprovechados por los misioneros como bases desde las cuales penetrar en China. En 1575, el agustino español Martín de Rada consiguió entrar en la provincia de Fujian, aunque las autoridades chinas no le permitieron permanecer allí. En 1579, también hubo otras tentativas para pasar a China desde las Filipinas por parte de los franciscanos y de los agustinos, y posiblemente también por parte de los dominicos. En 1582, los franciscanos, liderados por el padre Jerónimo Burgos, lo intentaron de nuevo. En ninguna de las ocasiones mencionadas hubo suerte. La presencia permanente en China había quedado reservada exclusivamente a los miembros de la Compañía de Jesús que, tal como se apuntaba anteriormente, gozaron de este privilegio hasta 1633.

II. LA APERTURA DE CHINA A LAS ÓRDENES MENDICANTES

El privilegio conseguido por la Compañía de Jesús no fue por mucho tiempo. El Papa que les había concedido la exclusividad, Gregorio XIII, murió a principios de abril de 1585 y su sucesor, Sixto V —que le sucedió el 1 de mayo de ese mismo año—, mediante la bula *Dum uberes*, de noviembre de 1586, instituyó la Provincia de San Gregorio Magno en las islas Filipinas y otorgó al Provincial de los Franciscanos en las islas el derecho a fundar iglesias y conventos

10 La conquista de las islas Filipinas tuvo claramente dos exponentes. Por un lado, los españoles buscaban asegurarse una parte del comercio lucrativo de las especias, que hasta entonces había sido monopolio exclusivo de los portugueses. Por el otro, los religiosos españoles veían en el enclave filipino una puerta abierta hacia los reinos de Japón y China, de la misma manera que previamente las Antillas habían servido de base para las operaciones de evangelización y conquista del continente americano. Sobre todo ello véase J. L. PHELAN, *The Hispanization*, o. c., 8ss.

11 Desde los primeros años de la ocupación filipina surgieron dos posturas antagónicas entre los sectores dominantes españoles. Por un lado, aquellos que estimaban que desde las Filipinas, y con un número reducido de españoles, ayudados de unos cuantos filipinos y japoneses, se podría realizar una fácil conquista del reino de China; por el otro, aquellos que estaban en desacuerdo con tales proyectos. Para un estudio detallado sobre las estrategias de las Filipinas con respecto a China véase la tesis doctoral de M. OLLÉ, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar en la Empresa de China (1581-1593)*, Tesis doctoral, Barcelona, UPF, 1998; y también del mismo autor Id., *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, El Alcantilado, 2002.

en cualquier territorio de las Indias Orientales, incluyendo China. Los franciscanos interpretaron esta bula como una derogación, por lo menos para ellos, del breve de Gregorio XIII y lo mismo se reconoció en Manila. El franciscano fray Marcelo de Ribadeneyra, en su *Historia de las Islas del Archipiélago y reynos de la Gran China*, escrita en 1601, incorporó en su obra el texto del breve papal para que no quedara ninguna duda sobre la legitimidad de la entrada de su orden en China:

“Y por autoridad y tenor de los presentes concedemos facultad al ministro provincial de la sobredicha provincia de San Gregorio, que de aquí adelante fuere para que así en las mismas islas Filipinas, como en otras cualesquier tierra y lugares de las sobredichas Indias y de los reinos llamados de la China, adonde pueda ser tratada y cómodamente procurada la conversión de los gentiles a la fe católica, puedan fundar e instruir nuevas casas y conventos para recibir a los frailes de la dicha Orden, a honra y gloria de Dios Nuestro Señor, sin ser necesaria nuestra licencia y del Romano Pontífice, o de los ordinarios de los lugares o de otra cualquier persona”¹².

A los pocos años, lo mismo fue concedido al resto de las órdenes mendicantes por el Papa Clemente VIII –aunque de momento todo debía hacerse bajo el patronazgo portugués dado que los misioneros estaban obligados a salir por Lisboa. Y no fue hasta 1608 cuando el Papa Pablo V autorizó a todos los misioneros a penetrar en China y Japón y a hacerlo por la ruta que quisieran. Finalmente, este mismo *indulto* fue el que, en 1633, ratificó Urbano VIII con el *Ex debito pastoralis officii*.

Como ya se ha señalado, pues, la proliferación de decretos y bulas papales que se sucedieron hasta principios del siglo XVII, así como las rivalidades coloniales entre diferentes coronas, había impedido la implantación de las órdenes mendicantes de manera permanente en China. Sin embargo, también es necesario tener en cuenta factores de índole diversa que no sólo dificultaron su implantación en China sino que condicionaron la lentitud en su proceso de implantación y de crecimiento en aquel país. Entre estos factores deben tenerse en cuenta las duras condiciones y los peligros del viaje hasta China –que se realizaba desde España a través de México y las Filipinas–, los costos económicos del mismo¹³, la pérdida de la isla de Taiwán –que desde 1626 hasta 1642 fue

12 M. D. RIBADENEIRA, *Historia del Archipiélago Filipino, 4 Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Barcelona, 1601, cap. XXII, 94. [Edición moderna: J. DE LEGISIMA (ed.), *M. de Ribadeneyra, O.F.M., Historia del Archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodja y Japón*, Madrid, Ed. Católica, 1947].

13 Cushner hace un cálculo de los costes que suponía un viaje de un religioso hasta las Filipinas. La cifra final ascendía a 129.526 maravedíes. El dominico Fernández de Navarrete, por ejemplo, en su relato del viaje que hizo hasta China incluye los gastos que la demora de su viaje le ocasionaba

para los españoles un punto de enclave marítimo entre las Filipinas y China¹⁴— o la oposición que en determinados momentos encontraron por parte de las autoridades chinas.

A partir de 1633, las órdenes mendicantes tuvieron vía libre para entrar en China y, a partir de este momento, iniciaron su penetración en este país. Los primeros en llegar fueron los franciscanos y los dominicos —en ambos casos llegaron a principios de los años treinta— mientras que los agustinos, en cambio, lo hicieron mucho más tarde, en 1680. Franciscanos y dominicos llegaron de la mano en una misma expedición en la que viajaban un franciscano, fray Antonio de Santa María o fray Antonio de Santa María Caballero (1602-1669) y un dominico, Juan Bautista de Morales (1597-1664).

Ambos religiosos salieron del puerto de Cavite a primeros de marzo de 1633 a bordo de una nave que se dirigía primero hacia Danshui 淡水 (ciudad situada al noroeste de la isla, cerca de la actual Taipei, en Taiwán) —ciudad que durante los años que estuvo bajo dominio español se convirtió en la Macao de los españoles, es decir, la base desde la que dominicos y franciscanos intentaron entrar en China¹⁵. Los dos misioneros partieron de Jilong 基隆 (al noreste de Taiwán) y llegaron a China el 2 de julio donde, en Fu'an 福安, en la provincia de Fujian, encontraron al padre Ángel Cocchi¹⁶. Como ya se ha comentado,

en cada ciudad, por lo que es posible que la cantidad total superara las cifras de Cushner. Véase S. J. CUSHNER, *Spain in the Philippines. From conquest to revolution*, Manila, Institute of Philippine Culture – Ateneo de Manila University, 1971, 76. Algunos de los misioneros que viajaron a China también se hacen eco de estas dificultades. Véase lo que escribió el dominico Navarrete en sus *Tratados*, que recogen sus vivencias en aquel país. D. F. NAVARRETE, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, Madrid, Imprenta Real Por Juan García Infançon, 1676, cap. I y cap. VI.

14 Desde 1626, momento en que los españoles de Filipinas se apoderaron de la isla de Taiwán, hasta 1642, que pasó a manos de los holandeses, la isla se convirtió en un puente para pasar a China. Tanto los misioneros dominicos como los franciscanos fundaron allí un convento de manera que les sirviera, a semejanza de la portuguesa Macao, como puerta y estación para entrar en el interior de China. Para este asunto concreto véase J. M. ÁLVAREZ, *Formosa. Geográfica e históricamente considerada* (2 tomos), Barcelona, Luis Gil, 1930, 89 n.1.

15 A pesar de que la misión católica en la isla fue efímera, tan sólo duró entre 1626 y 1642, sirvió como base para dominicos y franciscanos: en 1626, el dominico Bartolomé Martínez acompañado por cuatro religiosos fundó allí una iglesia y un convento. Algunos años más tarde, a principios de la década de los treinta, llegaron los franciscanos. Sobre la presencia de los dominicos en la isla de Taiwan véase J. M. ÁLVAREZ, *Formosa, o. c.*, 33-65. También puede consultarse el artículo de J. DEHERGNE, “L'île Formose au XVII^e Siècle: Essais Ephémères d'Expansion Européenne”, en *Monumenta Nipponica*, 4/1 (1941), 270-277.

16 En 1630, los PP. Tomás de Sierra y Angelo Cocchi habían intentado entrar en la provincia de Fujian con objeto de dar comienzo a los trabajos de evangelización. El primero murió a manos de piratas; el italiano tuvo mejor suerte y logró establecerse en tierra firme, consiguiendo con su predicación no pocas conversiones. Dado que estaba solo en aquella tierra extraña, el misionero pidió en más de una ocasión a sus superiores de Manila que le enviaran refuerzos: uno de estos refuerzos, como se ha señalado, se materializó en la expedición de Santa María y Morales.

cuando los padres Antonio de Santa María y Juan Bautista de Morales entraron en el imperio chino, la Santa Sede ya había derogado el decreto de exclusividad y había dado a los nuevos misioneros amplias facultades¹⁷. Uno de los dos protagonistas, fray Antonio de Santa María, dejó escrita una relación, fechada el 11 de noviembre de 1637, sobre la entrada que tanto franciscanos como dominicos tuvieron en China. El manuscrito de esta relación, que se conserva inédito en la Biblioteca Nacional de Madrid, se inicia así:

“Fray Antonio de Sancta Maria de la Serafica Religion y el Primer Religioso de la Orden de nuestro serafico Padre San Francisco entro y assento el pie en el Reyno de la Gran China para efecto de evangelizar aquella tan ciega gentilidad el Reyno de Dios nuestro Señor, porque de nuestra Seraphica Religion; aviendo llegado a entrar y poner los pies en aquel gran Reyno, vispera y noche del glorioso precurso San Juan Baptista; año de mil y seiscientos y treinta y tres, en compañía del Padre fr. Juan Baptista de morales, de la orden sagrada de nuestro Padre sancto Domingo: y el segundo Religioso que de su orden entro en la gran China: porque ya estaba alla el Padre fr Angel de san Antonio de su misma orden, que año y medio ante que nosotros, avia llegado a entrar en aquel gran Reyno, donde ya el quando nosotros dos llegamos, tenia un oratorio o iglesia pequeña en una grande villa, con algunos christianos, aviedosenos muerto, y llebadosse el señor para si al dicho Padre fr. Angel, y quedando solos el sobredicho Padre fr. Juan Baptista de Morales y yo”¹⁸.

Al año siguiente, en 1634, se les unieron dos misioneros procedentes de las islas Filipinas: el padre Francisco Díaz (1606-1646), de la orden de los dominicos, y el padre Francisco de la Madre de Dios o de la Alameda, franciscano. Los cuatro misioneros se dedicaron a la conversión de los infieles aunque, por más que lo intentaban y se esforzaban, los resultados no se correspondían con sus trabajos¹⁹. Muy pronto se dieron cuenta de que la explicación del fracaso evangelizador radicaba en la distinta manera de predicar que ellos tenían con

17 O. MAAS, *Cartas de China. Documentos inéditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII*, Sevilla, Est Tip. de J. Santigosa, 1917, 7.

18 A. O. DE SANTA MARIA CABALLERO, *Relación breve de la entrada de las dos sagradas religiones de sancto Domingo y San Francisco en la gran China: Y de algunas otras cosas muy dignas de nota y de remedio*, s. l., 17 de abril 1638, Biblioteca Nacional de Madrid, Mss. 5930, fol. 10rº, n. 1

19 Navarrete hace referencia, seguramente quizá de manera exagerada, al importante número de conversiones conseguido por Santa María y Buenaventura Ibáñez durante los primeros años de la misión dominicana en China, y también refiere la problemática relacionada con la cuestión de la evangelización. En las *Controversias* Navarrete escribe “Puedo asegurar que en pocos años los PP. Antonio de Santa María y Buenaventura Ibáñez, de la Orden de San Francisco, convirtieron más de cuatro mil almas en la ciudad metropolitana de Cantón, sin que permitiesen las ceremonias que practicaban los chinos en honor de los difuntos; fue tal la necesidad a que se vieron reducidos aquellos dos franciscanos, que se alimentaban con las yerbas que había en los fosos de la ciudad”. D. F. NAVARRETE, *Controversias antiguas y modernas entre los Missionarios de la gran China. Repartidas en nueve tratados con lo que toca al culto y veneracion quel chino da a su maestro Confucio y a sus progenitores*

respecto a sus predecesores en el reino chino, los jesuitas. En el mismo documento de fray Antonio de Santa María explica:

“Hicimos pues la dicha ynformacion, y llanado como en ella se vera que en conciencia no podiamos passar con ello, ni conformarnos en esso con los Padres de la Compañía, comenzosse a levantar çisma entre nuestros christianos y los de los Padres de la Compañía, diciendo que a quien avian de seguir? Que quien les enseñaba la Verdad. Por lo qual y para leyda la dicha ynformacion, que con este Papel juntamente ba: se ve a lo que los Padres de la Compañía sienten de los tales Ritos y quan lexos ban, en su modo de evangelizar en aquel Reyno de la China, de la pureza y sencillez de nuestra sancta fe y de la prudencia divina, ciegos y engañados con su tal prudencia humana”²⁰.

Los primeros religiosos que penetraron en China tras la bula de 1633, pues, se encontraron con un panorama que les alertó de tal manera que decidieron enviar a Roma al padre Morales para que aclarara la situación. Pasó primero a Manila, donde se dedicó al estudio de los ritos chinos y en 1640, cuando ya había reunido los documentos que pensaba presentar en Madrid y en Roma, determinó proseguir el viaje a occidente, esta vez desde Macao, donde permaneció hasta 1644. De allí, los portugueses expulsaron a todos los españoles y se embarcó de nuevo hacia Manila, aunque los vientos le redirigieron a la costa de Vietnam (安南Annam). De estos años, se ha conservado en la Biblioteca Nacional de Francia una carta que el padre Juan Bautista de Morales envió al padre Manoel Dias, Visitador de las cosas de China. En ella, el dominico argumenta mediante puntos algunas de las principales dificultades que se derivan de los métodos de evangelización usados por los jesuitas en China: se queja de que los jesuitas no obliguen a los cristianos chinos a cumplir algunos de los aspectos de la doctrina (oír misa, ayunar, etc.), la permisividad con algunos cultos chinos y con sus altares en las casas, el hecho de que practican la usura o de que veneran como si fuera Dios a un tal Kum Fucu, es decir, Confucio. A modo de ejemplo, veamos algunos de estos puntos que están incluidos en la citada carta:

“Lo primero que los Pes de la Compañía de el en el Reino de China no obligan a los cristianos a que guarden todo lo que es de siempre positivo, como ayunos, oír misa los domingos y demás fiestas, confesarse y comulgar cada año, no dejar de comer carne, aunque sea el viernes santo, etc.”

difuntos con respuesta á diversos tratados de los Pes. de la Compañía de Jesús, Madrid, (impresa sólo parcialmente), 1679, preliminares, 28.

20 A. O. DE SANTA MARIA CABALLERO, *Relación*, o. c., fol. 10vº, n. 3.

“Lo quinto que los Pes permiten a los mandarines que vayan dos veces del mes, lo cual es indiscutible, a un templo de un idolo llamado Chim Hoam y alli se hace adoración de rodillas poniendo la cabeza en tierra y ofreciendole olores”.

“Lo sexto que de la misma manera conceden a los cristianos, asi mandarines como a los licenciados, que habían en el templo del maestro de China el Kum Fucu, y honrarle y sacrificarle haciéndole toda reverencia y culto”²¹.

Además de todo ello, también denuncia la *acomodación* religiosa de los jesuitas, a los que el padre acusa no sólo de permitir algunos ritos chinos sino de ser partícipes de ellos, practicantes activos y, además, de hacerlo con la indumentaria propiamente china.

“Lo nono, que no solo van los cristianos al Tiao, esto es a hacer genuflexiones tres o cuatro veces, ofreciendoles pebetes y olores a los difuntos, que alli van de morir en sus casas delante de una mesa, que allí les ponen con la imagen del difunto infiel, o una tablilla de una tercia de largo adonde están escritas esas letras y palabras: este es el asiento o lugar del alma de tal difunto sino que tambien los Pes de la comp.a tienen vestidos de seda blancos (que es el luto de China) y van en persona a la casa del difunto a hacer también lo dicho”²².

Morales incluye también en su carta, el hecho de que los jesuitas conocen y permiten la convivencia de los *ídolos* chinos con las imágenes sagradas del cristianismo. Para Morales no hay duda de la idolatría de los chinos, como tampoco del hecho de que los jesuitas eran conocedores de ella a la vez que partícipes.

“Lo decimo permitiendo los Pes a los cristianos tener en sus casas sobre sus altares unas tablillas en que dicen los chinos que estan las almas de estos difuntos con un brasero de olores delante y ramilleteros y candelabros y aún permiten mas los Pesy es que los tales altares de tablillas los tengan junto al altar adonde tienen a nuestro señor Jesucristo o otras imágenes sagradas”²³.

Antes de su llegada a Roma, debió de ampliarlos hasta diecisiete. El Papa condenó todos los puntos denunciados. Para asegurar el libre desarrollo de las nuevas misiones con su nuevo método, el papa Urbano VIII le nombró Prefecto Apostólico y Prelado independiente de la misión franciscana, por una Bula que se despachó el 20 de abril de 1643.

21 Esta carta de dominico Morales, escrita en Santo Domingo el 3 de junio de 1639, se conserva en la Biblioteca Nacional de París, en el Departamento de manuscritos, Fonds Espagnol 409 [microfilm 13.193] fols.56-56b.

22 *Ib.*

23 *Ib.*

III. LA ENTRADA DE LOS DOMINICOS EN CHINA

1. EL PASO PREVIO: LA PROVINCIA DEL SANTÍSIMO ROSARIO DE FILIPINAS

Los dominicos que entraron en el reino de China pertenecían a la Provincia del Santísimo Rosario, una jurisdicción administrativa de la Orden de los Dominicos en Manila, las Filipinas²⁴. La fundación de esta Provincia²⁵ se debe al padre Domingo de Salazar²⁶ que en 1579, a instancias de Felipe II, fue nombrado Obispo de Manila por el Papa Gregorio XIII. Antes de partir hacia las Filipinas, Salazar solicitó a la Provincia de Santiago que se fundara una provincia de la Orden en las islas que tuviera como objeto principal la predicación del evangelio en las Filipinas y otras naciones de oriente, con miras a la evangelización primordialmente de China²⁷. La Provincia de Santiago nombró en 1581 al padre Fr. Juan Crisóstomo²⁸ para que llevara a cabo el proyecto pedido por Salazar. Al año siguiente, Crisóstomo obtuvo la aprobación del Reverendísimo General de la Orden para fundar la nueva Provincia y también para reunir una primera misión de treinta religiosos para destinarlos a las Filipinas, aunque no tuvo éxito. El papa Gregorio XIII dio su aprobación apostólica para la fundación de la citada Provincia mediante los Breves del 15 de septiembre y 20 de octubre de 1582²⁹. Diez años más tarde, el Capítulo General celebrado

24 De manera puntual, miembros de provincias de otros países podían unirse a la provincia de Manila, como es el caso de los dominicos italianos Angelo Cocchi y Victorio Riccio, que pertenecían a la Provincia Dominicana Romana y procedían del convento de Fiésole, en las afueras de Florencia, Italia.

25 Para un estudio detallado del marco histórico sobre la fundación de esta provincia véase M. GONZÁLEZ, “Evangelización de los dominicos en Filipinas (siglo XVII)”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo, Granada 10 – 14 de septiembre de 1990*, Madrid, Editorial Deimos, 1990.

26 Fue misionero en México durante casi 25 años, Procurador de la Provincia de España de 1575 a 1578 y, finalmente primer obispo de Filipinas. Para una biografía amplia y completa de este dominico véase H. M. OCIO Y VIANA, *Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días (2 tomos)*, Manila, Real Colegio de Santo Tomás, 1891, 35-49.

27 Aduarte escribe “Aunque los deseos y el celo de las almas, con que los religiosos vinieron a estas partes, fueron generales para todas estas gentes, que, ignorando a su Dios, servían al demonio; siempre les movió mucho más el que tenían de la conversión del gran reino de China, que, como es sin comparación mucho mayor en número y cualidad de su gente, de mayores entendimientos y mayor policía, es mayor lástima de verlos tan ciegos”. D. ADUARTE, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China, Manila*, tomo 1, 169. [Edición moderna: M. FERRERO (ed.), *D. Aduarte. Historia de la Provincia del Santo Rosario de la orden de predicadores en Filipinas, Japón y China*, Madrid, CSIC, 1962-1963, 2 vols].

28 Para una biografía amplia y completa de este dominico véase H. M. OCIO Y VIANA, *Reseña*, o. c., 139-145.

29 El breve del 15 de septiembre de 1582 está recogido en D. ADUARTE, *Historia*, o. c., tomo I, 17-18.

en Venecia ya la reconocía como una Provincia más de la Orden, bajo el título “Provincia de Nuestra Señora del Rosario en las Islas Filipinas” y “Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas”, que en las Actas del Capítulo General de Valencia de 1596 aparece con el nombre de “Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas”³⁰.

Tras la llegada de los primeros misioneros, enseguida fue erigido el convento de Santo Domingo de Manila desde el que los dominicos se extendieron por el archipiélago filipino y, en cuanto se les presentó la ocasión, se esparcieron también por los países circunvecinos: Japón (1602), Isla Hermosa (Taiwán, 1626)³¹, China (1632) y Tonkín (1676)³². Para comprender las acciones realizadas por los dominicos en las Filipinas es necesario tener en cuenta las instituciones que establecieron en Manila: el convento de Santo Domingo (1588), la Universidad de Santo Tomás de Aquino, el Colegio de Saint-Jean de Latran³³. Además, las parroquias y acciones evangelizadoras que realizaron en Bataán, Pangasinán, Cagayán, islas Batanes y Babuyanes³⁴. Los religiosos que llegaban a la Provincia del Santísimo Rosario procedían casi de manera exclusiva de los conventos de España y México³⁵. El primer contingente de dominicos fundadores, salidos del puerto de Cádiz primero, y de Acapulco después, desembarcó en Filipinas el 20 de julio de 1587. El viaje desde España hasta Filipinas se hacía vía México y, como mínimo, era de un año, incluyendo largos viajes en el Nuevo Mundo desde el puerto atlántico de Veracruz hasta México, y luego a Acapulco. El viaje era largo y repleto de dificultades por lo que muchos de ellos morían o desistían a mitad del mismo y decidían quedarse en alguna de las misiones de Nueva España. Los que llegaban a las Filipinas eran asignados a las misiones de Filipinas.

En Manila se erigió un único convento, el de Santo Domingo, y los demás conventos no lo eran propiamente sino que eran considerados *casas* (*domus*) o vicarias, que estaban distribuidas en las distintas zonas de evangelización y en cada una de las cuales había dos, tres o cuatro religiosos. Tal como señala el

30 *Ib.*, tomo I, xvii. También véase P. FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Ed. Yuste, 1958.

31 La actual isla de Taiwan fue bautizada como “Ilha Formosa” por los viajeros portugueses.

32 Tonkín es la parte norte de Vietnam, al sur de las provincias chinas de Yunnan y Guangxi, al este de Laos y al oeste del golfo del mismo nombre.

33 Para un estudio detallado de cada una de estas instituciones véase P. GILLET, “La province dominicane des Philippines”, en *Revue d'Histoire des Missions*, 3 (1938), 321-335. Sobre la Universidad de Manila véase A. M. MOLINA, “Comienzos y proyección de la Universidad de Santo Tomás de Manila”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo*, Granada 10 – 14 de septiembre de 1990, Madrid, Editorial Deimos, 1990, 473-751.

34 Sobre esta cuestión véase M. GONZÁLEZ, *Evangelización, o. c.*

35 En épocas posteriores también hubo religiosos procedentes de otras provincias, europeas o americanas.

dominico Fernández, las vicarías se establecieron no como centros para llevar a cabo la vida regular sino como centros de la actividad misional. Todas estaban encabezadas por un Vicario Provincial, nombrado desde Manila y confirmado por el Consejo de Provincia. Existía el “Vicario de China” que ejercía autoridad sobre los dominicos que estaban en China, organizaba el territorio chino en áreas para su evangelización y asignaba a ellas a los misioneros, y también era el encargado de convocar, en caso necesario, reuniones especiales para debatir la política misionera—las denominadas *juntas*. También era la figura que decidía qué libros necesitaba la misión imprimir en lengua china para cubrir sus necesidades evangelizadoras³⁶.

Los dominicos adoptaron como método de predicación la instalación permanente de los religiosos en el lugar de evangelización y defendían una penetración en el territorio chino pacífica, de manera que rehusaron la compañía de soldados —excepto en alguna ocasión muy puntual—, tal como habían hecho en América, secundando la doctrina de fray Bartolomé de las Casas y la del Obispo Salazar con respecto a las Filipinas y China. En cuanto al método de evangelización adoptaron la norma de aprender la lengua de los naturales a quienes se iba a evangelizar y para que la predicación e instrucción tuvieran un efecto más duradero, procuraron exponer por escrito y de modo ordenado la doctrina cristiana en libros de índole diversa: catecismos, historias sagradas, etc. Como señala Aduarte su historia, “pocos eran los religiosos que, al llegar a Filipinas, no se dedicaban con empeño al aprendizaje de una lengua o dialecto. Los destinados a Cagayán tenían que aprender el ibanag; los misioneros de Pangasinán, el pangasinán; los de Bataán, el tagálog, y, finalmente, los ministros de los chinos, el difícil e intrincado dialecto de Amoy”³⁷. La misión dominicana de Manila, de hecho, fue el terreno de entrenamiento perfecto para los misioneros que deseaban pasar posteriormente a China. Tal como señala Menegon, “los logros lingüísticos de los misioneros en Manila se reflejan en la serie de catecismos en lengua china que se imprimieron con el método xilográfico a finales del siglo XVI y principios del XVII por los chinos cristianos del *parián* de Manila”³⁸. También según Menegon, estos primeros textos utilizaban el vocabulario de la zona sur de China y la pronunciación de los chinos de Manila, y en cuanto a formato seguramente estaban influidos tanto por los catecismos mejicanos compuestos por los dominicos en lenguas nativas como también por la primera *doctrina* compuesta por el jesuita Ruggieri en Guangdong, el *Tian-*

36 Se ha seguido aquí lo indicado por P. FERNÁNDEZ, *o.c.*, 44.

37 D. ADUARTE, *Historia*, *o.c.*, tomo I.

38 E. MENEGON, *Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1683*, PhD. Dissertation, Berkeley, University of California, 2002, 56.

zhu shengjiao shilu 天主聖教實錄³⁹. El tiempo que los misioneros dominicos emplearon en la evangelización de los chinos del *parián* les proporcionó un conocimiento de los dialectos de la zona del sur de China, pero todavía algo más importante, les proporcionó un acceso a la red de gente y comercio que había florecido entre Manila y la provincia china de Fujian.

2. DE MANILA A CHINA EN EL SIGLO XVII: 1633-1669

En enero de 1632⁴⁰, de la mano de una expedición que perseguía fines comerciales, llegó a Fuzhou el primer misionero de los dominicos, Angelo Cocchi (1597-1663)⁴¹. El 30 de diciembre de 1631, por encargo del entonces gobernador militar de Taiwán –que había recibido de Manila la orden de enviar una embajada al virrey de la provincia de Fujian–, salieron de la fortaleza de Danshui hacia Fujian los dominicos Ángel Cocchi y Tomás de Sierra. Los dos religiosos, elegidos por “ser bien vistos de los chinos por lo mucho que hacen a favor de ellos en Manila”, en palabras de Riccio⁴², partieron en calidad de embajadores al cargo una vajilla de plata y los despachos correspondientes, y acompañados por dos soldados, un intérprete, un mulato y algunos indios de servicio en el champán mayor; el resto de la expedición, en uno pequeño. El objetivo final de la expedición era conseguir establecer relaciones comerciales con los chinos de Fujian⁴³. En el transcurso del viaje fueron atacados por piratas, ayudados por el capitán chino de las embarcaciones que había tramado

39 Una copia digital de esta obra puede consultarse en la página web de los Archivos de la Diócesis Católica de Hong Kong. Véase: <http://archives.catholic.org.hk/> (última consulta: 1 de octubre de 2013).

40 Sobre la fecha de salida del padre Cocchi hacia las costas chinas ha habido diferentes versiones. Algunos historiadores, entre ellos los PP. Aduarte, Ferrando-Fonseca o Pablo Fernández señalan que fue el 30 de diciembre de 1630. Sin embargo, Julia Sun Su Ming y Eugenio Menegon señalan que en un documento conservado en el Archivo de la Propaganda Fidei se afirma que el dominico salió hacia las costas chinas el 30 de diciembre no de 1630 sino de un año después, en 1631.

41 Para una biografía completa de este dominico véase J. M. GONZÁLEZ, *Historia*, o. c., tomo I, 71-79.

42 V. RICCIO, *Hechos de la Orden de Predicadores en China*, Archivo Dominicos de Ávila, *Sección China*, Tomo 2, 1667, Lib. I, cap. V, fol. 32v, 2.

43 Los objetivos de esta misión quedan recogidos en: D. ADUARTE, *Historia*, o. c., tomo II, 357-366 y Victorio Riccio. Este último recoge con detalle los presentes que llevaba la embajada: “Por el año de 1630 gobernaba las Yslas Filipinas en nombre de la magestad Catolica Felipe Cuarto, Don Juan Niño de Tavora, que con grandes veras deseaba, y procuraba buena correspondencia con este Ymperio de China: el cual, para este efecto, envió al Gobernador de la Ysla Hermosa (que lo era entonces Don Juan de Alcarazo Vizcaino noble, y gran soldado) una bajilla de plata de fuentes, jarras y tembladeras muy grandes, y costosas con orden que ofreciendose ocasión oportuna, despachase embajada al Virrey de la provincia de FoKien, para establecer el comercio que tanto importa para las Filipinas, y en su nombre le presentase aquella plata labrada”. V. RICCIO, *Hechos*, o. c., Lib. I, cap. V, fol. 32, 2.

toda la conspiración para hacerse con el botín de la embajada. El padre Sierra y algunos de sus compañeros murieron. El padre Cocchi tuvo más suerte y junto con algunos pocos logró salvar la vida⁴⁴ y llegar a la costa china, donde alcanzó Funing y de allí pasar a Fuzhou⁴⁵. El virrey dispuso que los náufragos regresaran a Taiwán pero el padre Cocchi, ayudado por un japonés que habitaba allí y por un médico chino cristiano llamado Lucas –que lo instruyó en las ceremonias del país, le enseñó la lengua mandarina y lo introdujo en la villa de Fu'an–, consiguió eludir esta orden y permanecer en China hasta su muerte, en noviembre de 1633. A pesar de no tener permiso para estar allí, parece ser que su presencia era conocida por todos⁴⁶. Como se verá en el siguiente apartado, antes de morir fundó la misión dominicana en China, concretamente en la villa de Dingtou 頂頭 (“Tingteu”) y Fu'an, en la provincia de Fujian, desde las que en repetidas ocasiones pidió a sus superiores que enviaran misioneros para evangelizar aquellas tierras. Como se ha indicado en los apartados precedentes, Santa María Caballero y Morales fueron los dos primeros refuerzos que consiguió.

3. PRIMEROS AÑOS EN CHINA Y PRIMERAS PERSECUCIONES

El padre Cocchi desde un principio centró su atención en la provincia de Fujian y por ello el campo de apostolado de los dominicos chinos se desarrolló fundamentalmente en esta provincia china. En concreto en Fuzhou y Fu'an, donde ya había unos pocos cristianos que habían sido bautizados por los jesuitas aunque estaban “en aquella villa destituidos de Pastor, y Sacerdote, con tanto riesgo de sus almas y mucho mas de los que no tenían luz de la cristiana religion”⁴⁷. De acuerdo con las crónicas del período, fue recibido con gran alegría por los pocos cristianos que allí había, e incluso le habían reservado un espacio para que pudiera residir y tener una capilla. Con la ayuda de dos catequistas poco a poco pudo ir ampliando su campo de acción. En cuanto a la historia del catolicismo en el área, puede verse la influencia de la organización de la sociedad local en grupos de grandes linajes, que incluían aldeas de un

44 Para detalles de este episodio véase la narración que hace *ib.*, Lib. I, cap. V, fols. 34-39.

45 Riccio recoge el periplo del padre Cocchi por el imperio chino y dedica dos capítulos completos –el capítulo VI titulado “Llega á diferentes tribunales el Venerable Padre Fr. Angel, hasta dar su embajada al Virrey” (fols. 39-44) y el capítulo VII titulado “Pasa el Venerable Padre Fr. Angel a la Villa de Fogan donde funda Iglesias y cristiandades” (fol. 44v-47v) a la vida de este religioso. Véase V. RICCIO, *Hechos, o. c.*, Lib. I, cap. VI-VII, fol. 39-47v.

46 J. E. WILLS, “From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Policy”, en D. E. MUNGELLO, (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler, 1994, 119.

47 V. RICCIO, *Hechos, o. c.*, Lib. I, cap. VII, fol. 45r, 1.

único apellido⁴⁸. Wills⁴⁹ apunta que, a pesar de no tener ninguna confirmación, un número importante de pistas sugieren que gran parte de la gente de esta zona que se convirtió al catolicismo eran *hakka*, grupo étnico bien definido dentro de los chinos *Han* que, discriminados con frecuencia, eran empujados hacia las áreas montañosas más pobres de la China del sur.

Unos meses antes de que el padre Cocchi muriera (noviembre de 1633), llegó a China el también dominico Juan Bautista de Morales⁵⁰ acompañado, como se ha visto anteriormente, por el franciscano Antonio de Santa María Caballero⁵¹. Ambos habían salido del puerto de Cavite a primeros de marzo de 1633 y después de un viaje lleno de dificultades, llegaron a Fu'an el 2 de julio de 1633. Inicialmente el padre Morales fue el único dominico en aquella misión pero no por ello se amedrentó, sino todo lo contrario. Muy pronto se percató de que era necesario ensanchar el campo del apostolado dominico: terminó la iglesia que el padre Cocchi había iniciado en Dingtou ("Tingtao"), evangelizó este pueblo —en el que predicó con tanto celo y fervor que a los tres años, por ejemplo, tan sólo quedaba una familia del pueblo por convertir de las mil que aproximadamente tenía⁵²— y posteriormente pasó a Muyang 穆洋 (también 穆陽).

Este dominico dedicó todos sus esfuerzos en predicar la religión cristiana en lugares públicos, fundar escuelas en las que enseñaba la doctrina cristiana, y también se dedicó a escribir textos que reflejaran la fe cristiana. Además, puso especial empeño en ayudar a los más desvalidos. Al poco tiempo de su entrada

48 Entre los cristianos de Fu'an, los apellidos prominentes incluyeron Hong, Feng y Luo, apellidos bien conocidos entre los Hakka. Para este aspecto concreto véase J. E. WILLS, "From Manila", *o.c.*, 121.

49 *Ib.*

50 Misionero dominico español, nacido en Écija en 1597, entró en la orden dominicana cuando contaba con 17 años, en 1614. En los primeros años de su apostolado fue designado a Binondo, y en 1625 fue nombrado Vicario del parían de Manila, donde seguramente se inició en el estudio de la lengua china. Cuando los superiores de su orden le pidieron que se uniera al padre Cochi, que ya estaba en China, no lo dudó y se dispuso a partir hacia aquel reino, juntamente con el franciscano Santa María Caballero. Para detalles de la biografía de este misionero véase *La Vie du grand apôtre de la Chine*. Le Vénérable Pere Jean-Baptiste de Morales, que apareció publicado en Polonia en 1701, del que se conserva una copia en la Biblioteca Nacional de París. CH. SAINT VICENT, *La Vie du grand apôtre de la Chine le vénérable père Jean-Baptiste de Moralès, profès du convent de Saint-Paul d'Exiga*, Cologne: vefve et héritiers de C. ab Egmont, 1701. También J. M. GONZÁLEZ, *Historia, o. c.*, tomo V: Bibliografías, 14-34.

51 Misionero franciscano nacido en Palencia, de ilustre familia, entró en la orden franciscana en 1618 y al año siguiente profesó en la Provincia de San Pablo. De aquí pasó a las Filipinas y llegó a Manila en 1629. Al año siguiente fue nombrado lector de teología, cargo que desempeñó hasta mayo de 1633, cuando fue destinado a las misiones en China. Ya en China, el padre Santa María fue quien bautizó a Gregorio López, de origen chino que más tarde tomó el hábito de la orden de Santo Domingo y llegó a ser el primer obispo indígena de China.

52 V. RICCIO, *Hechos, o. c.*, Lib. I, cap.X. fol. 58r, 1.

en China, se percató de la costumbre que tenían los chinos de deshacerse de las niñas recién nacidas –que eran arrojadas a los muladares o a los ríos por sus madres– y de los leprosos que, abandonados por su familia, preferían ser enterrados vivos. De ambas prácticas, en la historia sobre los dominicos escrita por Victorio Riccio se puede leer lo siguiente:

“Es costumbre introducida entre los Chinos (aunque prohibida por las leyes del Reyno) matar á sus propias hijas cuando nacen, y esto con diferentes titulos; unos por decir que las hembras son inútiles; otros, por ser pobres, y no poder sustentar muchos hijos; y otros, por creer que matandolas de esta suerte vuelven a nacer despues mudadas en varones, que es el sexo que se estima en este Ymperio. Ahogabanlas pues recien nacidas, ó en agua ó con las propias manos (y esto de ordinario las madres mismas peores que tigres) ó las arrojaban á los rios ó estanques, ó finalmente las mas piadosas las esponen en las plazas, calles ó campos por si acaso algunos se las llevaren á sus casas para criarlas, como a veces sucede”⁵³.

“Otra barbaridad usan algunos en este Reino de China, que es enterrar vivos a los leprosos [...]. El primero fue que estando en Tingteu, le avisaron los cristianos como media lengua de alli se enterraba vivo un leproso. Fue muy a prisa al lugar donde se hacia este diabolico entierro, pero no llegó a tiempo por estar ya acabado. El hijo pues de este leproso, por mandato de su padre, cabo en la tierra de un momnte una sepultura, y hechandose el leproso Padre en el hoyo mando á su hijo que le cubriese con tierra, y como el hijo, ó por el horror, ó por el amor filial no viniese en ello, el mismo leproso con sus propias manos fue arañando la tierra, y trayendosela encima hasta que quedó sofocado, y entonces reconociendo el hijo que su padre habia muerto, acabó de terraplenar la sepultura y con eso el entierro quedo hecho”⁵⁴.

Estas situaciones le movieron a ir en busca de las niñas abandonadas para administrarles el bautismo y procurarles cuidado –aunque por motivos económicos no siempre le fue posible–, y acudió también en busca de los leprosos para cuidarlos él mismo y evitar que su marginación les condujera al enterramiento voluntario. Sin embargo, las penurias económicas en que se encontraban no le permitieron seguir adelante con este tipo de obras.

En estos primeros años de la década de los treinta, eran muy pocos los misioneros de las órdenes mendicantes que estaban en China y por ello vivían conjuntamente: “no había más de dos sacerdotes de nuestra Orden y otros dos de la del gran Padre San Francisco que, a instancia nuestra y en compañía de los nuestros, habían ido a aquella gran conversión, y vivían todos juntos, como

53 *Ib.*, Lib.I, cap. X. fol. 58v, 2.

54 *Ib.*, Lib.I, cap. X. fol. 59r, 3.

buenos hermanos”⁵⁵. Los dos dominicos a que hace referencia el padre Aduarte eran los misioneros Morales y Francisco Díaz (1606-1646), y los franciscanos Antonio de Santa María Caballero y Francisco de la Madre de Dios.

También durante estos primeros años empezó a fraguarse un conflicto que durante más de un siglo haría perder mucho tiempo y esfuerzos a los misioneros. Uno de los puntos centrales se suscitó a raíz del alto grado de permisividad mostrado por un grupo de jesuitas –no todos, aunque sí buena parte de ellos– con respecto a los ritos chinos que, en realidad, entrañaban una serie de prácticas supersticiosas e idolátricas que fueron consideradas por los misioneros franciscanos, dominicos e incluso no pocos jesuitas, como abiertamente incompatibles con la fe cristiana⁵⁶. Por este motivo, a finales de 1635 los padres Morales y Santa María decidieron elevar a la Santa Sede una consulta sobre los ritos y ceremonias chinos de origen pagano, practicados comúnmente por los chinos y, en demasiadas ocasiones, por los cristianos conversos. En 1640, el padre Morales emprendió el viaje hacia Roma, ciudad a la que llegó en 1643. El Papa resolvió favorablemente la petición que presentó el dominico Morales, que regresó a China con la resolución papal confirmada en el decreto de 1645. Conseguido el objetivo, y después de haber pasado por España para reclutar una misión de religiosos, emprendió el viaje de regreso a Manila, ciudad a la que llegó en 1648 con nuevos misioneros.

En la segunda mitad de la década de los treinta, los religiosos se vieron envueltos en varios sucesos delicados que acabaron propiciando, primero un decreto del gobernador de Fu'an por el que fueron expulsados de la región y, a continuación, algunos otros decretos que los expulsaron de otras provincias. En aquel tiempo, un problema de un joven que destruyó un ídolo que era muy venerado por los gentiles, fue el detonante del inicio del caos⁵⁷. El padre Morales tuvo que hacer uso de sus dotes persuasivas para intentar calmar a las turbas que inmediatamente después del acto vandálico se abalanzaron sobre la iglesia del pueblo destruyéndola. Los cristianos la levantaron de nuevo y los gentiles

55 D. ADUARTE, *Historia*, o. c., tomo II, 487.

56 El problema de los ritos chinos que se planteó entre los misioneros en China desde principios del siglo XVII, no se dio por terminado hasta las disposiciones dictadas por el Papa Benedicto XIV en 1742. Este problema, conocido como la querella de los ritos, generó una gran cantidad de documentación a favor de una y otra posición.

57 P. FERNÁNDEZ, *Dominicos*, o. c., 109. También Riccio escribe lo siguiente: “Era ya la vispera del nacimiento, y estando confesando el Padre Dias, fue el Pe Morales á recibir la visita del mandarin de los letrados (lo cual hacia muchas veces) y estando en la sala del recibimiento (que estaba en la delantera de la Yglesia) en buena conversacion con él; de repente, entró á donde estaban en dicha sala un tropel de muchos infieles amotinados, y alborotados dando voces, trayendo el principal de ellos en las manos una cabeza de un idolo: hincaronse de rodillas al dicho mandarin (assi es la costumbre de este imperio) y el principal de ellos con lastimosas quejas y criminales palabras le represento el caso asi”. V. RICCIO, *Hechos*, o. c., Lib. I, cap. XIII, fol. 76r, 5.

la destruyeron por segunda vez, aunque uno de los asaltantes quedó sepultado sin vida bajo los escombros⁵⁸. A los pocos días de este incidente, llegó a la ciudad el gobernador de Fu'an y, creyendo que el origen de los alborotos eran los misioneros, expidió un decreto en el que proscribía la religión cristiana y desterraba a los misioneros de la jurisdicción de Fu'an⁵⁹. Era el año 1636.

Tras este primer edicto, en los años siguientes se fueron sucediendo otros edictos en diferentes provincias chinas. Dominicos y franciscanos se vieron obligados a hacer varias apariciones en público para defender la religión cristiana. Se iniciaron así unos años de padecimientos, injurias, cárceles y destierros. La situación no se normalizó hasta prácticamente seis años después, en 1642. Dada la imposibilidad de permanecer en Fujian, los dominicos Morales y Díaz, ocultos bajo el traje propio del país cruzaron las montañas que limitan por el norte de Fujian con la provincia de Zhejiang⁶⁰. Sin embargo, también fueron expulsados de la provincia de Zhejiang y se vieron obligados a regresar a Fujian. De nuevo en Fujian, cayeron bajo la airada reacción del mandarín, algunos fueron arrestados y finalmente desterrados a Macao⁶¹. La calma no llegó hasta principios de la década de los cuarenta, momento en el que la villa de Fu'an fue de nuevo el centro de las misiones dominicanas de la Provincia. Pasada la prohibición, en Fu'an estaban los dominicos García, Díaz y Capillas. En 1646 moría el padre Díaz y el mismo día de su fallecimiento entraban los manchúes en la villa de Fu'an dándose inicio a una nueva persecución contra el cristianismo en la que, el 15 de enero de 1648, el padre Capillas murió decapitado.

Algunos años después del martirio del padre Capillas, la misión dominica en China gozó de una época de paz y ello propició que a la provincia de Fujian llegaran nuevos religiosos. Gracias a la influencia que el jesuita Adam Schall ejerció en el ánimo del emperador Shunzhi, la iglesia católica logró gozar en China de un período de paz y prosperidad. De esta circunstancia se aprovechó la Provincia para imprimir, mediante el aumento de personal, un vigoroso

58 J. E. WILLS, "From Manila", *o. c.*, 120ss.

59 "Por cuanto con notables instancias nos ha suplicado esta villa de Fogan, que para la paz y quietud de ella conviene desterrar á unos estrangeros de europa por quanto enseñan una doctrina nueva, y muy diferente de la que debemos seguir del sabio Kungfuzu, cuyos seguidores alborotan, inquietan y amotinan a esta ciudad, y pareciendonos ser así necessario como los escandalos pasados lo han demostrado: por tanto con este nuestro edito mandamos que los dichos extrangeros salgan desterrados de toda esta nuestra jurisdicción de Fogan irremisiblemente, y tambien mandamos a nuestros vasallos que nadie se atreva á seguir la ley y doctrina que predicán sino solamente la antigua y legitima de este reino, que es del sapientissimo Kungfuzu". V. RICCIO, *Hechos*, *o. c.*, Lib. I, cap. XIII-XIV, fol. 78v-80r.

60 Para más detalles sobre esta persecución véase *ib.*, Lib. I, cap. XII, fol. 104-107.

61 *Ib.*, Lib. I, cap. XIII, fol. 108-113.

empuje a la Misión de Fujian⁶². Entre 1655 y 1651, llegaron varios dominicos a China para sumarse a las misiones que había allí. En 1655 salían de Manila con rumbo a las costas de China los dominicos Raimundo del Valle (1613-1683), Victorio Riccio (1621-1685), Gregorio Lo (Luo Wenzao) y Diego Rodríguez⁶³, grupo que llegó a las costas de Xiamen, donde había establecido su base operativa Zheng Chenggong, conocido en las fuentes españolas como Koxinga. A finales de la década de los cincuenta, también salieron hacia China los dominicos Domingo Fernández de Navarrete (1618-1689)⁶⁴ y Domingo Sarpetri (1623-1683). Con este aumento de misioneros, fue posible expandir el campo misional que los dominicos tenían en China. Este grupo había recibido el encargo de expansionarse hacia el sur de la provincia de Fujian –Xiamen y sus alrededores⁶⁵–, todo ello sin abandonar las misiones que ya tenían en la zona norte de Fujian, en la zona de Funing⁶⁶. De la misma manera, los dominicos expandieron su misión a Lanqi y Jinhua en Zhejiang⁶⁷, y a Jining, en Shandong y Xiamen, en Fujian.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, las conversiones que consiguieron los dominicos se realizaron de una manera muy lenta aunque es importante remarcar la especial atención que las crónicas dominicanas ponen en la conversión que sus misioneros lograron de mujeres paganas. Los padres Aduarte y Victorio Riccio consignan en sus relatos abundantes ejemplos de mujeres que se convirtieron al cristianismo y también incluyen las reacciones que tales

62 P. FERNÁNDEZ, *Dominicos, o.c.*, 157.

63 “Gobernaba por este año de 1655 la provincia de Filipinas, el Padre Fray Pedro de Ledo, hombre de santa vida, y de muchas letras, y considerando que la mies de China cada día iba en aumento, determinó enviar socorro de religiosos y ministros á este Ymperio, y así lo hizo, llamabase primero a Fray Raymundo del Valle, hijo del convento de Antequera, hombre de mucha virtud, y deseoso de la propagacion del Evangelio. El segundo, Fray Victorio Riccio, nombrado arriba en el cap. 31 y 32 del primer libro que escribe esta historia. El tercero Fray Domingo Coronado, natural de Landete, en el Obispado de Cuenca, é hijo del celebre convento de Salamanca, religioso de grandes prendas y de notable celo de las almas. El cuarto Fray Diego Rodríguez, natural de Mexico, hijo de Sto. Domingo de Manila que luego murió. Y el quinto Fr. Gregorio Lopez, chino de nacion, y honra de ella, al cual habiendole experimentado la religion por muchos años le dio el habito y profesion en este reino, y despues pasando a Manila fue ordenado sacerdote”. V. RICCIO, *Hechos, o. c.*, Lib. II, cap. II, fol. 271r, 3.

64 “Por este mismo año llegó a este Ymperio otro religioso de esta orden por camino raro e inesperado. Fue este el Pe. Fray Domingo Navarrete, colegio que fue de Valladolid, hombre muy docto y de aventajado talento: el cual despues de haber llegado a Manila año de 1648, y haber leído en aquella Universidad artes y teologia con comun aplauso, penso volverse á Europa: para lo cual se embarcó en una nao que iba á Macasar, y habiendo naufragado determino ir a Macan, donde habiendo predicado con gran concurso atrabjao así los ánimos y voluntades de toda la ciudad, y finalmente dejando la empresa de pasar á Europa puso la mano á otra, donde se aplico con muchas veras al estudio de sus letras y libras, saliendo en breve consumadísimo predicador y ministro”. *Ib.*, Lib. III, cap. XIII, fol. 325r, 7.

65 *Ib.*, Lib. III, cap. XXV, fol. 367r – 370r.

66 *Ib.*, Lib. III, cap. II, fol. 270r – 272v.

67 *Ib.*, Lib. III, cap. VI, fol. 284r – 287v.



conversiones despertaron en su entorno familiar más inmediato. Por ejemplo, las crónicas recogen el caso de una mujer pagana, Petronila, a la que, como era costumbre, le habían concertado el matrimonio contra su voluntad, a pesar de que había decidido tomar los votos de castidad. La familia siguió adelante con el enlace hasta el día de la ceremonia, pensando que de esta manera Petronila cedería. No fue así y el día de la ceremonia Petronila renunció públicamente a su matrimonio y rechazó irse a vivir con su marido. Como símbolo de rebeldía y desobediencia, ante todos cogió “unas tijeras, se cortó el hermoso cabello y lo tiró en la sala, delante de todos, con lo cual significaba su irrevocable decisión de guardar su virginidad perpetua”⁶⁸. Ante tal humillación, el que tenía que ser su marido quiso matarla pero entonces su padre y hermanos, finalmente la ayudaron a escapar. Hacia 1648, había 16 mujeres convertidas en el área de Fu’an que habían tomado los votos de las dominicanas, muchas de las cuales seguían viviendo con sus familias⁶⁹.

Hasta 1664 había veintiún dominicos en China, ya fuera por largo o corto tiempo, de los cuales nueve murieron allí. En la región de Fu’an estaban los

⁶⁸ J. M. GONZÁLEZ, *Historia*, o. c., tomo I, 185.

⁶⁹ J. E. WILLS, *From Manila*, o. c., 122-123.

padres Varo, Juan García, Raimundo del Valle y Jaime Verge, los cuales medio clandestinamente propagaban la religión cristiana; en la provincia de Zhejiang estaban los padres Navarrete, Sarpetri y Felipe Leonardo; y en Shandong se encontraba el padre Domingo Coronado donde en 1664 había logrado construir una capilla.

Al año siguiente, la situación cambió por completo para los misioneros puesto que, debido al denominado “Caso del Calendario” (*Li yu* 曆獄) iniciado por Yang Guangxian 楊光先⁷⁰, apareció un edicto de persecución contra misioneros y cristianos que sorprendió a los dominicos en sus respectivas asignaciones⁷¹. Todos los misioneros se vieron obligados a acudir a la corte de Pekín. De los dominicos que en ese momento había en China, cinco desobedecieron la orden y se ocultaron en distintas partes del imperio. Navarrete los menciona en las *Controversias*: “Los Padres Fray Joan Garcia, Fray Raymundo del Valle, Fray Francisco Varo, y Fray Jayme, que estaban en Fo Ngan, y otros lugares, esperaron en sus casas la disposición de los Mandarines, en meses no les hablaron palabra; la razon parece fue, por no aver noticia de aquellas Iglesias, como ni de la antecedente: visto esto, se ocultaron”⁷². En el fragmento referido, Navarrete alude a otro misionero de la orden dominicana que había fundado una iglesia en la zona. No cabe lugar a duda de que se trata del dominico Victorio Riccio que en esos momentos se hallaba allí y que consiguió escapar de la persecución haciéndose pasar por holandés. Victorio Riccio se había visto obligado a ser embajador de un pirata chino, Zheng Chenggong. Temeroso pues de que en Pekín tuvieran conocimiento de tal vinculación, y sabedor de

70 Yang Guangxian redactó un extenso memorial en el que combinaba blasfemias contra la religión y albergaba una acusación formal contra los misioneros, y en especial, contra el padre Adam Schall, gran amigo del difunto emperador, Shunzhi, que había fallecido unos años antes (1661). Yang Guangxian había iniciado ya en 1659 las críticas contra Schall, debido a la posición que éste había conseguido en la corte imperial y muy concretamente por el hecho de haber desplazado al musulmán Wu Mingxuan del Departamento de Astronomía de la Corte. Yang atacó la doctrina cristiana en varios de sus escritos. En realidad, el “Caso del Calendario” debe entenderse como el resultado de un conjunto de factores: la rivalidad personal entre los jesuitas, las tensiones entre las facciones de la corte pro- y anti-cristianas, y el hecho de que Schall rechazó la astronomía musulmana, aspecto que desagradó a Yang Guangxian, puesto que él mismo era musulmán. Para más detalles sobre este asunto véase N. STANDAERT, *Handbook*, o. c., 513-515; A. W. HUMMEL (ed.), *Emminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1912*, Washington, The Library of Congress, 2 vols, 1943-1944, 889-892; J. NEEDHAM, *Science and Civilization in China. Vol. I-III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980-1985, vol.III, 449.

71 Sobre el cambio de actitud de los chinos con el cristianismo véase especialmente el capítulo “De la sympathie à l'hostilité” en J. GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Galimard, 1982, 25-89.

72 D. F. NAVARRETE, *Controversias*, o. c., Tratado último, “A un memorial apologético”, fol. 611, 17. En el mismo tratado de las *Controversias* también escribe: “Que de los Dominicos se presentaron solos quatro, es verdad”. fol. 611, 16.

que ello le habría costado la vida, el Padre Riccio dejó al cuidado del P. Lo⁷³ su iglesia —ya que, por ser chino, no estaba obligado a acatar el decreto real de presentarse en Pekín—, e hizo circular la noticia de que partía hacia Pekín, aunque en realidad se dirigió a Fuzhou, donde estuvo oculto en casa de algunos soldados cristianos que conocía. De allí, efectivamente, consiguió pasar a Manila embarcándose en un navío holandés. Como consecuencia de la persecución, se cerraron todas las iglesias cristianas que había en el territorio y se prohibió el cristianismo. Además, los misioneros fueron castigados a cautiverio en Cantón (ciudad a la que llegaron en 1666) hasta que en 1671 se permitió a los misioneros que todavía quedaban allí que regresaran a sus misiones.

Entre 1633 y 1669, el número de misioneros dominicos, así como también de franciscanos, aumentó muy poco a poco tal como se ha presentado anteriormente. Tanto por las historias misionales que se han conservado, como por los datos procedentes de los relatos de las persecuciones contra el cristianismo, sabemos que el número de religiosos que estaba en el imperio chino era realmente reducido a pesar de que la misión dominicana se extendió desde la provincia de Fujian, hasta la de Zhejiang y Shandong.

73 “El P. Fr. Gregorio, como Chino, andava libre, y acudia a todas partes: passò a la Metròpoli, donde en pocos dias bautizò ciento”. *Ib.*, Tratado último, “A un memorial apologético”, fol. 611, 17.

THE CHRISTIAN MARRIAGE ACCORDING TO NAZARETH AND PAUL

JOSÉ CARLOS CARVALHO

Universidade Católica Portuguesa – Porto

RESUMEN

Este artículo parte del ejemplo del “estudio de caso” de dos familias concretas: la familia de Jesús de Nazaret y el conjunto de familias que Pablo tuvo que ayudar y encontró en Corinto. La primera se presenta principalmente como un modelo por la descripción de su historia y entorno. El artículo trata los problemas de Pablo frente a las nuevas familias en Corinto. Para estudiar este caso, se eligió el texto de 1 Co 7 porque expresa la respuesta de Pablo a algunas cuestiones y situaciones con las que se encuentra en Corinto. La familia de Jesús y la familia de Corinto en Pablo, son vistas desde el contexto teológico y no solo desde la perspectiva sociológica del Nuevo Testamento. Este punto de vista intenta ver como Pablo hace un lugar teológico de la familia.

Palabras clave: Jesús, Pablo, Nazaret, Corinto, matrimonio, relaciones, Dios, familia.

ABSTRACT

This article departs from the example of two concrete family “case study”: the family of Jesus in Nazareth and all the families Paul had to help and encountered in Corinth. The first one is presented mainly as a model through the description of its history and environment. Then the article discusses the problems Paul faced in Corinth with the new christian families. In order to study this case, the text of 1 Cor 7 is chosen because is itself an answer Paul offers to some difficult questions and situations he met in Corinth. The family of Jesus and the family of Corinth in Paul are seen in the context of theology, not just through sociology of the New Testament. This view is made to try to see family as a locus theologicus like Paul does.

Keywords: Jesus, Paul, Nazareth, Corinth, matrimony, relationship, God, family.

INTRODUCTION¹

God and the family say each other and say one another, one tells the other. God tells the family and the family tells God. Saying God is saying family and saying family is saying at least something divine. To say God you have to make use of the analogy of “family”. God to say Himself has to use the analogy, the image and the reality of “family”. So He incarnated in the family of Nazareth and from thereon He passed to be known as a God of family, as a familiar God, a near God in the completion of times after a long history with Israel (cf. Heb 1,1-2). To reveal Himself as love God assumes the flesh in the most fine experience of love from them all, that is, a familiar love, making Himself family with us in His own Son. This means that family, from the beginning is an adequate trinitarian image which even God Himself uses and assumes to tell Himself. Thereafter some questions can be asked, questions that go together in the relation of God to the world and in the relation of mankind to God: but at the end of what kind of family are we talking about? Which is the family of God? Are all the families possible? All have the same value and fulfill their mission of what is supposed to be a family as such? Is not the sort of family different or no to be a family as such? Are all the love experiences a family? Are they even supposed to be called a love experience? Is God able to tell Himself in all the families or in every kind of family? What is a family? What makes a family to be a family? What can a family give to God and from God? What does God give a family and to our families?

Just to think about the trinitarian God is only possible in a familiar faith from a familiar revelation as well, whose consistency and unity faith itself discovers as a familiar one. Thought gains access to God in a familiar way for God presents Himself as such, in such a way. But the questions remain: being family an institution and a human reality, in what manner sacramentalizes an experience that transcends itself, an experience of love that goes far beyond? How come that this experience of transcendence is not automatic?

In this small paper the companies of the synoptic gospels and especially of Paul will be preferred²: the second for his contact with families enabling him

1 This is the revised version of a paper presented in the International Symposium *The Institution of Marriage in the three Monotheistic Religions 10-11 October 2011*, Center for Religions and Juridical Canon Law Studies, at the Universitas of Constanta on the 11th October 2011.

2 It is quite extensive the Pauline literature about the use the apostle makes of the familiar image; just cf. DANIEL VON ALLMEN, *La Famille de Dieu: La symbolique familiale dans le paulinisme*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis, 41), 1981; ABRAHAM J. MALHERBE, “God’s New Family in Thessalonica”, in L. MICHAEL WHITE – O. LARRY YARBOROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, 116-125; H. MOXNES (ed.), *Constructing Early Christian Families Family as Social Reality and*

to begin the Church at home as a familiar experience at home in Thessalonica where the pauline Church started as a family in the places where families lived and worked; the gospels for presenting Jesus born within a family, growing and being educated in that atmosphere, not without describing the enlarged family of Jesus that sprout out of the kingdom preaching (cf. Mc 3,31-35). In vv.34b-35 Jesus enlarges his family limites far beyond the boundaries of Nazareth: “here are my mother and my brothers (adelphoi).³⁵ Anyone who does the will of God, that person is my brother (adelphos) and sister (adelphê) and mother (meter)”³. The family of Jesus does not stand upon blood ties, for blood may not transmit any familiar life or experience.

Our approach will not put itself in the field of fundamental ethical reflection which deals with the very important issue of the relation between faith and moral. For the case of Corinth, Paul supposes his contemporaries know very well the beauty of christian moral. Paul preaches a christian ethic because it can be sustained as reasonable and profitable for human growth in an epicurist and stoic culture like the one he finds in the capital province of Achaia – Corinth. This means that the teachings and the problems Paul faces about the issue “family” can be solved and accepted in that culture. As it will be seen, when Paul responds in 1 Cor 7, he is just bringing together the christian marriage moral with the classic ethical teachings of the greek culture, showing that the christian moral does not opposites nor contradicts the classic ethical conquests, rather improves it⁴.

Metaphor, London, Routledge, 1997; E. E. JOHNSON, “Apocalyptic Family Values”, *Interpretation*, 56/1 (2002), 34-44; R. AASGAARD, *My Beloved Brothers and Sisters: Christian Siblingship in Paul*, Edinburgh, T&T Clark, 2004.

3 A. LOZÁN PUN LAY, “Pertener a la verdadera familia de Jesús. Un estudio de Mc 3,31-35”, *Estudio Agustiniano*, 45/2 (2010), 232 resumes very well the three main readings of this adelphic and son relation of Jesus: Helvidius in 380 A.D. identified these “brothers” with the blood brothers (a reduction the Greek does not allow); Epiphanius, bishop of Salamina in Cyprus around 383 A.D. defended that these “brothers” would be the sons Joseph might have had with another woman than Mary; at last, Saint Jeronimus wanted to preserve the virginity of Mary, and in this way rejected the thesis of Helvidius (so Jeronimus identified these “brothers” with some “cousins” of Jesus, sons of Mary the wife of Cleophas and sister of the Virgin Mary). To check these different views cf. Ph. SCHAFF (1819-1893), *History of the Christian Church (New York 1882)*, III: *Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, Michigan, Grand Rapids, CCEL, 2002, 162.

4 On this subject, among several perspectives, above all see: R. ZIMMERMANN, “Jenseits von Indikativ und Imperativ: Entwurf einer ‘impliziten Ethik’ des Paulus am Beispiel des 1.Korintherbriefes”, *Theologische Literaturzeitung*, 132 (2007), 259-284; F. BLISCHKE, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, [= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25], Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 14-19; W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7*, Düsseldorf, Patmos, 1981, 59-60; W. POPKES, *Paränese und Neues Testament*, [= SBS 168], Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996, 51; K. FINSTERBUSCH, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik*, [= Studien zur Umwelt des Neuen Testament 20], Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1996, 185-187; U. SCHNELLE, “Die Begründung

I. THE FAMILIAR LOVE OF GOD

Throughout Israel's history, Yahweh has shown that He loved indeed, His love was profound. Yahweh was very found of his own people. To show His love, Yahweh not only spoke, He acted as well, He committed Himself with his people's life and adventure. Yahweh has not limited Himself saying He saves: in fact, in reality He saved, He gave an historic experience of His saving love. This began in Egypt. To show that He saves, Yahweh actually saved his people. Yahweh loves saving and saves loving. He is the only One who saves, the Only one really loves Israel. No one else does that for Israel. This relation reached moments of great intimacy, of deep familiarity. Moses had the privilege to be face to face with the Lord on the Horeb (cf. Ex 33,1). The desert is the time and the place where many times God tries to save his own marriage with Israel (cf. Jer 2; Ez 16). God presents himself to the people as a "father", even though that is related very few times in the Hebrew Bible: "Is Ephraim, then, so dear a son to me, a child so favored, that whenever I mention him I remember him lovingly still? That is why I yearn for him, why I must take pity on him, Yahweh declares" (Jer 31,20). From the beginning of the Exodus Yahweh has loved, He has shaped motherly his own people, He has taken very good care of Israel and Moses takes note on that very accurately: "Was it I who conceived all these people, was I their father ...?" (Num 11,12a), even though Moses becomes amazed with the following history of freedom God gives Israel. Within this history, Moses attest the level up to the family of God got: "They have acted perversely, those he fathered without blemish, a deceitful and underhand brood⁶. Is this the return you make to Yahweh? O people brainless and unwise! Is this not your father, who gave you being, who made you, by whom you subsist? ... You forget the Rock who fathered you, the God who made you, you no longer remember.¹⁹ Yahweh saw it and, in anger, he spurned his sons and daughters" (Dt 32,5-6.18-19). Trito-Isaias recognizes this is a family God shaped Himself like a potter: "And yet, Yahweh, you are our Father; we the clay and you our potter, all of us are the work of your hands." (Is 64,7). God modeled his own people with an everlasting love (cf. Jer 31,3) and the Israelites became the

und die Gestaltung der Ethik bei Paulus", in R. GEBAUER – M. MEISER (eds.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*, Marburg, Elwert, 2003, 109-131; L. ALVAREZ VERDES, "La función de la 'razón' en el pensamiento ético de S. Pablo", *Studia Moralia*, 34 (1996), 7-42; Th. SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, [= Neutestamentliche Abhandlungen 26], Münster, Aschendorff, 1995, 270; J. ECKERT, "Indikativ und Imperativ bei Paulus", in K. KERTELGE (ed.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg, Herder, 1984, 168-189; R. BULTMANN, "Das Problem der Ethik bei Paulus", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 23 (1924) 123-140; H. WINDISCH, "Das Problem des paulinischen Imperativs", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 23 (1924), 265-281.

people consecrated to the Lord: “you are the children of God the Lord of yours” (Dt 14,1-2), a people Yahweh continues to prefer in spite of their sin, even if they disobeyed and have forgotten Him.

But God was not only *father* to the people of Israel. He was as well “father” of Israel’s king and father of the messianic king. Nathan’s prophecy to David attests the divine fatherhood over the king of Israel in an absolute family way: “... I will be to him a father and he will be to me a son” (2 Sam 7,12-16). This fatherhood is alike to the ones of neighbouring countries and expressed the kings’ vicinity to the people’s god (“you are my father, you are my God, the rock of my salvation”: Sl 89,27). The cronist tried to make tangible this prophecy applying it repeatedly to the messianic king⁵. To the community after the exile the messiah will be the annointed one (like the monarch of Israel) gifted with the abundance of the Spirit’s assistance (cf. Is 11,1-2). He will be the son of Yahweh in an absolute unique and intimate way (cf. 2 Sam 7,14: “Wonder-Counsellor, Mighty-God, Eternal-Father, Prince-of-Peace”). He will have Yahweh as his Father (cf. Sl 89,27) and savior (cf. 1 Sam 2,10b; Sl 89,22). But, Yahweh the God of Israel will have no goddess creating with Him. Nevertheless, the image of Yahweh the Father of Israel is marked with features and signs not exclusively masculine. The Old Testament uses as well motherly images and feminine outlines to announce the mercy of God and to signify that God acts either fatherly either motherly towards Israel his first-born: “This is what Yahweh says: Israel is my first-born son” (Ex 4,22). One has yet no to forget that the substantive “*īm*” (mother) never qualifies directly God in all the Old Testament. But, in a noteworthy and paradoxical way, the divine defining form in the Old Testament is itself in terms of philology and adjectives a feminine one (cf. Ex 34,6: “*hanûn werahûm*”). This formula is inspired in the most intimate and strong love experience of a woman’s pregnancy.

This family relation reaches its peak in Jesus God’s own Son, whose incarnation in any moment is divised or predicted in an explicite way in the Old Testament. This fatherly relation builds something absolute new and unexpected to Judaism in the first century. The incarnation of Jesus has in Israel only an analogy, nothing more than that. This analogy of God’s rare figure as a “father” in Israel just prepares Jesus incarnation and his absolute unique abbatic relation with the Father the God of Israel. Incarnation will allow to think and to believe God in a most familiar manner. The following christian reflection built in the theology of the Holy Spirit will facilitate to think our God as a triunitarian family. This pneumathological relation pre-exists, remaining the concept

5 Cf. 1 Cron 17,13; 22,10; 28,6. See S. SABUGAL, *Abba. La oración del Señor* [= BAC 467], Madrid, Cristiandad, 1985, 373.

of “father” yet as one of the best categories to name God fatherly revealed in His Son Jesus Christ, even if this category it is not the only one. God wanted to make family with us, wanted to familiarize Himself with us and His own Son. The Love between both – the Spirit – activated this process from the moment the Virgin Mary “was found to be with child through the Holy Spirit” (Mt 1,18). The fourth evangelist will speak about that with the image of the “tent” (Jo 1,14). God “eskênosen”, God has prepared a pavilion, has constructed a tent entering in a family historical relation with all of us. God has entered in history in the most familiar way possible. With the incarnation God has thus entered in history in a definite way in the eschatological sense of it, entering the womb of the Virgin of Nazareth. This is the best and most appropriate word of God’s presentation, in a familiar atmosphere, incarnating in our own familiarity, in a family relation, the most wombed one, the innermost one. If God Himself raises a porch in our family condition, becoming familiar to us, if God builds a “tent” among us, then is easier to *understand* that God reveals Himself rather in a household, it is easier to see why God as a *tent* in one family. This takes place historically in an inter-subjective relation to form a communion, a familiar communion⁶. The family of Nazareth fulfills this mission of the tent. She is the tent of God from the womb of Mary. To reveal He really loves, God goes up to point of submitting Himself to the a mother – Mary. He continues to submit Himself to that motherhood in the period after Easter – in His spouse the Church. Therefore, God continues to familiarize Himself with humanity in order to remain with her.

God raised a tent with the contribution of His family members – the Son and the Spirit, and like any other tent it has little in it. This tent will open itself and receive the sun of faith and of believing, but it will bear as well the stormy burden of our sin. This tent stands available for everyone, it can be visited by everyone. It is a tent among any other tent, in the middle of our tent, in the middle of the tent of our sin. So, it is not definitive. After Easter, Luke replaces the tent of incarnation by the tent of the Spirit’s presence. In this tent God gives a lot of space, for the tent can be connected to others. In this tent everybody eats at the same table and no one is excluded, no foreigner, no pilgrim, no refugee. This permanent tent of the Spirit does not match the *sukkôt* that every year Israel raises in the desert at the end of the summer (cf. Lev 23,33-43).

6 The theological concept of “revelation” will be totally redrawn by this in contemporary theology, mainly after the theological renewal movement initiated and continued by Karl Barth. This new theological stream will be received in Vatican II: cf. DV 2.12.

II. THE TENT OF NAZARETH

Jesus has access to the world in the tent of his family in Nazareth, He who comes from the trinitarian family. This is his contact with history. In the family of Nazareth He learns a lot of things, even though we know not much about it. The evangelists left us with the essential. God builds His family in Nazareth, marked by simplicity but by paganism as well, far away from the lights of Jerusalem, up north in Galilee. Nazareth is near and opened to greek culture in Séphoris, it has access to the world of trade, potters and crafting in Beth-Shean. The family of Nazareth receives a life that was not expected, but receives her, like the life of the Father is received in the life of the Son and of the Spirit. In order to receive the Second Trinity Person, the family of Nazareth needs at least two Announcements – to Mary and to Joseph. This family has relatives in Isabel and in John the Baptist. From the very beginning this tent is signed by modesty. Jesus begins establishing a familiar relation with the sheperds when He is visited by them in Bethleem, in the very smooth and romantic narrative of Luke. The same happens with the wise men's visit in Mt 2. But Jesus is already acquainted with this calmness and smoothness near the Father throughout the eternity. Nevertheless, this humble family of Nazareth got Jesus used to difficulties, to hardship. He began unattended and rejected in every place in Bethleem, after all a parable of His entire life. The tent of Nazareth could not put itself together in Bethleem, and the tent of God won't make it thirty years later, not far away from there, on the Golgotha in Jerusalem (cf. Mt 27,33). Both families – the one of God and the other of Nazareth – won't manage to build their tents. Mary is unattended in Bethleem and God is unattended on Holy Friday, God is thrown out of our human tent. Notwithstanding, both families do not fall apart, they do not separate, remain united, circumstances are not able to break down the strings amid the members of these families, for may not mankind divide what God has brought together. So God won't give up albeit He sees on Holy Friday his Tent teared down.

This family of Nazareth puts God in the first place. Therefore, she circumcises the little boy on the eighth day according to jewish tradtion (cf. Lc 2,21) and celebrates the first-born's ransom at the thirtieth day on the Pidion haBen. These and other great festivals rhythm the liturgical calendar in Israel. The family of Nazareth is therefore present. In these feasts the family of Nazareth discovers that our God is a familiar God, a family God, that is, a God who is a family and a God that has a family. No other people has such a God (cf. Sl 77,14), a God who intervenes in Egypt to rescue His own people, a God that "with your own arm redeeming your people, the children of Jacob and Joseph" (v.16). Jesus sees his family celebrating these great festivals, he sees Mary and

Joseph pacing time with these solemn celebrations in time of intimacy with Iahweh. So, naturally Jesus goes up to Jerusalem by the Feast of Passover. In spite of not being attested in the Gospels, the Purim festival (cf. Est 9; 10,3) it is well known in the first century A.D. By that time the most important liturgical feast for any family is the weekly Shabbat. According to its “seudôt mitzvôt” (prescriptions), in these festivals one says well of God and Iahweh is present in the family. The same happens in the festivals of Shavuôt (Weeks), of Rosh Hashanah (new year), on Yom Kippur (cf. Lev 16), by Sukkôt (tents), in the feast of Shemini Atzêret (in “the eighth day of the assembly”, on the twentieth second day of Tishrêi: cf. *b RoshHash* 4b), on Simhat Torah (the joy for the law), and on the great festival each family celebrates when a new family begins – the feast of marriage (Shidukin: cf. Jo 2). Yet, the family of Nazareth makes also fasting. In August or July (in the ninth day of Av, by Tisha Be’Av), in the great day of Fast, the Jewish religion commands not to drink wine nor to eat a whole day in order to remember the great destructions that fell upon Israel (cf. 2 Re 25,8; Jer 25,12) until the Second Temple period (cf. *taanit* 26b-29a). This Fast-day is preceded by a meal for the family to point out this event. This meal is the “seûdat hamafsêket” (meal of separation). So, in all these feasts, Iahweh celebrates them in a familiar atmosphere, with the family. Iahweh is not the only One celebrated.

Recently, biblical exegesis has researched and reread with much more accuracy and respect the talmudic and apocryphal literature. The apocryphal texts about the Virgin Mary offer us Jewish-Christian resonances within haggadic Jewish categories where it is still possible to trace some indication about the day to day life in Nazareth. As any other Jewish woman, when Mary wakes up in the morning she prayed with the all people praising the Lord of Israel with a blessing prayer (“blessed are You Lord who created me for your will”) or with the morning hallel (cf. Sl 144-150)⁷. Men had to recite three different praises other than the Shemá: “blessed are You Lord for You created me Hebrew and not a pagan” (sh’asany israel shelô ‘asany yîshah shelô ‘asany bôr); “blessed are You Lord because You made me a male and not a female” (cf. *bMen* 43b; *tBer* 7,18; *yBer* 9,2.12b); “blessed are You Lord because You created me a free man and not a slave”. As any other Jew or Jewish woman Mary knows that her body is a menorah of God, it is the temple of the Holy Spirit (cf. 1 Cor 3,17). She knows the body is the most sacred and utmost place of God’s presence to the world and to human conscience (cf. Act 19,24; 1 Esd 2,16). This shrine is not the outer yard but the *qodesh qodashîm*, the sanctuary (*debir*) where the

7 Cf. I. ELBOGEN, *Jewish Liturgy A Comprehensive History* (1913), New York-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1993, 78.

Ark is (cf. 1 Kg 8,6) as a token of God's pledging presence to Israel in a familiar way. Mary could go every Saturday to the synagogue, although women were not obliged to do so. In the synagogue Mary could listen to the daily prayer of *Tephil'la* and the *Shema*'. Archaeology brought to light some synagogues in Gamla, Jericoh and in Massada. Through such a prayer, Mary could build a *lectio conflata* of Num 15,37-41; Dt 6,4-9; 11,13-21 according to the rules of *derash*. This might have been a *gezerah shawah* in the orbit of her faith. When praying the *Shema*', Mary gives thanks to the God of Israel for all the creation, hearing the praying the blessings to the God creator of light (Yotzer 'Or) and the God of love (Ahaváh)⁸. All this is done in the synagogue family.

On shabbat Mary lights on the candles e proclaims the blessing like any other jewish mother in her family: "blesse are You Lord because You let us kindle the candles" (*Ber* 3,3-4). This means that she says very well of God when she prays with all these blessings. Through that she fulfills her mission of giving birth. Paul, the pharisee trained in the jewish tradition at Gamaliel's school (cf. Act 22,3) testifies precisely that when he remembers that "a woman saves herself giving birth" (1 Tim 2,15), becoming mother of a child. According to jewish sources, women in the first century A.D. wanted too to presente themselves to the Lord in Jerusalem, but not three times like men ought to. Mary is present at the Bar-Mitzwah when Jesus is about twelve years old⁹. She might have heard Joseph praying something proper for the occasion, as whenever a family presented the first-born to start reading the torah in public: "blessed are You Lord for driving out from me the responsibility of this lad" (*GenRab* 63,14). She takes part in the water joy festival – the *simhat beth ha shoeva* – a feast during the period of Sukkôt in which a special role is assigned to the women: the temple yard for the women is iluminated and the hassidîm dance (*Sukk* 51). During the youth years, Jesus sees and listens to Joseph praying the Qaddish when they read a text from the torah. Meanwhile, Mary prays inwardly the words of Her Son Jesus and of Joseph pleading that God's Name may be exalted, glorified and celebrated, that His kingdom might come to us¹⁰.

The family of Nazareth is poor, as God is poor: they only have two pigeons to offer when the Little one is brought to the temple in Jerusalem right after birth (cf. Lc 2,22-41). Jesus sees Mary and Joseph remaining faithful to their betrothal. Their faithfulness is a living sign for Jesus of God's fidelity, the biblical translation of truth (a word that does not exist in the massoretic text of the

8 Cf. C. DEL VALLE, *La Misna* (c.220), [= BEB 98], Salamanca, Sígueme, ²1997, 1458.

9 Cf. R. J. ZWI WERBLOWSKY – G. WIGODER (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York, Oxford University Press, 1997, 100.

10 Cf. *ib.*, 296.

Hebrew Bible). Mary and Joseph put God in first place in their lives. Therefore, they go up several times to Jerusalem and for different festivals. They attend the tent of God, either the synagogue tent or the temple. Every Saturday Mary kindles the shabbat candles of the menorah. Three times a day she listens to Jesus and Joseph praying the Shema'. Jesus celebrates the Bar-Mitzwah. Mary respects Joseph and Joseph respects Mary. He never applies the discriminating Jewish law of divorce (cf. Mt 1,15;). Like any other family, the family of Nazareth will open itself to the newness of Jesus. They will respect Jesus' freedom allowing Him to follow his own way, because He lives from the Father's liberating love and power. God the Father gives Jesus the humanity of family growth, supported by the utmost experiences of love which are supposed to be the relations of fatherhood and motherhood. Standing by the cross in Jo 19, Mary lives a divine experience as a mother who loses her son. As such a mother, Mary goes through the same experience (even though she does not completely sort out it) that God lives on Holy Friday when He goes up to the point of delivering His own Son for the world (cf. Rom 8,34). These fidelities draw up the boundaries of a family pregnant of love itself, rebuilt upon the tent of a faithful and true love, not any love whatsoever.

III. THE TENT OF LOVE

With some small remarks, it is important just a fast glance over the letters of Paul to extract his most important teachings about these themes, mainly through the inspiration his grammar of love promotes. Paul uses either the concept either the verb. To "love" (*agapáo*) is a distinctive feature to the Christian and of God Himself: "someone who loves God is known by God" (1 Cor 8,3), for "God loves a cheerful giver" (2 Cor 9,7). Love builds matrimony ("In the same way, husbands must love their wives as they love their own bodies; for a man to love his wife is for him to love himself": Ef 5,28). Therefore, "you also, each one of you, must love his wife as he loves himself; and let every wife respect her husband" v.33). Paul considers love as the fulfillment of the law: "one only thing you should owe to anyone is love for one another, for to love the other person is to fulfill the law" (Rom 13,8). Love outshines friendship ("As for brotherly love, there is no need to write to you about that, since you have yourselves learnt from God to love one another" 1 Tes 4,9), being that already a divine experience. This is a reciprocal love that begins at home, within the family, with the couple. For that reason, to the spouses Paul has particular mission: "Husbands should love their wives, just as Christ loved the Church and sacrificed himself for her" (Ef 5,25). In the same area, Paul grants the same tea-

ching: "Husbands, love your wives and do not be sharp with them" (Col 3,19). Through here goes God's familiarity.

So, love is not just a wish or an intention of Paul and his communities. It stands as a real activity of God Himself, God who loves and rewards that loving: "all there is to come for me now is the crown of uprightness which the Lord, the upright judge, will give to me on that Day; and not only to me but to all those who have longed for his appearing" ("... tois egapekósi tèn epiphaneian autou": 2 Tim 4,8). This is a loving adherence. By loving God brings us to a new condition. The sons of God are the fruits of His love but the object of His love as well. They are active but are passive to that love since they are preceded by it, as one can see better in the translation of the New Jerusalem Bible: "As the chosen of God, then, the holy people whom he loves, you are to be clothed in heartfelt compassion, in generosity and humility, gentleness and patience" (Col 3,12). As loved ones, christians are chosen precisely because God has loved them before, God has preferred them, has made them their own (cf. 1 Tes 1,4; cf. 2 Tes 2,13). This choice does not make God. Yet it shows God, it reveals God as the One who loves in a great love: "God, being rich in faithful love, through the great love with which he loved us, ⁵ even when we were dead in our sins, brought us to life with Christ -- it is through grace that you have been saved" (Ef 2,4-5). In the same letter, God is preached as the One who loved us all in Christ in whom we live and who is given as a pleasant sacrifice to the Father ("follow Christ by loving as he loved you, giving himself up for us as an offering and a sweet-smelling sacrifice to God" Ef 5,2). This is practically a literal quotation from Gal 2,20.

Other than the verb, Paul distributes the concept throughout his letters. At the beginning of the second part of Romans, the love of God sustains hope giving it a content ("and a hope which will not let us down, because the love of God has been poured into our hearts by the Holy Spirit which has been given to us": Rom 5,5). This gift translates itself in donation towards our brothers and sisters, on behalf of our neighbor, and thus accomplishing the law. At that moment, love is law by itself and in itself (Rom 13,10). As a gift, love spreads during the all life as a specific feature of baptized christian in order that "may everything among you happen in love" (1 Cor 16,14). This love mirrors the love of Christ, a love that "embraces us" (2 Cor 5,14). In Gal 5,22 love is one of the Spirit's fruits.

Paul exhorts the communities around Ephesus to root in love (cf. Ef 3,17) and to "support each and every one of you in love" (Ef 4,2). In his reflection about the Church, the ultimate horizon is love, not the institution nor power. Therefore, the body of Christ which is the Church is a building in love (cf. Ef 4,16). Since it is a human reality, the Church needs a permanent purification.

Then Paul prays “so that your love may grow ...” (Flp 1,9). This is a process, a dynamism, a challenge (“make love your aim; but be eager, too, for spiritual gifts, and especially for prophesying”: 1 Cor 14,1). In the note to Philemon, Paul receives that love which increases joy (“I have received much joy and encouragement by your love“ Flm 1,7). Paul searches this love too. To his faithful companion Timothy, Paul leaves love as the crucial prospect, as the main goal to every evangelisation (“The final goal at which this instruction aims is love, issuing from a pure heart, a clear conscience and a sincere faith”: 1 Tim 1,5). Instruction, education takes place in love and not in authority. This is the only way to teach in a proper manner, what embodies a pedagogical revolution¹¹.

Paul concludes his second part of Romans with a great theological synthesis about God. God is love. How does he say that? God “did not withhold his own Son, but gave him up for all of us ...” (Rom 8,32), a verse so important to modernity and unfortunately so badly understood. To thus think God, Paul departs from the human experiences of love, thus proceeding the analogical movement of faith and of theology. The *phenomenology of love* wants to show that the biblical wisdom perception is plainly fulfilled. According to it, love is stronger than death: “Set me like a seal on your heart, like a seal on your arm. For love is strong as Death, passion as relentless as Sheol” (Cant 8,6). In fact, love postulate by itself a destruction of that destructive hypothesis of love, that is, love devises perpetuation, devises the impossibility of its destruction, it asks for eternity, wants not to die, wants for resurrection

“só o que se faz por amor dura para sempre e encontra-se imerso na consistência da realidade. Deste amor que se fixa na realidade é que se pode dizer que mostra a sua força pascal e triunfante aguentando e superando as tensões”¹².

To look for this love is to look for God, to love with this intention is the desire of God, means to want God because every one wants to be loved on such a high standard. Although God is not the result of this desire, He appears at the fulfillment of that desire. This enticing and irresistible love for ever faithful is God, this familiarity is God, this “Geborgenheit”¹³ (the security of this family comfort) at least is divine. The theological category of “family” gives thus con-

11 This kind of revolution has been implemented with success in the great catholic social movement that takes care of young boys taken out of the streets, a movement founded by father Américo in Portugal, first in Coimbra then in Oporto. As a priest in the Dioceses of Oporto, father Américo founded homes where these boys could live and make the experience of “family”, an experience which most of them haven’t had.

12 Cf. W. KASPER, *Jesús, El Cristo* (1974), Salamanca, Sígueme, 1989, 191.

13 This feeling is testified by Matti in the diary of M. BERCK, *Sommer in Lesmona*, Reinbeck bei Hamburg, Rowolt, 2000, 21.

tent to the name “God”, what enhances it to become a sacrament of God and hence language of God.

IV. THE FAMILY TENT

For all those who have vocation to married life, Paul paves the way of God. Family is a way of God, the spouses sanctification is way of God to the sanctity of God. In this context, the family in Corinth might be an experience of God according to 1 Cor 7:

1 Cor 7,1-40 “Now for the questions about which you wrote. Yes, it is a good thing for a man not to touch a woman; ² yet to avoid immorality every man should have his own wife and every woman her own husband. ³ The husband must give to his wife what she has a right to expect, and so too the wife to her husband. ⁴ The wife does not have authority over her own body, but the husband does; and in the same way, the husband does not have authority over his own body, but the wife does. ⁵ You must not deprive each other, except by mutual consent for a limited time, to leave yourselves free for prayer, and to come together again afterwards; otherwise Satan may take advantage of any lack of self-control to put you to the test. ⁶ I am telling you this as a concession, not an order. ⁷ I should still like everyone to be as I am myself; but everyone has his own gift from God, one this kind and the next something different. ⁸ To the unmarried and to widows I say: it is good for them to stay as they are, like me. ⁹ But if they cannot exercise self-control, let them marry, since it is better to be married than to be burnt up. ¹⁰ To the married I give this ruling, and this is not mine but the Lord’s: a wife must not be separated from her husband- ¹¹ or if she has already left him, she must remain unmarried or else be reconciled to her husband - and a husband must not divorce his wife. ¹² For other cases these instructions are my own, not the Lord’s. If one of the brothers has a wife who is not a believer, and she is willing to stay with him, he should not divorce her; ¹³ and if a woman has a husband who is not a believer and he is willing to stay with her, she should not divorce her husband. ¹⁴ You see, the unbelieving husband is sanctified through his wife and the unbelieving wife is sanctified through the brother. If this were not so, your children would be unclean, whereas in fact they are holy. ¹⁵ But if the unbeliever chooses to leave, then let the separation take place: in these circumstances, the brother or sister is no longer tied. But God has called you to live in peace: ¹⁶ as a wife, how can you tell whether you are to be the salvation of your husband; as a husband, how can you tell whether you are to be the salvation of your wife? ¹⁷ Anyway let everyone continue in the part which the Lord has allotted to him, as he was

when God called him. This is the rule that I give to all the churches.¹⁸ If a man who is called has already been circumcised, then he must stay circumcised; when an uncircumcised man is called, he may not be circumcised.¹⁹ To be circumcised is of no importance, and to be uncircumcised is of no importance; what is important is the keeping of God's commandments.²⁰ Everyone should stay in whatever state he was in when he was called.²¹ So, if when you were called, you were a slave, do not think it matters - even if you have a chance of freedom, you should prefer to make full use of your condition as a slave.²² You see, anyone who was called in the Lord while a slave, is a freeman of the Lord; and in the same way, anyone who was free when called, is a slave of Christ.²³ You have been bought at a price; do not be slaves now to any human being.²⁴ Each one of you, brothers, is to stay before God in the state in which you were called.²⁵ About people remaining virgin, I have no directions from the Lord, but I give my own opinion as a person who has been granted the Lord's mercy to be faithful.²⁶ Well then, because of the stress which is weighing upon us, the right thing seems to be this: it is good for people to stay as they are.²⁷ If you are joined to a wife, do not seek to be released; if you are freed of a wife, do not look for a wife.²⁸ However, if you do get married, that is not a sin, and it is not sinful for a virgin to enter upon marriage. But such people will have the hardships consequent on human nature, and I would like you to be without that.²⁹ What I mean, brothers, is that the time has become limited, and from now on, those who have spouses should live as though they had none;³⁰ and those who mourn as though they were not mourning; those who enjoy life as though they did not enjoy it; those who have been buying property as though they had no possessions;³¹ and those who are involved with the world as though they were people not engrossed in it. Because this world, as we know, it is passing away.³² I should like you to have your minds free from all worry. The unmarried man gives his mind to the Lord's affairs and to how he can please the Lord;³³ but the man who is married gives his mind to the affairs of this world and to how he can please his wife, and he is divided in mind.³⁴ So, too, the unmarried woman, and the virgin, gives her mind to the Lord's affairs and to being holy in body and spirit; but the married woman gives her mind to the affairs of this world and to how she can please her husband.³⁵ I am saying this only to help you, not to put a bridle on you, but so that everything is as it should be, and you are able to give your undivided attention to the Lord.³⁶ If someone with strong passions thinks that he is behaving badly towards his fiancée and that things should take their due course, he should follow his desires. There is no sin in it; they should marry.³⁷ But if he stands firm in his resolution, without any compulsion but with full control of his own will, and decides to let her remain as his fiancée, then he is acting well.³⁸ In other words, he who marries his fiancée is doing

well, and he who does not, better still.³⁹ A wife is tied as long as her husband is alive. But if the husband dies, she is free to marry anybody she likes, only it must be in the Lord.⁴⁰ She would be happier if she stayed as she is, to my way of thinking - and I believe that I too have the Spirit of God”.

This topic is retrieved few years latter in Rom 7,1-3

“As people who are familiar with the Law, brothers, you cannot have forgotten that the law can control a person only during that person’s lifetime.² A married woman, for instance, is bound to her husband by law, as long as he lives, but when her husband dies all her legal obligation to him as husband is ended.³ So if she were to have relations with another man while her husband was still alive, she would be termed an adulteress; but if her husband dies, her legal obligation comes to an end and if she then has relations with another man, that does not make her an adulteress”.

Paul testifies hereby the mutual relation in marriage as a paritarian one. Thus, Paul goes further the divorce libel of Moses, announces the monogamic marriage and its indissolubility. Such a family allows to make an experience of God. In 1 Cor 7 Paul goes beyond and presents a radical innovation to the surrounding jewish and greek worlds¹⁴. In 1 Cor 7 the woman appears in total parity with the husband, what was not the case in these two cultural and religious worlds. There, women had *de facto* and *de jure* a non equality status. For instance, a woman could not take decisions on her own, the husband had all the rights over her, she was set aside social life (what was not the case in pauline communities). When it comes to learn the Scriptures, pharisaism in the first century allowed only the men to go out for that. She had no access to study the torah nor could pray in loud voice the shema’. She had not the right to circumcision. In New Testament times, divorce in judaism was a matter entitled to men, it became an husbands’ arbitrary decision (cf. *mYebaim* 14,1; *mKetuv* 7,9-10; *mGit* 9,8). On the contrary, in 1 Cor 7 the woman had the same familiar rights before a divorce (vv.10.11), she is treated equally in the case of mixed marriages (vv.12.13) and in the so called pauline privilege (v.15)¹⁵, she begins to take in her hands fully her destiny and future in plain liberty and

14 In his work, W. DEMING, *Paul on marriage and celibacy. The hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 presents the initial response of Paul in v.1 as a confrontation the Apostle had with the stoic atmosphere of Corinth, in which Paul tries to establish a dialogue with stoicism in order to help his brothers Christians in the Corinthian community.

15 To see the implementation of this canonical rule in present russian society see M. KOZLOV, “I matrimoni misti con i cattolici nella Russia moderna: il punto di vista del parroco”, *Nicolaus*, 37/2 (2010). This article has been translated from the original russian language.

dignity¹⁶. The non christian member of a couple is not, consequently, sent away, nor rejected, nor rebuked, nor vice-versa. The move to separate is left to the non christian member of the couple in a mixed marriage (between a christian member and a non christian member). Hence, pagans foul no more, there is not yet anything pure or impure, sacred or profane, for everything and everybody is sanctified in Christ (cf. Ef 2,14).

Nevertheless, some pauline letters incorporated some latter intrusions from some non parity culture in what family concerns. Some texts like 1 Cor 14,33b-35; 11,2-16; 1 Tim 2,11-15a¹⁷ are now considered as further interpolations from a first century A.D. priestly culture from which Paul takes some distances. Yet, the Apostle criticizes as well polyandry and those several times divorced¹⁸. That meant several times married.

In 1 Cor 7,1-2 Paul starts with a stoic slogan very well known to corinthian culture, where some groups despised body, spurned human flesh or derided the world and its historical foundations¹⁹. We don't know exactly the meaning of v.1: "it is a good thing for a man not to touch a woman". It could very well have been a stoic slogan widespread in Corinth, or it could be just a play with words to Paul himself, since he could just be quoting the conviction some community members had they no longer need to marry neither to raise children²⁰, because they thought themselves in paradise right after resurrection thus belonging to a spiritualistic sectarian group²¹. Biblical exegesis has raised the hypothesis that Paul might have in mind some group of "eschatologi-

16 Cf. J. PAILLARD, *Règlement de Comptes avec Saint Paul* (Stockholm 1966), Paris, Cerf, 1969, 190.

17 Cf. M. ADINOLFI, "Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11:2-16", *Rivista Biblica*, 23 (1975), 94-110; M. BOUCHER, "Some unexplored parallels to 1 Cor 11 :11-12 and Gal 3,28", *Catholic Biblical Quarterly*, 31 (1969), 50-58; J. P. MEIER, "On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11 :2-16)", *Catholic Biblical Quarterly*, 40 (1978), 212-226; A. PADGETT, "Paul on Women in the Church: The Contradiction of Coiffure in 1 Cor 11:2-16", *Journal for the Study of the New Testament*, 20 (1984), 69-86; E. PAGELS, "Paul on Women : A Response to Recent Discussion", *Journal of the American Academy of Religion*, 42 (1974), 538-549; R. SCROGGS, "Paul and the Eschatological Women", *Journal of the American Academy of Religion*, 40 (1972), 283-303; 532-537.

18 Cf. A. OEPKE, "gynê", in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1-9, Stuttgart, W. Kohlhammer, I, 1933, 789; *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, II, 1966, 728.

19 Accordingly J. MURPHY-O'CONNOR, "The First Letter to the Corinthians", in R. E. BROWNET al. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990, 804.

20 In this sense see J. MURPHY-O'CONNOR, "The divorced woman in 1 Cor 7:10-11", *Journal of Biblical Literature*, 100 (1981), 601-606; W. SCHRAGE, "Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor 7,1-7", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 67 (1976), 214-234; W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf, Patmos, 1981, 78.

21 Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi Introduzione, versione e commento*, [= Scritti delle origini cristiane 16], Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996, 330.

cal women”²² who thought they had no longer to remain married because the resurrection of Lord Jesus had already taken place, so all our bonds would be unleashed. In 1 Cor 6,12-20 Paul advised against immorality, against “porneia”. Could it be in 1 Cor 7,1 that the Apostle was asking his brothers not to attend prostitutes, since that was frequent in Corinth, almost normal to stoic morality, despite the paradox?²³ Had Paul to answer any gnostic group?

In 1 Cor 7,12 Paul makes a remarkable consideration (“For other cases these instructions are my own, not the Lord’s ...”) signifying that his own word is less important, weights less. He distinguishes from the very beginning what is important and what is just an opinion. On v.14 the non believing member (apistos) does not nullify the relationship. Nothing is said about uncleanness, impurity matters no longer for the non believing member transmits no longer contamination to the other member (even in sexual relations). This conveys the idea that you don’t need to flee from the world, from the other.

The exegesis of this chapter has always been pruned right from the start, since Paul has been accused of extreme rigorism, of too much ascetics, of putting the ideas of marriage and sexuality in second place²⁴, mostly for the woman. But if one reads v.1 as being pauline, it comes up a contradiction in Paul, because v.1b tells the opposite of v.1a. To say that “it is a good thing for a man not to touch a woman” seems to contradict Gen 2,18 “it is not good to man to be alone”. But Paul answers to “the questions about which you wrote”. He is answering the Corinthians, commenting one of their moral thesis or statements²⁵. Through this answer Paul demonstrates he is very much realistic²⁶, pragmatic, he advises but does not command. As a minister, he is very down-to-earth. It is fit, it is saving that the spouses attend each other not to fall into temptation. It is beneficial and constructive for both man and wife to visit each other bodily and love one another fleshly. Paul neither sponsors social inaction nor social immobility, not to speak of slavery. He just teaches that each and every one of us is able to do something in the situation each one finds himself

22 This is the legitime supposition of G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, [= NIC-NT], Michigan, Grand Rapids, 1987, 269, 290.

23 Virtues were not the only part of stoic morality: see C. MUSONIUS RUFO (39-100?), *Diatribae* XII, in I. RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, [=Bompiane Testi a fronte 31], Milano, Bompiani, 2001, 171; J. E. SMITH, “The roots of a ‘libertine’ slogan in I Corinthians 6:18”, *Journal of Theological Studies*, 59/1 (2008), 77-82; T. E. KLUTZ, “Re-reading I Corinthians after Rethinking ‘Gnosticism’”, *Journal for the Study of the New Testament*, 26 (2003), 193-216; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh, T. & T. Clark, 2000, 2; J. MURPHY-O’CONNOR, “Corinthians Slogans in 1 Cor 6:12-20”, *Catholic Biblical Quarterly*, 40 (1978), 391-396.

24 Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1998, 693.

25 Cf. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 274-275; A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, [= HNT 9/I], Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 154-156.

26 In this same sense cf. G. BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi*, o. c., 329.

in vv.21-24 not having to change his vocation or his entire life²⁷ (“if when you were called, you were a slave, do not think it matters - even if you have a chance of freedom, you should prefer to make full use of your condition as a slave. ²² You see, anyone who was called in the Lord while a slave, is a free-man of the Lord; and in the same way, anyone who was free when called, is a slave of Christ. ²³ You have been bought at a price; do not be slaves now to any human being. ²⁴ Each one of you, brothers, is to stay before God in the state in which you were called”). Paul is not advising, mainly slaves, to just stay as they are. Paul is advising something else: “do not let your social condition be a concern to you”²⁸. A great deal of reasons by which Paul wanted to say it is better not to marry can be understood in the broader context of social and religious life in the Christian community of Corinth, pressured by the idea that the remaining time is short. If this time left is short, then it is not even useful to change your life status or your life conditions²⁹, it is not worthy to follow another way or to choose another vocation in life. It must be taken into account that, at first, Paul wants above all to answer some questions the community put him by letter (cf. 1 Cor 7,1.25). Paul did not intend to organize a whole theology of marriage, far from it. V.17 is therefore decisive: “Anyway let everyone continue in the part which the Lord has allotted to him, as he was when God called him. This is the rule that I give to all the churches”. Paul underlines the relationship to Christ, that is decisive, that comes in first place and drives the entire way of life. His preference for his own sort of life is just a matter of “opinion”. As a result, in v.9 he brings up a very realistic tolerance, in a way of “concession” (“But if they cannot exercise self-control, let them marry, since it is better to be married than to be burnt up”). This stands as a Pauline acknowledgment, one can say as a compromise. Marriage should not come as a rule from “burnt up”, burnt desires should not be the origin of a marriage. These should not be the reasons. To prove it, Paul presents Timothy as a model: he has a family that gave him tradition and education. Paul does not render a dualistic world vision or a dichotomist view on sexuality. God created man and woman, male and female, but first created mankind as such. Only then differentiates them male and female. Yet, both remain equal in dignity. That is why Paul cannot accept homosexuality or adultery, because Jesus had already proposed the same, because already that went against the condition creatures had and were intended to. Matrimony is not sin, is not sinful. Greek moral standards many times were much more lax than Christian moral or Pauline ethic standards.

27 Accordingly A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 171.

28 G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 316. In the same sense A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 172-173.

29 So A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 176.

Some habits were just not compatible with Christian standards, they did not fit in the project of God nor in a thoughtful and mindful anthropology.

Paul places Corinthians flanked by three worlds: stoicism, epicurism and revelation. The Jewish influence and culture were much noted in Rome and in Galatia. In moral terms, Pauline communities live between stoic encratism and a certain libertine epicurist way of life (cf. 1 Cor 6,12-20)³⁰. In terms of what "family" is concerned, the Judaism in the Diaspora kept connected, attached to the Genesis commandment to fructify and fill the earth (cf. Gen 1,28), and it will continue to be so throughout the rabbinic movement. Paul announced what was not expected to a Jew when he came to grown age. Nevertheless, he did it regardless of those who heard him. The Talmudic literature sticks thus very tight to the Genesis commandment: "R. Tanhum stated in the name of R. Hani-lai: Any man who has no wife lives without joy, without blessing, and without goodness. 'Without joy', for it is written, 'And thou shalt rejoice, thou and thy house'. 'Without blessing', for it is written, 'to cause a blessing to rest on thy house'. 'Without goodness', for it is written, 'It is not good that the man should be alone'" (*bYebamôt* 62b). In the same tractate a little bit farther: "R. Eleazar said: Any man who has no wife is no proper man; for it is said, *Male and female created He them and called their name Adam*" (63a). Or else: "R. Hama b. Hanina stated: As soon as a man takes a wife his sins are buried; for it is said: *Who finds a wife finds a great good and obtains favour of the Lord* ... Another [Baraitha] taught: R. Eliezer said, Anyone who does not engage in the propagation of the race is as though he sheds blood" (63b). But the Genesis commandment is not exclusive to rabbinic Judaism. The apocrypha maintained this order in Test. Levi 9,9-10 where Isaac warned Levi: "And he said to me, Take heed, my child, of the spirit of fornication (*apó tou pneumatos tês porneias*); for this shall continue, and shall by thy seed pollute the holy things. Take therefore to thyself, while yet thou art young, a wife, not having blemish, nor yet polluted, nor of the race of the Philistines or Gentiles"³¹. In the same manner, the Greek speaking Judaism confirmed this teaching in Tob 4,12-13: "¹²Beware, my son, of every kind of fornication. First of all, marry a woman from among the descendants of your ancestors; do not marry a foreign woman, who is not of your father's tribe; for we are the descendants of the prophets. Remember, my son, that Noah, Abraham, Isaac, and Jacob, our ancestors of old, all took wives from among their kindred. They were blessed in their children, and their posterity will inherit the land.¹³ So now, my son, love your kindred, and in your heart

30 Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi*, o. c., 364; A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 161.

31 Cf. A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 158.

do not disdain your kindred, the sons and daughters of your people, by refusing to take a wife for yourself from among them”.

The macedonian John of Stobi in the fifth century quotes some authors from times of Paul with the three main perspectives on marriage. He attests that for some marriage was “kalon” (beautiful) while for others matrimony was considered “ouk agathon” (not good) or not profitable, or was even disadvantageous (“asymphoron”). The stoics favored this latter view and Paul became near on this matter to Epictetus. Yet, Musonius follows Pitagoras and considers that “ouk empodion to i-philosophein” (wedding is not an obstacle to philosophy)³². Hierocles praises marriage (“symphoron einai ton gamon”) because it gives us children (“geneseos teknon”), a wife and so he does not understand how it can be thought as a burden (“hos baryn ... ton meta gynaikos bion”)³³. Antipatro of Tyre finds very useful marriage because allows a philosopher to remain free from the daily home affairs (“peri ta anagkaia eauton aperispaston”)³⁴. The vegetarian Apolonios of Tyana (2 a.C. – 98 AD) lived in a very strict way. This pythagorean refrained many times from food, refrained from children³⁵ and remained in continence. In pagan cults, the priests often abstained from sexual intercourse, like the Vestals virgins priestesses in Rome that took a vow of chastity and were freed from bearing children. The cult of Isis in Corinth sometimes imposed these same obligations³⁶.

This spectrum reveals a wide variety of thesis, some groups wanted marriage but others no³⁷. Paul depended on none of them, but to all these problems he had to give an answer, a viable one, a realistic one. Perhaps he had to immediately reply to a special group in the Corinthian community. Would we have here the so called “eschatological women” in Corinth³⁸ who thought marriage was no longer necessary, they could even abandon their own families? We cannot be certain. Yet, at least it can be said that the situation was very complex³⁹.

32 Cf. IOANNIS STOBAEI, *Anthologium* (*Eklogôn Apophtegmatôn Ypotekôn Biblion Tetarton*), Recensuerunt C. WACHSMUTH – O. HENSE, vol. IV, Partem Priorem ab OTTONE HENSE, Berlin, 1909, 498. About this subject see R. B. WARD, “Musonius and Paul on Marriage”, *New Testament Studies*, 36 (1990), 281-289.

33 Cf. IOANNIS STOBAEI, *Anthologium*, o. c., 505.

34 Cf. IOANNIS STOBAEI, *Anthologium*, o. c., 511.

35 Cf. PHILOSTRATUS, *Vita Apolonii* I.13; see more information and more quotations in A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe Église et société selon I Corinthiens Analyse socio-historique*, [= Le Monde de la Bible 36], Genève, Labor et Fides, 1997, 147.

36 Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe Église et société*, o. c., 47-54.124.

37 See this stoic tendency in EPICTETE, *Diatribai* III 22,67-82.

38 Cf. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, o. c., 269-270.

39 Nevertheless, it is difficult to sustain the thesis of A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 158 to whom “in V.1b nicht von der Ehe die Rede ist, sondern von sexueller Praxis, und zwar

In 1 Cor 7,1-7 Paul begins to alert against “porneia” and continues helping to discover that marriage is a mean to fight against it⁴⁰, it is the time and place of an embodied love between the spouses in which none has supremacy over the other. This sort of love is the rule, the standard of nuptial reciprocity (vv.3-4). God Himself does not impose to his own family, to his people. Paul recognizes different gifts to different persons (v.7)⁴¹. Marriage and celibacy do not oppose each other, they are just gifts, expressions of different vocations. Paul urges monogamic marriage since there are so many moral threats, so many signs of porneia, of unfaithfulness (v.2). When he averts that a woman should not separate or divorce from her husband, he undoubtedly hints at the surrounding greek culture and legislation in which such a kind of things were allowed and normal⁴². In the hillelite tradition, it was enough a spoiled dish to send the woman way (*bKetuv* 75) or if you found another woman more beautiful than the one you had you could send her away as well. That was reason sufficient reason to change (*mGitt* 9.10). In these circumstances, the injured party, the abandoned had no word whatsoever on the subject, she became totally unprotected. Hence, Paul offers some criteria to avoid it, to give some security and confidence in a parity relation to both couple members. In the corinthian community many couples were formed with one of the members being a non christian. There, the children should continue not to be disputed. The unfaithfulness of one couple member cannot affect the love or the children’s lives, it cannot distress as well the life of the Church (v.15).

Paul remembers the present situation of community members whether a member might be circumcised or no, slave or a free man. This is not crucial to be before God. The most decisive issue is to obey the Lord’s commandments (v.19). Then it is not vital to change life, to modify our life way or condition, to marry or not to marry. To marry is not compulsory nor impeached. May each person follow his vocation. Paul speaks as a minister, he respects personal freedom⁴³ and God’s bigheartedness through which He gives different talents to different missions, nothing more. Paul discovers the complexity of corinthian christians’ state⁴⁴. Paul never tries to justify the last objectiv of marriage

des Mannes”. Naturally Paul has to deal with this problem in Christian couples in Corinth, but he goes further and answers as well with a reflection about marriage. VV.8-40 show it clearer.

40 In this sense see A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 158.

41 Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, o. c., 696.

42 Cf. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, o. c., 296; A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, o. c., 164.

43 Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, o. c., 697.

44 Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, o. c., 698.

as being the bearing of children (*bonum fidei, sacramentis, et prolis*)⁴⁵. This is not why people get married for Paul and this is not the utmost objective in pauline teachings on matrimony. The first good in a family relation is the couple's familiar love, the love that flows between the spouses. This is the first good and the first goal to reach. On this base, Paul establishes some principles about marriage in 1 Cor 7, looking back to the family relation God kept with Israel throughout history. Perhaps they could be labeled as the ten paulines comandments of marriage:

1. love between the spouses can only happen under mutual consent. This means that man and wife can love each other only by joint assent, and no one is an object for the other;

2. this reciprocity extends itself to the religious sphere and that tells us that religious freedom begins at home with the family members;

3. this implies that the woman has the same rights for divorce and in a divorce, for the reason that the new situation is supported by a parity relation. Nevertheless, Paul does not say divorce happens because one of the couple members wants or likes it. A divorce will only take place in a extreme situation which allow the injured party not to be oblided to carry an unsustainable burden. On the other hand, this does not deny indissolubility;

4. there is thus a reappraisal of marriage in terms of vocation, not in terms of obligation;

5. celibacy is just another possibility in the plain respect of sexuality;

6. Paul reveals a huge respect for the existing structures and institutions, because it is there and with them that we can live and accomplish our vocation;

7. Paul has marriage in the most high esteem. Since Paul considers matrimonial life something so beautiful and serious, he demands a very good preparation for someone to get married and to engage in family ties. This means to Paul to proceed the tradition of Israel where nobody gets married in wane, as the rabbis will continue to teach. Marriage is not an experience, is not an experiment to see how it goes, there are people's lives at stake. Since it is a vocation either you have it or you don't have it;

8. the same treatment in the case of pauline privilege and in the case of mixed marriages;

9. Paul puts marriage in the horizon of provisional, almost as a draft, since the great betrothal happens with Christ and to Christ. Even the spouses marry

45 Saint Augustine diverges here from Paul: cf. SAINT AUGUSTINE, *De bono conjugale*, XVII.32 [= PL 40,385.394]; IDEM, *De nuptiis et concupiscentia*, I.10.11 [= PL 44,420].

and keep marrying, they keep getting wedded until eternity, because Christ remains alive;

10. finally, the love between the husband and his wife is the first good in matrimony, not the children as it was the case in stoic Greece and in judaism⁴⁶.

At the end Paul teaches that you can be christian in the civil stage you are, you don't need to change your identity and you don't have to abandon your culture. Hence, christian matrimony in the order of salvation has the same dignity it has in the order of creation. Yet, 1 Cor 7 shows that not everybody thought that way. In this context, Paul must advise communities against the danger of moral collapse. Since the husband is to his wife and the wife to her husband, since our body is the temple of the living God (cf. 1 Cor 3,16.17; 6,19; 2 Cor 6,16), so fornication (imorality) is not compatible with Christ and with new life in Him (cf. 1 Cor 6,12-20). To sort out family in such a parity relationship keeps on the same tradition of Jesus, who indeed broke with the patriarchal jewish notion of family. This is something absolutely new for the time⁴⁷.

V. THE TENT OF THE CHURCH IN EPH 5,22-33

Deutero-pauline tradition continues this reflection about the family matrix of human condition as such, and consequently, of the Church itself. No only in the proto-pauline letter to the Romans (cf. Rom 9-11) is the Church presented as a family reality like the branches of an olive tree (cf. Rom 11,16-24)⁴⁸, but it is echoed too in the deutero-pauline tradition where family nearness with God still remains mirrored in our own familiarity, being the betrothal relationship and the wedding reality the conceptual and metaphorical vehicle for the pauline tradition to think the relationship between Christ and the Church. However, this reciprocal parity will get its evenness only in the alleluiatic hymn of Rev 19,1-

46 See some more sociological notes in S. GUIJARRO, "Kingdom and Family in Conflict", in J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, [= BIS 53], Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, 225; IDEM, *Fidelidades en Conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 76-77; R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987, 100.

47 In the same sense see A. LOZÁN PUN LAY, "Pertenecer a la verdadera familia de Jesús", *o. c.*, 212. For an accurate and thoughtful exegesis of these verses see R. SCHWINDT, "Mehr Wurzel als Stamm und Krone. Zur Bildrede vom Ölbaum in Röm 11,16-24", *Biblica*, 88 (2007), 64-91.

48 Good synthesis in J.-N. ALETTI, "Le Statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes", *Biblica*, 83/2 (2002), 153-174. This work is deepened with much detail in IDEM, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint Paul*, [= EB 60], Pendé, Gabalda Cie, 2009.

9⁴⁹. In Eph 5 family is the place of eschatological spectacle like in a mirror. There the betrothal condition of the Church is viewed with the help of family reality. This reality is the light to where Paul looks to speak about the relationship between Christ and the Church, being this considered very accurately as a mystery because the relationship between a husband and his wife is itself condensed in mystery. There is something misterious in both of these relationships. All this is concentrated in a tiny grammar unit “de” in Eph 5,32b which contrasts to the preceeding text of v.32a. This particle intends to put into a new dimension such mystery, a mystery already presented on a determined and autonomous level (“this is a great mystery, indeed, I tell you regarding Christ and the Church”). Therefore, mystery refers to both levels of marriage, first to the matrimony between a man and a woman, and second to the nuptial relationship between Christ and the Church. When he tries to describe as best as possible this mystery, he finds the starting point in the wisdom tradition of Israel in Prov 30,18-19 (“¹⁸ There are three things beyond my comprehension, four, indeed, that I do not understand: ¹⁹ the way of an eagle through the skies, the way of a snake over the rock, the way of a ship in mid-ocean, the way of a man with a girl.”) and in Song of Songs (cf. Cant 8,6 “Set me like a seal on your heart, like a seal on your arm. For love is strong as Death, passion as relentless as Sheol. The flash of it is a flash of fire, a flame of Yahweh himself.”). Nonetheless, the arriving point remains the relationship Christ-Church. So, the application of what Paul says is not universal, he refers it to the bond between husband and wife and not to any liaison between a man and a woman. This means that here Paul is not considering the greek or roman family from the civil law point of view. The letter to the Ephesians speaks here about a mystery within the Church, but does it inspired by the nearest image it has at hand. However, these realities stay dissimilar and uncomparable. Indeed, this familiarity mystery between Christ and the Church belongs to an eschatological frame. The relationship husband-wife stays enclose in mystery. That’s why this mystery interprets anthropology. Eph 5 does not deal with the mystery of matrimony but with Christ’s mystery. This mystery the spouses should imitate. The husband does not save the wife. On the contrary, Christ saves the Church what puts up an uneven relationship. Mystery becomes thus an hermeneutical category, a concept that interprets and expresses simultaneously its new content. Through mystery a indication is offered about the validity of new realities, because the nuptial relationship between Christ and the Church just does not match the nuptial relationship between an husband and his wife. It’s its paradigm.

49 According to D. McILRAITH, *The reciprocal love between Christ and the Church in the Apocalypse*, Rome, Donal A McIlraith Publisher, 1989, 1.45.99.109.

CONCLUSION

Our triunitarian God is Himself a family not of three individual gods. He is family in the sense of a groupe of perichoretical relationships. By itself, this “family” category is an hermeneutical one. Therefore, other concepts or categories are needed, because God remains endless in his familiarity. No concept or metaphor is enough as a unique narrative space to tell God in His mystery. Every human language ends up in its analogy to be a little inadequate

“When metaphors, for example, become literalized to the point that they exclude other metaphors for the same subject or target domain, particularly in the case of God, they function as idols. Such has been said of the exclusive use of masculine imagery for God”⁵⁰.

This care, this attention was not overlooked in Israel’s theology. Rarely God gives permission on Israel to name Him, no nominate Him as “Father”. Rarely God presents Himself with that image. Nonetheless, the great human experiences of love keep up going still the best “transparency” to the triunitarian mystery of our loving God. The relationship between a husband and his wife, between father and son, between daughter and mother, between children and brothers still are places of God. Family, at the most high and noble sense, in its most fortunate practices, is language of God. Paul offered in Corinth a new sample of family rooted in Christ, a family in which man and woman could both build the house.

50 W. BROWN, *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002, 10.

O PROGRESSO DO CONHECIMENTO E O DESENVOLVIMENTO CULTURAL EM LEONARDO COIMBRA E BERNARD LONERGAN

SAMUEL DIMAS

Universidade Católica Portuguesa – Lisboa

RESUMEN / RESUMO

Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan dialogam com Lucien Lévy-Bruhl no contexto das suas reflexões acerca do progresso do conhecimento e do desenvolvimento cultural. Lonergan divide a evolução histórica da consciência humana em quatro estádios de desenvolvimento: senso comum indiferenciado, senso comum diferenciado, consciência diferenciada e consciência histórica. Leonardo Coimbra divide o desenvolvimento do pensamento humano em três grandes períodos: razão mítica, razão formal abstrata e razão experimental. Os dois autores consideram que há uma ascensão do pensamento do nível pré-lógico da mítica consciência indiferenciada para o nível lógico da razão conceptual e analítica e da razão experimental científica.

Palabras clave / Palavras chave: progresso do pensamento; razão mística; consciência mítica; razão experimental; razão formal; pensamento comum indiferenciado; pensamento comum diferenciado; consciência diferenciada; consciência histórica; evolução cultural.

ABSTRACT

Leonardo Coimbra and Bernard Lonergan Dialogue with Lucien Lévy-Bruhl in the context of their reflections on the progress of knowledge and culture development. Lonergan divide the historical evolution of human consciousness into four states of development: undifferentiated common sense, common sense differentiated, differentiated consciousness and historical consciousness. In turn, Leonardo Coimbra divides

the development of human thinking into three main periods: mythical reason, Formal experimental abstract reason and reason. The two authors consider that there is an advance in thinking from the pre-logic level of undifferentiated mythical consciousness to the logical level of conceptual and analytical reason and onto the level of experimental scientific reason.

Keywords: progress in thinking, reason mystic, mystic consciousness, experimental reason, formally reason, undifferentiated shared thinking, shared thinking Differentiated, Differentiated consciousness, historical consciousness, cultural evolution.

I. O DIÁLOGO DE LEONARDO COIMBRA E BERNARD LONERGAN COM LUCIEN LÉVY-BRUHL SOBRE A EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO PENSAMENTO E DA CULTURA

Iniciamos este breve estudo com a identificação do seguinte facto: a existência de um importante diálogo de Bernard Lonergan, que nasceu em 1904 em Buckingham, na região do Quebec, cidade situada entre o Canadá e os Estados Unidos, e morreu em Pickering no Ontario em 1984, e de Leonardo Coimbra, que nasceu em Borba de Godim no Concelho da Lixa em 1883 e morreu no Porto em 1936, com a obra filosófica e sociológica de Lucien Lévy-Bruhl, que nasceu em Paris em 1857 e morreu nessa mesma cidade em 1939.

Encontrámos na biblioteca pessoal de Leonardo Coimbra três obras deste conhecido filósofo francês: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 3.^a edição com data de 1918 e cuja 1.^a edição é de 1910; *La philosophie d'Auguste Comte*, numa 6.^a edição sem data, obra editada pela primeira vez em 1900, e *La mentalité primitive*, edição de 1925, com 1.^a edição em 1922. A primeira destas obras aparece citada explicitamente por Leonardo Coimbra no seu livro *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, editado em 1921¹, e dois anos mais tarde, na obra *A Razão Experimental*². E aparece igualmente citada por Bernard Lonergan, por exemplo, no seu livro *Topics in Education*³, que resultou da compilação de uma série de conferências sobre filosofia da educação que o autor proferiu num seminário de Verão em Xavier University (Cincinnati) no ano de 1959, destinado a membros da Associação Educativa Católica Americana e da Associação Filosófica Católica Americana.

1 Cf. L. COIMBRA, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, 411 [186].

2 Cf. ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, t. II, Lisboa, INCM, 2009, 36 [40].

3 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10, Toronto, Lonergan Research Institute of Regis College, 2000, 73.

Mas o que há de comum e tão relevante na filosofia destes autores para merecer que se destaque o diálogo com o filósofo francês Lucien Lévy-Bruhl? Podemos começar por dizer que em Leonardo Coimbra este diálogo se estabelece no contexto da sua reflexão acerca da noção de “evolução do pensamento”, expressão usada na obra *Razão Experimental*⁴, ou “progresso do pensamento”, expressão usada num artigo intitulado *O problema da Indução*⁵, e estabelece-se também no contexto da sua reflexão acerca das noções de “Razão pré-lógica” e “Razão mística”⁶, termos recorrentes nas diversas obras de Lévy-Bruhl e usados por Leonardo Coimbra, primeiro num discurso na sessão parlamentar comemorativa das *Constituintes de 1820*⁷ e depois na obra *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*⁸. No caso de Bernard Lonergan, o diálogo com Lévy-Bruhl é estabelecido no âmbito da sua reflexão acerca da noção de desenvolvimento intelectual e reflexivo, em que identifica o “sentido comum” e a razão mítica com o nível “pré-lógico” da experiência consciente, esclarecendo que este não usa os “termos”, as “proposições” e os “silogismos” como uma forma de desenvolver a inteligência⁹.

As obras filosóficas de Leonardo Coimbra e de Bernard Lonergan têm em comum a noção fundante de progresso do conhecimento e desenvolvimento histórico do entendimento¹⁰ e têm em comum uma hermenêutica da história, alicerçada nas noções de desenvolvimento cultural e evolução da consciência. Para estes pensadores, a exigência racional de objetividade, imposta pelos princípios lógicos do pensamento, é fruto de uma evolução social da própria atividade pensante e que se vai concretizando num processo ascendente de auto-apropriação cognoscente e moral. Nesse sentido, o filósofo canadiano refere que ao contrário dos anjos, que desde o primeiro momento da sua existência conhecem tudo o que têm para conhecer, os homens existem no tempo e é através do tempo que adquirem o seu conhecimento. O conhecimento humano tem um carácter histórico¹¹.

4 Cf. L. COIMBRA, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 36 [40].

5 Cf. ID., “O problema da indução”, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, 173.

6 O termo “Razão mística”, adotado por Leonardo Coimbra para caracterizar o estágio mais elementar de desenvolvimento da consciência humana, é uma expressão normalmente usada por Lévy-Bruhl para descrever o nível de desenvolvimento do pensamento humano na época das sociedades primitivas. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Félix Alcan, 1931, 6.

7 Cf. L. COIMBRA, “Comemoração das Constituintes de 1820”, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, 182.

8 Cf. ID., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 411-412 [186-188].

9 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 73.

10 Cf. *ib.*, 49.

11 Cf. *ib.*, 53.

O entendimento humano desenvolve-se no tempo e esse desenvolvimento intelectual, que se pode explicar como progresso, é um primeiro princípio para diferenciar as sociedades. Para se compreender o alcance desta noção de progresso do pensamento e da cultura em Lonergan, importa atender à seguinte distinção. Para Lonergan o desenvolvimento intelectual corresponde à civilização e o desenvolvimento reflexivo corresponde à cultura¹². Os métodos para a descoberta são métodos científicos e pertencem ao *insight* da inteligência (dinamismo civilizacional), ao passo que os métodos para a discussão se centram mais nos valores e propósitos educativos, pertencendo ao nível reflexivo (dinamismo cultural)¹³. O desenvolvimento da inteligência social manifesto no progresso civilizacional refere-se ao desenvolvimento tecnológico, económico, político e científico, num ciclo progressivo que tende à transformação do bem de ordem¹⁴.

O que entende o autor por bem de ordem associado à civilização e por valor associado à cultura? O bem humano do sujeito cognoscente e agente encerra uma estrutura transcendental invariante, isto é, uma realidade verdadeira em qualquer tempo e lugar e que, de acordo com Bernard Lonergan, se caracteriza em três níveis distintos: o bem particular, o bem da ordem e o valor. O bem particular refere-se à satisfação de um apetite, é dado em qualquer instância e pode ser uma coisa, um acontecimento ou uma operação. Mas porque o homem é inteligente, exige uma certa garantia de regularidade e recorrência, elevando o bem particular para o bem de ordem, que se apresenta como uma estrutura ou instituição em que se dá a recorrência regular de bens particulares, como por exemplo, a família, a economia, a política, a religião, a arte e a ciência. Mas porque o homem é racional, qualquer bem de ordem, na medida em que é finito, é suscetível de reflexão e avaliação crítica, de modo a que sejam denunciadas as suas falhas e se progrida na aproximação ao bem perfeito: só Deus é Absoluto, não há realidades temporais inevitáveis. Por isso, o bem de ordem é uma estrutura aberta que se verifica em qualquer nível de civilização ou cultura, e que se vai determinando de acordo com os grupos de bens particulares, os tipos de ordem e a maneira de realizar o valor¹⁵.

Em qualquer época a situação humana inclui um grupo de dados sensíveis e imaginários, inclui entendimentos e ideias brilhantes e inclui levar à prática algumas dessas ideias: desenham-se novas políticas e ganhando consenso a ação humana muda à luz das novas ideias, ocasionando uma nova situação que

12 Cf. *ib.*, 50.

13 Cf. *l. c.*

14 Cf. *ib.*, 54.

15 Cf. *ib.*, 33-38.

por sua vez vai sugerir novas intelecções. É assim que funciona o progresso civilizacional, na medida em que o processo das novas ideias se vai disseminando através do bem de ordem, proporcionando o aumento do bem-estar, com a remodelação das instituições e com o surgimento de novos tipos de bens. Neste processo evolutivo a sociedade vai gozando de mais democracia e mais educação e com isso dão-se relações pessoais mais felizes com a autonomia do sujeito e com o desenvolvimento dos valores estéticos, éticos, e religiosos, debelando progressivamente os males crónicos e as distorções da situação anterior¹⁶.

Assim, para além do nível intelectual de desenvolvimento, que pertence ao plano civilizacional no que diz respeito à tecnologia, economia e política, também se dá o nível reflexivo de desenvolvimento, que pertence ao plano cultural dos valores. O avanço na ordem civilizacional produz como resultado a captação ou apreensão nova dos invariantes estruturais: mudam os bens particulares e muda o bem de ordem e o modo concreto como se realizam os valores estéticos, éticos e religiosos. Para Bernard Lonergan o progresso ao nível reflexivo e cultural vai desde a consciência indiferenciada das sociedades míticas até à diferenciação da consciência filosófica, científica, teológica e histórica, que encerra uma explicação analítica e aclarada dos invariantes estruturais, incluindo da estrutura da atividade cognoscitiva – experiência, intelecção, reflexão, liberdade e responsabilidade – implícita em todos os atos humanos¹⁷. Ao nível cultural, o desenvolvimento do homem vai desde o pensamento simbólico das comunidades primitivas até ao pensamento diferenciado e aclarado dos filósofos, teólogos e demais investigadores das ciências dos homens. Com o desenvolvimento intelectual há um aumento do conhecimento humano acerca da natureza de si mesmo e, ao mesmo tempo, um desenvolvimento na captação e realização dos invariantes estruturais do bem humano social¹⁸.

Feita esta breve análise, podemos concluir que, opondo-se à metafísica dogmática, assente na noção de necessidade da ordem celeste que decorre num plano de eterna recorrência cíclica¹⁹, Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan apresentam uma configuração dinâmica e teleológica da realidade, cujo processo é ordenado pela noção de probabilidade emergente, num plano que se vai

16 Cf. *ib.*, 50-51.

17 Cf. *ib.*, 55.

18 Cf. *ib.*, 58.

19 Cf. ID., *Collected Works of Bernard Lonergan*, nº 3: *Insight: A Study of Human Understanding*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1997, 152.

realizando em esquemas cada vez mais desenvolvidos²⁰. Neste sentido partilham também com Alfred Fouillée, a noção de que há um progresso contínuo, não apenas das ciências naturais, morais e sociais, mas também da metafísica e da religião, como se pode comprovar historicamente pela superação das teses do demiurgo de Platão ou da processão divina de Plotino e pela progressiva eliminação das crenças antropomórficas e das ideias de vingança eterna de Deus²¹.

É sob esta perspetiva que os dois autores concebem a importância da educação, cujo objetivo é educar as pessoas para um bem, que não é apenas ideal, mas é existente nas coisas, embora em processo de completude. Um bem que não é estático, mas em desenvolvimento, porque o homem é inteligente e vai aprendendo sempre mais ao longo das épocas sucessivas. Para Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan, a Ideia de bem, que é Deus mesmo, não pode ser conhecida de forma integral nesta vida, solucionando todos os problemas da sociedade humana pela aquisição dos hábitos corretos²².

A realidade existente é boa por participação, mas é finita e, por isso, não é perfeita em todas as suas dimensões, sendo passível de crítica e de identificação de defeitos. A escolha humana pode ser boa ou pode ser má e, por isso, o bem humano é histórico e é um processo concreto acumulativo em desenvolvimento, que encerra momentos de avanço e momentos de retrocesso ou distorção na sua captação. Assim, considera Lonergan que a especificidade do bem humano reside no facto de se realizar mediante as escolhas humanas, desenvolvendo-se de tal maneira, que se pode dizer que determinada época conhece mais e entende melhor a realidade, que a época precedente:

“Para além disso, a apreensão humana desenvolve-se, de tal maneira, que uma época entende melhor as coisas e conhece mais que a época precedente; e a escolha humana é boa ou má; e daí que o bem humano seja um processo acumulativo a partir do qual se dá tanto a avanço na apreensão como a distorção, a aberração provocada pelo mal”²³.

Assim, os dois autores dialogam com Lévy-Bruhl para defenderem que a história da humanidade tem um dinamismo evolutivo e encerra diferentes estádios de desenvolvimento civilizacional e cultural. Para Leonardo Coimbra esse

20 Cf. Id., “The Subject”, in *A Second Collection*, Edited F. J. Ryan, S.J. and Bernard J. Tyrrell, S.J., Toronto, University of Toronto Press, 1996, 75.

21 Cf. A. FOULLIÉE, *L’Avenir de la Métaphysique fondée sur l’expérience*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1889, 294.

22 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 31.

23 “Furthermore, human apprehension develops, so that one age understands things better and knows more than the preceding age; and human choice is good ore vil; and so the human good is a history, a cumulative process where there is both advance of apprehension, and distorcion, aberration, due to evil”; *ib.*, 32.

dinamismo evolutivo dá-se na longa transição de três níveis distintos de consciência coletiva ou razão social: a) a *Razão mística*²⁴, também denominada de *Razão afetiva*²⁵ ou *Razão pré-lógica*²⁶ das comunidades primitivas; b) a *Razão formal abstrata*²⁷, também designada, simplesmente, de *Razão lógica*²⁸, que advém do milagre do *logos* grego e que se estende ao período medieval; c) e a *Razão experimental*²⁹, ou *Razão criacionista*³⁰, uma razão lógico-experimental científica, que viria a ter um profundo desenvolvimento com a Renascença e a Modernidade, no sentido de uma radical atenção à sintética unidade entre a experiência e o pensamento. E assim, na sua obra *Razão Experimental*, Leonardo Coimbra define o contributo da ciência para o desenvolvimento da liberdade e da racionalidade da seguinte maneira:

“Esta evolução da Razão, função social do acordo, de mística e absolutista para relativista e experimental deve-se sobretudo à ciência, de modo que dar à filosofia a missão de órgão da Liberdade parece errônea, ou, pelo menos incaracterística, visto que ela não tem o exclusivismo de tal missão”³¹.

Mas impõe-se a pergunta: não corresponderá este esquema à lei dos três estados de Auguste Comte, segundo a qual os estádios de conhecimento teológico e metafísico seriam superados pelo definitivo estágio científico da certeza experimental dos factos? Não se enquadra esta posição na defesa da tese de que as respostas dadas pela teologia e pela metafísica às interrogações humanas assentam em conjecturas de fé obscurantistas e mitológicas, que atribuem à vontade divina o curso da natureza e o desenrolar dos acontecimentos históricos?

Veremos que a correspondência com a tese comteana se limita à constatação de que no nível da consciência científica e histórica ou no nível da razão experimental, predominante em termos de consenso social a partir da modernidade, já não se recorre à explicação sobrenatural religiosa para dar sentido aos fenómenos naturais do mundo. Atende-se à explicação dada pela ciência, e confia-se no desenvolvimento da astronomia, da biologia, da medicina e da engenharia, num progressivo reconhecimento da autonomia da realidade criada (dessacralização) e da diferenciação entre a ordem transcendente divina e a ordem imanente mundana (desmitificação). Há uma região da realidade que tem na razão científica o instrumento adequado de conhecimento:

24 Cf. L. COIMBRA, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 412 [188].

25 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

26 ID., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 411-412 [186].

27 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

28 ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 32 [34-35].

29 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

30 ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 281 [371].

31 *Ib.*, 33 [36].

“Há já hoje um cantão do Universo, que é posse exclusiva da ciência. O homem moderno durante uma trovada prefere o abrigo de um pára-raios ao de uma igreja; ao entrar num túnel ou numa ponte faz uma afirmação de confiança, não de confiança na Virgem, Maomé ou Buda, mas de confiança moral na sociedade e indiretamente na respetiva engenharia de construção; perante uma invasão epidémica defende-se cientificamente na profilaxia e na terapêutica”³².

Ao contrário do postulado pelo modelo imutável das categorias aristotélicas e pela estrutura do *a priori* kantiano, para Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan a razão não é uma estrutura estática e imóvel, mas é um processo progressivo que se vai desenvolvendo na dinâmica da experiência humana. Por isso, considera o filósofo português que há uma evolução da razão imóvel do *conformismo social* das tribos primitivas e das civilizações antigas, para a razão dinâmica e científica, da função social do acordo, desenvolvida nos mundos greco-latino e moderno: “Ora a função do acordo encontrou, especialmente no mundo greco-latino, uma forma que a Renascença aumentou em credibilidade social e chegou até nós imponente e dominadora: é a Ciência”³³.

Para Leonardo Coimbra há uma evolução da conceção lógica, desde a idade primitiva ou “consciência primitiva”³⁴ até à contemporaneidade: “A evolução duma lógica muito especial, que Lévy-Bruhl chama pré-lógica, pela lógica aristotélica, à lógica das formas da experiência de Kant, à própria lógica experimental construtiva”³⁵. O filósofo francês contemporâneo Gilles-Gaston Granger também se referirá ao carácter experimental e construtivo da razão científica, dizendo que a explicação racional é indefinidamente progressiva porque a ciência é aberta, transformando-se e ampliando-se à medida que o homem aperfeiçoa mais os seus utensílios materiais e intelectuais³⁶. A lógica experimental desta razão científica revelará uma inteligência laboriosa, caracterizada, já não como um sistema fechado de princípios, mas como um movimento construtivo de imaginação criadora: a razão evolui porque o ideal de ordem e o processo de construção das novas noções variam ao longo da história³⁷.

A partir de uma contraposição entre o *pensamento místico* ou *Razão mística*³⁸ – ou “consciência mítica”³⁹, nas palavras de Lonergan –, de autoridade

32 Id., “Excerto inédito”, in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, 111.

33 *Ib.*, 21 [19].

34 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 168.

35 L. COIMBRA, “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

36 Cf. G.-G. GRANGER, *La Raison*, Paris, PUF, 1955, 82.

37 Cf. *ib.*, 66.

38 A razão mística é aqui entendida não no sentido restrito da experiência mística religiosa, mas no sentido lato da relação mítica e mágica com as forças divinas.

39 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 168.

mágica e apreensão intersubjetiva e universalmente personificada do Universo e o *pensamento científico* ou *Razão experimental construtiva*, de acordo racional universal e certo, Leonardo Coimbra refere-se à dinâmica moderna da metodologia científica como proporcionadora de uma sociedade que se organiza em torno da noção central de Justiça, através do livre acordo das vontades judicativas⁴⁰, salientando que a educação deve ser o principal elemento nessa continuidade histórica de uma cultura criadora e progressiva que promova o conhecimento de si e o bem social. Leonardo afirma que a educação não pode estar voltada para o passado e para a repetição da vida social, mas deve estar aberta ao futuro da novidade e do progresso: “Elemento da vida heroica e criadora, da vida excedente e progressiva e não simples elemento de repetição e conservação, que não é vida, pois esta é sempre heroísmo, luta, esforço ascensional e meritório”⁴¹.

Do mesmo modo, Bernard Lonergan estabelece uma cronologia do progresso pessoal e cultural, em três grandes estádios de desenvolvimento, que em rigor são quatro, porque desdobra o primeiro em dois: a) um primeiro que denomina de *sentido comum indiferenciado* e que corresponde às comunidades primitivas e míticas centradas na organização da tribo e do clã; b) um segundo que denomina de *sentido comum diferenciado* e que corresponde às grandes civilizações como as Egípcia, Suméria, Babilónica, Assíria, Maia e Inca; c) um terceiro que denomina de *consciência diferenciada* e que corresponde ao período clássico grego e à época medieval; d) e um quarto estádio que denomina de *consciência histórica* e, que corresponde ao período moderno e contemporâneo de desenvolvimento científico, industrial e tecnológico⁴².

II. O PENSAMENTO VULGAR OU SENTIDO COMUM INDIFERENCIADO E A CONFIGURAÇÃO MÍTICA DO REAL

Deste modo, podemos estabelecer um paralelismo entre os diferentes níveis de integração do bem humano ao nível da consciência histórica, indicados por Lonergan, com o processo de diferenciação da consciência coletiva e da consciência pessoal proposto por Leonardo Coimbra.

40 Cf. L. COIMBRA, *O Problema da Educação Nacional*, Porto, Maranus, 1926, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, 161 [22-23]. “Num acordo científico qualquer indivíduo faz o seu acordo pela *experiência* científica. // No pensamento místico dois indivíduos interferem em interesse e é uma ordália pelo veneno ou um duelo que resolve a favor de um ou outro, pois que a força mágica irá marcar as situações”; *ib.*, 161 [23].

41 *Ib.*, 154 [10].

42 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 73-77.

O hábito intelectual do sentido comum ou do “pensamento vulgar”⁴³ e ingénuo, como lhe chama Leonardo Coimbra, que resulta da acumulação de atos de intelecção, reside no facto de um indivíduo ser capaz de saber o que fazer nas situações concretas do quotidiano. A acumulação de atos de intelecção em relação às ações concretas da vida constitui o desenvolvimento fundamental e comum da inteligência e não encerra nenhuma diferenciação definida entre os sentidos e a inteligência, o corpo e a alma, o signo e o significado, a captação e o apetite. As pessoas entendem mas não se preocupam em perguntar *porquê* e, por isso, não há nenhum desenvolvimento especializado do entendimento, nem definições precisas e válidas universalmente.

O sentido comum é egocêntrico, não havendo preocupação em saber como se devem comportar as pessoas em geral, e os juízos são concretos, não havendo a procura de nenhuma ciência universal. Esse é o registo da humanidade no estádio mais antigo de desenvolvimento, que é definido por Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan através da adoção dos termos “pré-lógico” e “razão mística”, usados pelo filósofo francês Lévy-Bruhl. Neste estádio de desenvolvimento consciente, o pensamento dá-se por analogia e a sua certeza é a da lógica da participação de ordem social e não a da lógica científica da causalidade de ordem livre e individual⁴⁴.

Ao identificar a Razão com a função do pensamento coletivo em que os indivíduos de uma determinada sociedade estão ou podem estar de acordo, Leonardo Coimbra cita a obra *Les fonctions mentales dans les Sociétés Inférieures* do filósofo francês para caracterizar o primeiro estádio de desenvolvimento humano, nos seguintes termos: “Lévy-Bruhl, num precioso livro, mostra-nos o que é o pensamento nas sociedades inferiores. (...) diremos que nas sociedades inferiores encontramos uma Razão pré-lógica, de participações místicas”⁴⁵.

De acordo com Leonardo Coimbra este primeiro estádio do desenvolvimento da consciência, de predominância pré-lógica, está profundamente marcado pela *Razão afetiva* das participações místicas imediatas: “A Razão afetiva marca em cada consciência individual como a pressão atmosférica para os pulmões o ritmo da sua respiração. // Como um instinto social, uma ressonância do mesmo verbo, a repetição dos mesmos movimentos”⁴⁶. E está fortemente marcado pela *razão afetiva* das funções sociais ordenadas religiosamente, tal como se expressa nas solenidades pantomimas dos povos da América do Norte e da Austrália Central (*razão afectiva dum totem*) e nos rituais míticos das legendá-

43 Cf. L. COIMBRA, “Excerto inédito”, 113.

44 Cf. ID., “O problema da indução”, in *Obras Completas*, vol. IV, 136; 172.

45 L. COIMBRA, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 411 [186].

46 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

rias cosmogonias do Egito e da Mesopotâmia, porque “o Deus ou consciência social pulsa em todos os pensamentos e atos da vida humana”⁴⁷.

A *razão pré-lógica* ou *mística* é a função do pensamento coletivo das sociedades primitivas e caracteriza-se por situar todos os seres em harmónica participação com um ser comum que é o sangue e o ânimo de todos os seres dessa mesma categoria, tal como acontecia com a categoria social do *totem*, do qual todo o grupo *totémico* participava e comunicava misticamente, num processo sincrético que situa no mesmo plano o conhecimento e a ação, o divino e o humano:

“A razão pré-lógica caracteriza-se por uma sistemática de qualidades, repartindo os seres de harmonia com a sua participação dum ser comum, que é a qualidade, a seiva e o sangue, de todos os seres da mesma categoria. // O *totem* é uma categoria social e todo um grupo totémico comunica do seu *totem*: todo o homem do grupo Ganguru é misticamente um Canguru. // As cerimónias do *intichiuma* para assegurar a chuva, feitas pelos povos da Austrália Central, e semelhantemente pelos Zuñi, os Arapachos, e em geral pelos pueblos da América do Norte, revelam o dinamismo de tais participações místicas”⁴⁸.

Tal como explicita Lévy-Bruhl, neste período primitivo do desenvolvimento da mentalidade humana, regido pela lei das representações coletivas, à semelhança da homogeneidade que existe na sociedade, a *certeza* da *Razão mística* também é homogénea e ignorantemente perfeita. Tal como se expressa, por exemplo, na identidade essencial entre os indivíduos de um grupo totémico e o seu totem, trata-se de um quadro relacional entre os seres e os objetos que não é apreensível pela forma atual do nosso pensamento. Lévy-Bruhl refere-se a estas participações místicas como fazendo parte de um quadro pré-lógico incompreensível e absurdo à nossa mentalidade, pelo que só acessível por aproximação:

“Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d’une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu’eux-mêmes. D’une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d’eux, sans cesser d’être où elles sont. // En d’autres termes, pour cette mentalité, l’opposition entre l’un et le plusieurs le même et l’autre, etc, n’impose pas la nécessité d’affirmer l’un des termes si l’on nie l’autre, ou réciproquement”⁴⁹.

47 L. c.

48 Id., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 411-412 [186-187].

49 L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, 3ª ed., Paris, Félix Alcan, 1918, 77.

Bernard Lonergan também cita esta obra *Les fonctions mentales dans les Sociétés Inférieures*, de Lévy-Bruhl, para associar o nível de desenvolvimento da consciência no plano afetivo e imediato do senso comum indiferenciado ao carácter pré-lógico da ordem social mítica:

Em certo sentido, o sentido comum é pré-lógico. Lévy-Bruhl, o sociólogo francês, introduziu o termo pré-lógico ao descrever os primitivos. Eu não pretendo usar o termo neste sentido, mas sim para expressar que o sentido comum não usa os termos, as proposições e os silogismos como uma técnica para aclarar e desenvolver a inteligência⁵⁰.

À semelhança do que fizera o pensador português, também o filósofo jesuíta canadiano recorda a importância da descoberta grega do *logos*, que significou a descoberta da linguagem, dos conceitos e dos juízos, dirigindo-se a atenção, sobretudo, para as palavras, as proposições e a argumentação, como um meio para tornar a inteligência mais completa e adequada. A inteligência do *sentido comum* opera de uma forma prática e direta sem as preocupações do raciocínio lógico-conceptual com vista ao desenvolvimento teórico, ao aumento de conhecimento e à determinação de leis universais.

Mas podemos identificar no *senso comum*, a que Leonardo chama de *Razão estática da época*⁵¹, dois registos distintos de apropriação cognitiva. Este nível de desenvolvimento da consciência aplica-se no sentido horizontal em termos cronológicos e relativo ao desenvolvimento do pensamento da humanidade, mas antes disso aplica-se no sentido vertical, em termos do desenvolvimento psicológico-intelectual de cada indivíduo no seio de cada período do desenvolvimento cultural. O senso comum representa a autoridade estática do pensamento estabelecido e adquirido, por contraposição com o carácter progressivo do pensamento científico, quer numa perspectiva histórica e cronológica do desenvolvimento social da humanidade, quer numa perspectiva psicológica do desenvolvimento intelectual e moral do sujeito em qualquer época⁵².

Como primeiro nível do processo de integração da diferenciação do bem humano, Lonergan apresenta-nos, deste modo, o *senso comum indiferenciado*, que caracteriza o desenvolvimento da inteligência entre os membros da tribo ou do clã das comunidades humanas primitivas. Neste nível, o pensamento é uma atividade comunitária, pelo que, embora as tribos, nas suas tarefas de recolção,

50 “In a way, common sense is prelogical. Lévy-Bruhl, the French sociologist, introduced the term ‘prelogical’ in describing primitives. I do not wish to use the term in that sense, but rather to mean that common sense does not use terms, propositions, and syllogisms as a technique for the clarification and development of intelligence”; B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 73.

51 L. COIMBRA, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 33 [37].

52 Cf. Id., *O Problema da Educação Nacional*, 160 [20].

caça e pesca se diferenciem umas das outras, possuem uma inteligência comum ou indiferenciada, que tem no fenómeno atual do conformismo uma certa conexão.

Também Leonardo Coimbra, na conclusão da sua obra *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, editada em 1921, se refere à “Razão pré-lógica de participações místicas” dos povos primitivos, como “Razão mística” em que as funções emotivas e cognitivas ainda aparecem numa consciência oculta de forma indiferenciada e sincrética⁵³. Nesse mesmo ano de 1921, num discurso realizado na sessão parlamentar comemorativa das Constituintes de 1820, Leonardo Coimbra denomina a Razão presente no pensamento lógico primitivo, a que Lévy-Bruhl chama de pré-lógico, como uma “Razão afetiva de participações místicas”, que encerra, não apenas conformação, mas também uma certa indiferenciação social: “Uma Razão cuja Unidade é como a sinergia funcional dum organismo ainda mal diferenciado, o parentesco totémico dos indivíduos, a comunhão no mesmo ser”⁵⁴.

Afirma Lonergan que uma educação que tenha apenas como ideal o ajustar-se e o conformar-se ao estabelecido não vai muito para além do *sentido comum indiferenciado*⁵⁵. Afirma Leonardo Coimbra, em relação a esta questão, que a maior ou menor liberdade humana depende da maior ou menor capacidade da educação em tender para o seu sentido de integral completude na forma como se amplia para além da adaptação à herança biológica e à herança da histórica tradição cultural e na forma livre como progressivamente recria essa memória de ideias e sentimentos. Considerando que a educação é sempre uma tensão entre a objetivação do passado e a antecipação do futuro, Leonardo Coimbra considera como sua função comunicar à maioria as invenções do passado e prepará-las para a construção de novas invenções: “Um povo é um complexo de tradições, portanto de ideias e de sentimentos. Um povo é também um complexo de aspirações, por isso mesmo que é um complexo de ideias”⁵⁶.

Uma educação que se pretenda integral e libertadora promove um acordo do pensamento humano com o *Logos* criador que não se petrifica nas formas míticas e mágicas dos ritos sacrificiais que pressupõem a indiferenciada relação entre Deus e o mundo, nem nas formas dogmáticas e fideístas impostas por uma

53 Cf. ID., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 412 [188].

54 Cf. ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

55 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education* o. c., 74.

56 L. COIMBRA, “Sobre educação”, in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, 192-193. Sobre este assunto do sentido da educação integral no espírito da Renascença Portuguesa e no pensamento de Leonardo Coimbra, consulte-se: “O Contributo d’ *A Águia* para a educação integral”, in *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, nº 5 (1º Semestre de 2010), 60-61.

autoridade que confunde o transcendente e o imanente. Um acordo que se abre às exigências da certeza e da verdade que a experiência científica encerra.

Por exemplo, para o agricultor primitivo da coletiva razão mítica, a certeza do êxito na produção agrícola deve-se à força libertada pelo ritual mágico. Para o agricultor moderno da individual razão experimental, a certeza da produção reside no reconhecimento da qualidade da semente depois de analisada e selecionada por si e reside na análise e preparação da terra em que se faz a colheita. Os critérios científicos são determinantes no apuramento das melhores sementes e na verificação dos melhores terrenos para cada tipo de sementeira. A infecundidade nunca se deverá a causas sobrenaturais e a questões de ordem moral e espiritual.

O acordo mítico ou *místico*, como refere Leonardo, é imposto pela autoridade da corporação dos mágicos ou feiticeiros, e o acordo científico é reconhecido pela razão do indivíduo que faz a experiência da descoberta científica na comprovação dos resultados: “No pensamento científico pretende ver-se quem tem a *Razão*, isto é, qual é a verdadeira situação social de cada um, que uma vez bem marcada obrigará todos a um *acordo*”⁵⁷. A metodologia científica introduz um critério racional de acordo ou certeza humana, que provoca o abandono das formas míticas de acordo. Assim, na obra *O Problema da Educação Nacional*, editada em 1926, Leonardo Coimbra apresenta a diferença entre o acordo mítico e o acordo científico nos seguintes termos:

“Assim um selvagem, para ter a certeza de que o seu campo produzirá tem de libertar magicamente a força genésica do grão por meio de um ritual sacrificial apropriado e fazê-lo semear pelas mulheres, porque só elas possuem o *mana*, a força mágica da fecundidade. // A falta de acordo neste ritual trará a infecundidade, é assim porque se crê que assim é, e, se a liberdade de uma dúvida fosse permitida, o grupo morreria de fome. // É o acordo místico, obrigatório sob pena de morte. // Um agrônomo moderno *experimenta* o grão, analisa o solo e põe-se em acordo como qualquer liberdade que proponha outros processos aferindo-os por aquela análise e por aquela experiência. // Num acordo místico a sociedade pesa sobre o indivíduo e esmaga-o, ou delega, por concentração de poderes mágicos num Rei, padre ou feiticeiro, ou numa corporação desta natureza, e os indivíduos recebem a posição de acordo, sob pena de morte real ou, pelo menos, civil”⁵⁸.

Nos tempos atuais esta distinção já faz parte do senso comum da maioria das sociedades⁵⁹, mas ainda não de todas, pois o acordo social proporcionado

57 L. COIMBRA, *O Problema da Educação Nacional*, 161 [23].

58 *Ib.*, 161 [22-23].

59 Defende Leonardo que “Há, pois, uma linha cultural bem marcada, uma atitude ideológica, um espírito metodológico que penetra todas as formas da vida social moderna”; *ib.*, 165 [29].

pelo método científico, que penetra todas as formas de pensamento, sentimento e ação, ainda não é acessível à totalidade dos homens. Nesse sentido, Leonardo Coimbra diz que pela Técnica, a Ciência penetra e domina o espírito das multidões, mas admite que a Técnica ainda não chegou a todas as sociedades⁶⁰.

Mas o que é verdade é que a progressiva diferenciação e hierarquização da realidade, bem como o progressivo desenvolvimento do método científico e do livre acordo das vontades através das racionais normas de conduta, virá a proporcionar a organização social dos democráticos Estados de Direito, que têm na Justiça o exercício concreto da liberdade e do amor:

“Ora o que vem a ser uma sociedade em que os espíritos cooperam num acordo de vontades e razões, acordo feito em cada um pela sua autonomia e em todos porque essa autonomia é exatamente possível, porque a vida social libertou o indivíduo das restrições dum mero condicionalismo biológico para a mais larga ação e independência em que lhe é possível agora viver? // Chama-se a *Democracia*”⁶¹.

III. O SENSO COMUM DIFERENCIADO E O INÍCIO DO DESENVOLVIMENTO DAS ARTES E DAS CIÊNCIAS PRÁTICAS

Nesse sentido, continuando a partilhar da reflexão de Lévy-Bruhl, Lonergan estabelece um segundo nível no processo de evolução social e de integração do bem do homem, que apelida de *senso comum diferenciado*, diferenciação essa que se realiza pela divisão do trabalho. Também Leonardo se refere a esta divisão do trabalho como consequência do irredutível individualismo, que sendo mínimo ou inexistente nas sociedades primitivas, vai acontecendo em todos os momentos da história pelos fenómenos sociais revolucionários que põem em causa o conformismo do estático *sagrado social*. A divisão do trabalho põe a causa o conformismo social e promove a diferenciação social: “É o que Durkheim reconhece ao partir da densidade demográfica para, pela noção de divisão do trabalho, explicar os fenómenos da evolução social”⁶².

Estão associadas a este nível de integração as civilizações do Egipto, Creta, Suméria, Babilónia e Assíria, bem como as antigas civilizações do vale do Indo e de Huang-Ho e ainda os Maias da América Central e os Incas no Peru. Em todas elas se desenvolveu a agricultura em grande escala e com ela uma grande diferenciação nas artes, um grande desenvolvimento da escrita, da

60 Cf. *Ib.*, 164 [28].

61 *Ib.*, 165 [29-30].

62 *Id.*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 31 [33].

aritmética, da contabilidade, da engenharia e da astronomia, proporcionando uma hierarquia das classes e das leis⁶³.

De acordo com Leonardo Coimbra, no primeiro período do desenvolvimento da humanidade, a dinâmica criação da arte apresenta-se como resultado de cuidada observação do sujeito em relação ao objeto e como uma forma de conhecer que é a origem primordial do saber científico:

“As artes resultam, é certo, dum excesso de atividade disponível, mas a expressão dessa atividade depende do saber, bem como a própria essência dessa atividade. // Já os desenhos de Altamira atestam um poder de análise e dissecação dos movimentos animais que é verdadeiramente científico; em todos os povos os períodos ritualistas (regresso da emoção predominantemente mística) são precedidos de períodos de observação e verdade. // O belo é uma reação do sujeito que conhece a propósito do objeto conhecido”⁶⁴.

Também nesta fase do desenvolvimento consciente, o trabalho artístico se constitui na alegria do espontâneo acordo entre a passividade da sensibilidade e a atividade da inteligência, configurando-se como a vida da Ciência a germinar num movimento de revelação da verdade íntima da realidade, precedendo de forma eminente as descobertas científicas e os deveres morais expressos pela cultura grega.

Antecipando o esquema dos diferentes níveis da experiência humana em que a arte se apresenta como antecedendo e excedendo o conhecimento científico e o conhecimento filosófico, Leonardo Coimbra estabelece as coordenadas da íntima relação entre a ciência, a arte e a moral na revelação da verdade e ascensão para o Supremo Bem:

“A grande Arte é a revelação das reações íntimas do homem às grandes linhas da realidade, e, sendo tantas vezes ação catártica, é-o ainda, porque expõe e mostra a verdade. // Pode, por isso, preceder algumas descobertas científicas (é assim que Dostoiévski é um hospício) mas segue sempre o saber já embebido na própria essência do homem”⁶⁵.

Mas ainda estamos num estádio mítico de interpretação do real e, por isso, Lonergan afirma que neste período se deu aquilo que Eric Voegelin chama de *mito cósmico*, em que a realidade última da ordem dos deuses estava encarnada na ordem social, de tal forma que no Egito e na Mesopotâmia o rei era deus ou filho de deus⁶⁶. Embora se possa dizer com Lévi-Strauss, que não é

63 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 74-75.

64 L. COIMBRA, *O Problema da Educação Nacional*, 163 [25].

65 *Ib.*, 164 [27].

66 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 74

correta a consideração de uma antinomia entre o pensamento “pré-lógico” e o “lógico”, como se os mitos não resultassem também do entendimento e de operações lógicas de distinção e oposição⁶⁷, e embora se deva reconhecer que o pensamento mágico, presente nos mitos de origem, mais não faz que fazer a passagem do caos ao cosmos, procurando justificar a existência do que é e dar sentido à realidade vivida, não há dúvida que neste estágio de desenvolvimento do pensamento estamos em presença de uma “razão deficiente ou negativa”⁶⁸, incapaz de procurar as causas lógicas, empíricas e naturais dos fenómenos, atribuindo imediatamente a origem desses fenómenos a uma oculta e mística ação sobrenatural.

Como diz Lonergan, a consciência mítica caracteriza-se por uma procura de conhecer o Universo de modo exclusivamente intersubjetivo, realizando uma personificação universal da realidade⁶⁹. As concepções mitológicas politeístas das sociedades cosmológicas das regiões da Mesopotâmia, do Antigo Egipto e da Grécia Antiga, apresentam o mistério da origem e a ordem social através dos relatos de luta primordial dos deuses, num registo de indiferenciação cósmica que anula a identidade do universal e do particular, do transcendente e do imanente, do eterno e do temporal, do divino e do humano, do céu e da terra, do espírito e da matéria.

Mas em etapas posteriores de desenvolvimento destas civilizações dá-se uma crescente diferenciação desta ordem nas formas da literatura sapiencial e no progressivo emergir do individualismo. Diferentes modos de vida dão origem a diferentes classes sociais e a especialização conduz ao desenvolvimento das artes e das ciências práticas, como a astronomia e a engenharia⁷⁰.

E as próprias religiões se vão deixando contagiar por este espírito de crescente autonomia individual e dessacralização na interpretação do real, embora ainda na forma sincrética do saber, sentir e dever: “Não há religião sem restos

67 “Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, dans la même sens et de la même façon que la notre, mais comme l’est seulement la nôtre quand elle s’applique à la connaissance d’un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n’en reste pas moins vrai que, contrairement à l’opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée procède par les voies de l’entendement, non de l’affectivité ; à l’aide de distinctions et d’oppositions, non par confusion et participation”; C.LÉVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon-Julliard, 1961, 355.

68 “Ce manque de curiosité ne provient pas de la torpeur intellectuelle ni de la faiblesse d’esprit. A vrai dire, ce n’est pas un manque: il n’a pas, selon l’expression scolastique, une raison déficient ou négative. Il a une raison réelle et positive. Il est la conséquence immédiate et nécessaire de ce fait, que les primitifs vivent, pensent, sentent, se meuvent et agissent dans un monde qui sur nombre de points ne coïncide pas avec le notre”; L.LÉVY-BRUHL, *La mentalité Primitive*, Paris, PUF, 1947, 45.

69 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 168.

70 Cf. *ib.*, 75.

de cosmogonia, e sem as escatologias; sem arte, e as religiões foram as grandes Mães da arte; sem normas de ação e trabalho, e dignificaram a ação e honraram o trabalho”⁷¹.

IV. A DIFERENCIAÇÃO DA CONSCIÊNCIA E O DESENVOLVIMENTO DO PADRÃO INTELECTUAL DA EXPERIÊNCIA

O terceiro nível de integração diferenciadora do bem e de desenvolvimento social da razão implica a *diferenciação da consciência* e o surgimento do *plano intelectual da experiência*, tal como é ilustrado pelo desenvolvimento cultural grego em que, no processo de emergência da autonomia do espírito humano, o indivíduo apela a normas imanentes de oposição entre o verdadeiro e o falso, o bom e o mau. Uma liberdade espiritual que também se deve ao inconformismo social e à dessacratização do pensamento, dando origem à revolução da especulação filosófica sistemática e à autonomia do *juízo* moral.

Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan partilham com Samuel N. Eisenstadt a ideia de que a esta alteração histórica das mentalidades, que conduziu ao desenvolvimento da irredutível individualidade pessoal e à afirmação da diferença entre a ordem transcendente e a ordem imanente mundana, aconteceu no período da denominada *Época Axial*. Samuel Eisenstadt, na sua obra “*A Dinâmica das Civilizações*”, desenvolve o significado deste conceito, criado anteriormente por Karl Jaspers, explicando que entre a idade mítica da civilização egípcia e a *idade nova da Grécia* – num tempo situado entre 500 a. C. e o século V da era cristã e num eixo espacial delineado pela China, Mesopotâmia, Israel e Grécia –, por via da ação de novas elites culturais e políticas autónomas, foram institucionalizadas em muitas partes do mundo concepções de uma tensão básica entre as ordens transcendente e mundana: no Antigo Israel; posteriormente, na Segunda Comunidade Judaica e na Cristandade; na Grécia antiga; na Pérsia zoroastriana; na China Imperial dos primeiros tempos; no Hinduísmo e no Budismo⁷².

Esta mudança é caracterizada por Eric Voegelin em termos de transição da hermenêutica mítica para uma hermenêutica antropológica e noética. As novas religiões da *Época Axial*, revelando uma tensão entre o transcendente e o imanente, entram em rutura com as sociedades cosmológicas, na medida em que introduzem um elemento antropológico no ordenamento das mesmas, pelo

71 L. COIMBRA, *O Problema da Educação Nacional*, 165 [29].

72 Cf. S. N. EISENSTADT, *A dinâmica das civilizações*, prefácio de S. Eisenstadt, trad. de Manuel Galhardo, Lisboa, Edições Cosmos, 1991, 47.

que a experiência da ordem para a sociedade já não é patenteada por uma interpretação não noética, no sentido de uma pura linguagem mítica, mas sim por consciências que procuram tornar-se explícitas a si próprias, o que implica um movimento de auto-crítica e o reconhecimento da alteridade, qualquer que ela seja, sobre a qual não têm poder manipulador⁷³.

Podemos dizer que se insere aqui a noção de mito, ou melhor dizendo, a noção de mistério, da tradição Judaico-cristã (assente nas tradições orais patriarcais que viriam a emergir em Canaã de acordo com o Livro do Génesis), que rejeita, não apenas uma ordem social fundada na ausência de fronteiras entre o humano e o divino e na concepção do mundo como uma emanção da divindade, mas rejeita também a noção de deicídio primordial⁷⁴. Como refere Afonso Botelho “A visão judeo-cristã do mito não pode compreender este deicídio primordial, exceto se entregar a paixão de Cristo à mesma indiferença geradora, o que é contraditório do ato amoroso da Criação”⁷⁵. Dito de outra maneira, afastando-se das visões míticas da época, o mistério religioso judaico-cristão rejeita a noção de que o devir deste mundo seja consequência da cisão ou queda inicial no divino, posição que irá ser partilhada por Leonardo Coimbra, ao conceber a realidade criada, não como uma realidade inferior resultante dessa misteriosa queda ou cisão originária, à maneira de Sampaio Bruno, mas como superabundância da Atividade Criadora.

Lonergan recorre a Eric Voegelin para sustentar a sua noção de diferenciação da consciência, sublinhando o modo como o autor de *Order and History* se refere à recusa da revelação de Israel dos símbolos do pensamento babilónico e egípcio e destacando o modo como se refere aos símbolos da época homérica que foram transcendidos por filósofos como Heraclito e Parménides e transcendidos pelo movimento até à consciência racional explícita que aparece com Platão e Aristóteles⁷⁶. Nos mesmos termos, dizendo que subjacente ao carácter estático e inconsciente do fenómeno social há um progresso dinâmico de dessacratização e desocultação para a claridade da consciência, Leonardo Coimbra descreve o momento grego de Sócrates como muito importante no processo de autonomia e liberdade das consciências:

“Na Grécia, risonha e tolerante, todos os filósofos sentiram mais um menos a repulsão do meio, marcando-se o início da filosofia sistemática com o sacrifício de Sócrates. // É com efeito, este que dá à filosofia o principal papel de libertação

73 Cf. E. VOEGELIN, “The Consciousness of the Ground”, in *Anamnesis*, Columbia & London, University of Missouri Press, 1990, 147-174.

74 Cf. R. MICHAUD, *Les Patriarches: Histoire et Théologie*, Paris, Cerf, 1975, c. I.

75 A. BOTELHO, *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, 109.

76 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 57.

dos espíritos, ensinando a conduta por deveres levados à consciência intelectual a receberem o valor da autonomia do juízo moral”⁷⁷.

Como descreve Leonardo, neste período clássico dá-se a introdução da *Razão lógica* e o início da dinâmica do progresso científico. Assistimos ao desenvolvimento da argumentação, da definição e da ciência e, ao mesmo tempo, uma crítica aos deuses, aos mitos, à magia e aos tabus, bem como às instituições, comportamentos e valores estabelecidos, tal como o comprova o movimento filosófico grego do séc. IV a.C.

Contrariando as mais ancestrais vontades de domínio ou de poder, entretanto resgatadas pelo super-homem de Nietzsche e pelo voluntarismo idealista de Schopenhauer (*nihilismo*), o idealismo realista grego apresenta o conhecimento como um esforço do espírito para o mundo do inteligível ou da verdadeira realidade, que não é violável pela razão construtora ou por mágicos pactos com forças e vontades ocultas na natureza. Desta maneira, Leonardo Coimbra considera que depois de Platão há uma mudança radical no método de conhecer: “Com ele é incompatível a magia e, depois dele, é a magia, mais que um errado método de conhecimento, uma tentação demoníaca, uma ofensa e um pecado”⁷⁸.

A magia foi a primeira forma da vontade imperiosa de domínio ilimitado sobre a natureza, através da palavra e do gesto, tendo no teosofismo moderno e no cientismo idólatrico do espírito-força, algumas das mais recentes reminiscências, descritas por Leonardo como formas de *Humanismo antropolátrico*. O filósofo criacionista encontra nas formas de humanismo antropolátrico a redução da realidade a um objeto construído e inteiramente dominado pelo sujeito, inserindo nessa corrente o cienticismo: “Ainda aqui se revela a vontade de domínio do cienticismo, com o privilégio do seu *objeto tipo*”⁷⁹.

Ao conhecimento aleatório do pensamento vulgar e da opinião, opõe-se o conhecimento exato e seguro, como o que é dado pela geometria. É sublinhada a contraposição entre o carácter incoerente do pensamento vulgar e a natureza lógica e harmoniosa do pensamento filosófico e científico: “Ora o conhecimento vulgar, a opinião que os homens se fazem da realidade, é levado de encontro a dificuldades insuperáveis, que lhe fazem um corpo contraditório e caótico. // A opinião é, pois, um ser inviável, destruindo-se a si mesmo”⁸⁰.

77 L. COIMBRA, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 31 [33].

78 ID., *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, 109 [133].

79 ID., 110 [134].

80 ID., “Prefácio”, in *Obras Completas*, vol. IV, 20.

Ao pensamento pré-lógico e incoerente da opinião, opõe-se o pensamento lógico dialético, como o que é fornecido pela filosofia platônica, em harmonia com determinadas leis formais e no acordo de determinadas relações da experiência, procurando, sob o fluxo fenoménico, as conclusões invariantes e universais. Leonardo Coimbra remete para a dialética platônica a origem do pensamento experimental que constitui a ciência moderna:

“A dialética de Platão faz o acordo do pensamento consigo mesmo, mas do pensamento experimental e concreto, pleno de vida real. // A única diferença entre a dialética platônica e a *dialética científica* moderna está apenas no melhor e maior valor da experiência científica pelo instrumentalismo que amplia a aprofunda. // Os métodos são os mesmos na essência, a aplicação é que, saindo das matemáticas para as físicas, os diversificou nos modos”⁸¹.

Os indivíduos, na sua atividade estética, intelectual, científica, moral e religiosa, afirmam-se a si mesmos e libertam-se das funções tradicionais da comunidade. Estas atividades já não se restringem a partes funcionais dentro da totalidade concreta, tal como acontecia nas civilizações antigas, mas implicam uma integração teórica que está para além do sentido comum. A realização grega introduz um passo ulterior na conceptualização do processo de entendimento. O padrão intelectual da experiência, diferenciado da mera experiência do senso comum, foi introduzido por esta cultura, com o recurso ao raciocínio lógico (*logos*), mediante proposições e juízos, como ferramenta para determinar um caminho de ação. Leonardo afirma que na cultura grega, pelo espelho da meditação reflexa, o homem encontra-se consigo mesmo, e servindo-se de uma especulação metafísica reconhece a *pressão social* e liberta-se na autonomia do livre querer e do desenvolvimento conceptual⁸².

Com Sócrates dá-se a introdução das proposições, das definições universais e com elas, dá-se a introdução da ideia de uma ciência com um corpo ordenado de definições e implicações na exploração de um campo delimitado do conhecimento humano e na compreensão da realidade que está sob a aparência da sensibilidade (dimensão espiritual). A dialética platônica estabelece uma teoria do conhecimento e uma metafísica que procuram demonstrar a existência original da consciência numa experiência anterior à do mundo sensível, definindo que essa consciência é irreduzível a epifenómeno mecânico ou químico e encerra um dinamismo de ascensão para a fraternidade universal da verdade, do belo e do bem:

81 *Ib.*, 21.

82 Cf. *Id.*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 28-29 [30-31].

“A moral platônica é o sulco da nossa alma exultante, em ascensão para a Ideia última, síntese animada e viva de todo o ser, para o Supremo Bem. // É o próprio *Fédon*, drama do homem virtuoso, do homem Sócrates, subindo da confusão e do erro sensual para as serenas regiões de maior valia, que a sua heroica, compreensiva e amorosa vontade *escolheu*”⁸³.

Com a descoberta grega da lógica, os atos de intelecção, já existentes no padrão da consciência mítica, podem ser expressos de uma maneira universalmente válida e, baseando-se em definições universais, podem construir largas cadeias de um raciocínio rigoroso, erigindo um ideal de ciência concebido em termos de definições, axiomas, postulados, problemas e teoremas. Esta foi uma realização distintiva do espírito humano do Ocidente que, através do princípio de não contradição e das noções associadas de verdadeiro ou falso, valor ou sem valor, construiu uma ciência e uma religião próprias numa dinâmica de uma certa autonomia e sentido crítico.

O aparecimento do individualismo e do pensamento crítico vai dar origem a grupos de discussão, professores itinerantes, formação de academias, escolas, bibliotecas, universidades, surgindo dessa maneira, tendências universalistas nos domínios intelectual, religioso e político. Como descreve Leonardo, à crença na opinião e na aparência do mundo, da imperfeição e transitividade, opõe-se a certeza e segurança das ideias e do olhar espiritual na verdadeira realidade, como manifestação do ancestral desejo de imortalidade e total conhecimento:

“À certeza e segurança dos ideais, sempre respondia a imperfeição e a fulgurante transitividade das cousas e dos seres; à lealdade da palavra humana o incessante e indiferente desgaste do fluxo, fuga e morte do mundo; ao conhecimento dos sentidos o erro e a mobilidade das sensações; ao desejo da Beleza o envelhecimento. A disformidade e a podridão de todos os objetos belos. // Na velha Índia como no Velho Egipto já o homem sentia o seu *exílio* de consciência que se vê e deseja imortal na natureza de morte que o assalta e constantemente desgasta e corrói. // Os hebreus só encontravam seguro abrigo nas promessas de Jeová à descendência de Abraão”⁸⁴.

Sendo de ordem social, a certeza implica o acordo intuitivo e espontâneo, baseado no senso comum, ou no acordo por demonstração. Neste estádio da evolução social da Razão ou da Consciência, do acordo através do apelo ao senso comum, passamos para o acordo através da síntese construtiva elaborada com elementos analíticos, que para Platão assenta nas intuições das ideias

83 Cf. ID., “Prefácio”, in *Obras Completas*, vol. IV, 22.

84 ID., “Sobre o amor platónico (Excerto do prefácio à tradução do Banquete de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro)”, in *Obras Completas*, vol. IV, 306.

puras, e que para Descartes serão as intuições das ideais claras e distintas: “Mas a demonstração, viu-o Platão, como mais tarde voltará a repeti-lo Descartes, assenta na síntese construtiva feita com elementos analíticos de imediata e direta certeza”⁸⁵.

Na procura do mais alto significado da beleza e da verdade, que está para além do pensamento comum⁸⁶, dá-se aquilo que Lonergan chama a busca da sabedoria e da cultura, por si mesmas, que resulta de um desenvolvimento puro e não prático da inteligência⁸⁷. Um desenvolvimento inútil, que na perspectiva pragmática e imediata, para nada serve, mas que se realiza no enriquecimento da mente, no avanço do conhecimento, no enobrecimento da vontade e na racionalização dos comportamentos. Ao período cosmológico da velha Grécia naturalista que procura compreender a realidade sensível, segue-se o período antropológico em que o homem se estuda a si mesmo desenvolvendo uma reflexão gnosiológica, moral e espiritual⁸⁸.

No entanto, trata-se de um período do desenvolvimento da consciência que vai acentuar a dimensão formal e abstrata do pensamento: “uma razão cuja Unidade é o sistema conceptual, que a gramática comum impõe; uma Razão cuja Unidade é o condicionalismo categórico da experiência”⁸⁹. E por isso, trata-se de um período histórico da evolução cultural que exige ser superado. É nesse sentido que Leonardo Coimbra, na obra “Razão Experimental” editada em 1923, se refere a uma progressiva evolução do sentido social da Razão que vai desde o sentido sagrado e absolutista ao sentido do acordo livre, associando-a à evolução, que vai de uma “Razão mística” para uma “Razão lógica” e, finalmente, para uma “Razão experimental” de categorias móveis e relativistas⁹⁰.

V. A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E O DESENVOLVIMENTO PRÁTICO NA UNIDADE DINÂMICA DA RAZÃO E DA EXPERIÊNCIA

Por fim, um quarto nível de integração a que Lonergan chama de *consciência histórica*, o qual diz respeito a um ulterior desenvolvimento puro da inteligência, que se dá desde os abstratos objetos formais até ao método genético e aos grupos de operações das ciências modernas. Corresponde ao estágio

85 ID., “A tradição e a democracia”, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 26.

86 Cf. ID., “Excerto do prefácio à tradução do Banquete de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro”, in *Obras Completas*, vol. IV, 305.

87 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 76.

88 Cf. L. COIMBRA, “A tradição e a democracia”, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 25.

89 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

90 Cf. ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 32 [34-35].

de evolução do acordo social que Leonardo Coimbra caracteriza com a noção de *Razão experimental*, enquanto consciência social que valoriza a liberdade criadora da razão individual na relação com a Experiência de que resulta o progresso científico: “uma razão cuja Unidade é o próprio relacionamento experimental, a própria vida da Experiência construtiva”⁹¹.

Como explica Bernard Lonergan, trata-se de um nível que corresponde a um ulterior desenvolvimento da aplicação prática, que se dá com o avanço da tecnologia e da indústria, que se dá na educação das massas e no surgimento da medicina moderna como ciência aplicada⁹². Também em termos filosóficos emerge a consciência histórica quando se apreende a importância da inteligência e da sabedoria para a totalidade da vida humana, que surge, dessa maneira, como produto histórico, isto é, como resultado da captação, escolha, juízo e ação do homem, podendo ser objeto de alteração e progressivo melhoramento.

Esta noção do carácter dinâmico, histórico e progressivo da realidade e do seu conhecimento é introduzida por Leonardo Coimbra no âmbito da sua reflexão acerca da *Razão experimental*. Uma Razão que diz respeito à emergência da consciência experimental, a qual, na sua perspectiva, tem a sua aurora na pesquisa experimental de Kepler, Galileu, Leonardo, Bacon, Hobbes e Descartes. A Razão experimental desenvolve-se na dinâmica secular do reconhecimento da autonomia da realidade natural em relação à realidade divina e manifesta-se com o desenvolvimento cultural fora dos *moldes universalistas da escolástica*:

“A invenção da imprensa, o aparecimento crescente dos centros de cultura, o domínio dos elementos pelas descobertas da ciência vão enchendo o homem de confiança em seus recursos naturais, e, quando Bacon nos vem propor um método para, aumentando o saber, sem limites aumentar o poder, já a ciência andando (aliás por métodos bem diferentes, de que Bacon nunca fez acertada ideia) tinha dado ao homem sólidas garantias do seu valor indiscutível. // É a aurora da *Razão Experimental*: o homem interroga a natureza e aprende em suas respostas. Hobbes e Descartes vão analisar e construir, fazendo a obra que Bacon se arrogara”⁹³.

Uma razão que, de acordo como o pensador português, terá na luz do individualismo monadológico de Leibniz a procura de uma enriquecedora síntese conciliadora de realismo e nominalismo, platonismo e cristianismo. O espírito de livre análise terá nos discípulos de Descartes, como Espinosa, aplicação aos

91 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

92 Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education o. c.*, 76.

93 L. COIMBRA, “A tradição e a democracia”, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 30.

fenómenos de ordem política e religiosa, adquirindo em Leibniz uma crítica unificada:

“O caudal de todas estas riquezas corre em separados veios e junta-se no pensamento de Leibniz, que fará a grande conciliação entre o *realismo* e o *nominalismo*, entre o *mecanismo* cartesiano e o *finalismo* platónico, aristotélico e cristão na grande síntese da sua Monadologia”⁹⁴.

Mas a razão de Leibniz, no entanto, é comprometida pela fundamentação numa concepção monista do substancialismo, em que Deus, verdadeira causa das substâncias particulares, exerce uma ação permanente sobre elas, de modo que nenhuma relação escape à sua omnisciência⁹⁵. A Razão experimental criacionista, que se centra no respeito da autonomia da vontade individual, reconhece os limites dos saberes filosófico e científico e distingue a noção de certeza da noção de verdade, afirmando a realidade dinâmica do conhecimento provável contra os dogmatismos abstratos e determinismos naturalistas.

Recordemos que, ao arrepio desta distinção, e a partir do pressuposto moderno da univocidade do Ser, o naturalismo cientista do *espírito-força*, da *vontade-força* e do *conhecimento-força*, irá apresentar o objeto como absolutamente acessível ao conhecimento e ao querer do homem⁹⁶, dominando e esgotando a realidade nas estruturas do plano fenoménico. Leonardo Coimbra denuncia o equívoco positivista de interpretar a totalidade da realidade a partir da visão parcial do objeto científico: “Mas sempre esse *objeto* será um objeto científico, captável pelo homem, e, mais que captável, suscetível de ser construído a partir dos elementos últimos, que o homem conhece, domina e orienta”⁹⁷.

Esta noção do valor do progresso histórico, em que a filosofia deve ser concreta, existencial, genética e histórica, é apresentada por Leonardo Coimbra de forma muito evidente, quando, por exemplo, na crítica que faz ao pensamento sociológico de Bonald, afirma que “o progresso histórico vai no caminho da *Razão social* imutável para a Razão experimental evolutiva”⁹⁸. Para o pensador português é precisamente pelo desenvolvimento histórico que emergem novas categorias da Razão experimental, explicativas do real, como por exemplo, as explicações genéticas das ciências naturais, dando novos critérios de inter-

94 *Ib.*, 31.

95 Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique, Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 3ª ed., Paris, J. Vrin, 1970, c. XIV.

96 Cf. L. COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p.110 [134].

97 *Ib.*, 103 [124].

98 *Id.*, “A tradição e a democracia”, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 34.

pretação do real e dando um novo sentido à evolução⁹⁹: “Analisando, pois, a ciência, em vez de nos perdermos nos conflitos de céticos e dogmáticos, encontramos a fórmula do conflito na Razão dinâmica, criacionista e progressiva, que é a Razão experimental”¹⁰⁰.

VI. CONCLUSÃO: O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA E A EVOLUÇÃO CULTURAL

Podemos concluir que Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan partilham com autores como Lévy-Brulh e Léon Brunschvicg uma reflexão filosófica que tem presente o progresso da ciência moderna e a atenção ao dinamismo da experiência e ao carácter histórico das construções da inteligência¹⁰¹. Nesse sentido, apresentam a evolução intelectual e reflexiva da consciência humana como fruto do progresso incessante do espírito, que se faz história na vida cultural dos povos.

Partilham com estes autores franceses, a noção de que o desenvolvimento histórico da reflexão filosófica ocidental corresponde a uma ascensão espiritual da humanidade, em que se dá o progresso de uma consciência mítica para uma consciência de plena autonomia racional na inesgotável relação com a experiência¹⁰². Uma experiência que, neste sentido, não é a receção passiva das sensações, mas é a vida do pensamento em progressivo crescimento, pelo impulso da atitude interrogativa e da dialética intuitivo-racional¹⁰³.

Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan defendem a ideia de que a inteligência não opera fora do convívio experimental, isto é, a atividade de julgar está condicionada pelas resistências imprevistas da experiência, no sentido em que, como caracteriza Léon Brunschvicg, esta experiência proporciona o aparecimento de novas hipóteses mais adaptadas, permitindo o indefinido progresso do pensamento¹⁰⁴. Nesse sentido, como explica Lonergan, o ato cognitivo

99 Cf. *ib.*, 35.

100 *Id.*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 281 [371].

101 Cf. L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Félix Alcan, 1927, XVIII.

102 Cf. L. COIMBRA, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, 251 [18].

103 Cf. *ib.*, 256 [25].

104 Cf. L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, XVI-XXIII. Neste contexto, Manuel Ferreira Patrício refere-se a este historicismo fundamental de Brunschvicg por contraposição com o sistematismo de Hamelin: “É esse historicismo fundamental que leva Brunschvicg a rejeitar a via hameliniana do estabelecimento de categorias intelectuais ou representativas, que concebia sempre idênticas e determináveis *a priori*, e a prosseguir um bem diverso caminho, de procura das estruturas do espírito no desenvolver histórico da ciência e da cultura”; M. FERREIRA

resulta da unidade entre as diversas dimensões do sujeito na sua relação com o mundo:

“[...] eu sou um sujeito cognoscente, se eu sou uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível, caracterizada por actos de sentir, perceber, imaginar, inquirir, compreender, formular, reflectir, apreender o incondicionado, e julgar”¹⁰⁵.

Assim, no âmbito daquilo que Leonardo Coimbra considera ser o movimento evolutivo de espiritualização do Universo e de libertação ou ascensão da alma humana para o Infinito, num contínuo esforço de intelectual e amorosa compreensão¹⁰⁶, assistimos ao progresso universal do pensamento e à transformação da mentalidade dos povos, num percurso que ascende da configuração mítica e mágica do real para uma reflexão lógico-analítica, científica e metafísica, cuja ascensão dialética termina com a exigência da razão poético-analógica e da consciência emocional e deliberativa.

Nessa medida, defendendo que a realidade em que vivemos, pensamos e somos, resulta da relação entre o pensamento humano social e individual num movimento de permanente e vitoriosa adaptação¹⁰⁷, Leonardo Coimbra afirma que o conhecimento dos objetos ou dos fenómenos não é inato, nem se constitui à maneira da *anamnese* platónica, porque a síntese nocional da consciência implica a relação entre o conhecimento subjetivo e singular e o conhecimento intersubjetivo e universal. A razão evolui, num movimento progressivo de atenção ao mundo e ao acordo comunitário¹⁰⁸, por causa das relações com o meio cósmico, com o progresso do meio social e com o que há de inventivo e inovador no pensamento singular dos indivíduos¹⁰⁹. A razão é concebida, assim, como criação social e como atividade de pensamento e de conhecimento de cada homem, num incessante esforço adaptativo de contacto entre a experiência do saber adquirido (antecipações teóricas) e a experiência atualizante das novas sínteses (resistências experimentais do diverso)¹¹⁰.

PATRICIO, “Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra”, in *Brotéria*, Lisboa, vol. 117, nº6 (Dezembro de 1983), 506.

105 “I am a knower, if I am a concrete and intelligible unity-identity-whole, characterized by acts of sensing, perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned, and judging”; B.LONERGAN, *Collected Works of Bernard Lonergan*, nº 3 - *Insight: A Study of Human Understanding*, 343-344.

106 Cf. L. COIMBRA, “Louvor da Liberdade”, in *Obras Completas*, vol. IV, 105.

107 Cf. ID., “O problema da indução”, 177.

108 Cf. *ib.*, 172.

109 Cf. ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 20-21 [19].

110 Cf. ID., “O problema da indução”, 170.

Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan constroem uma filosofia da cultura em que apresentam a caracterização dos diversos modelos racionais que presidiram à interpretação do real e ao desenvolvimento científico da humanidade nas várias épocas da evolução civilizacional. Estes pensadores defendem que a objetividade do conhecimento encerra um carácter histórico-social de duplo acordo do sujeito consigo e com os outros, que evolui da imóvel e absoluta *razão coletiva* das comunidades míticas primitivas, de pensamento comum e indiferenciado, para a dinâmica e relativista *razão individual* das sociedades científicas modernas, de pensamento crítico lógico-analítico e diferenciado¹¹¹.

A certeza deixou de ser apenas coletiva e imperativa, tal como acontecia no domínio pré-lógico e afetivo da razão mítica ou *Razão mística*¹¹², para passar a ser também individual e livre, isto é, *acordo* de harmonia e eleição, tal como viria a imperar com o domínio das categorias móveis e relativas da *Razão experimental*¹¹³. Para Leonardo Coimbra, a organização social e política democrática é expressão desta nova realidade da vida da *Experiência* construtiva, que através do uso da metodologia científica se organiza e desenvolve em torno da noção central de Justiça e do livre acordo das vontades judicativas¹¹⁴.

A *razão experimental*, dinâmica, livre e relativista, apresenta-se como um enriquecimento, não apenas em relação aos modos da razão mítica, mas também em relação às diferentes formas da *Razão formal abstrata*¹¹⁵ ou da *Razão Lógica*¹¹⁶, opondo-se à razão monista da identidade pura de origem eleata e à razão silogística aristotélico-escolástica de carácter estático e abstrato. Na perspetiva de Leonardo Coimbra, esta noção de razão experimental apresenta-se como um progresso em relação à razão apriorista kantiana e à razão fenomenológica husserliana, que impõem os valores e as formas da consciência à realidade apreendida, num processo tendente à univocidade do ser.

E apresenta-se como um progresso em relação à razão conceptual absolutista hegeliana, que na sua dialética necessitarista e fechada de pensamentos já feitos¹¹⁷ e de coincidência entre o ser e o saber¹¹⁸ mostra a absorção indife-

111 Cf. ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 21 [19].

112 ID., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 412 [188].

113 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

114 Cf. ID., *O Problema da Educação Nacional*, 161 [22-23].

115 ID., “Comemoração das constituintes de 1820”, 182.

116 ID., *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 32 [34-35].

117 Cf. ID., *O Criaçionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, 297 [241].

118 Cf. ID., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 378 [105].

renciada da pluralidade do real na unidade abstrata do Absoluto, esquecendo a experiência da inter-relação entre a ação individual e a ação social¹¹⁹.

Mas esta noção acerca do progresso da Razão não significa uma cedência ao realismo empírico e cientista de autores como Bertrand Russell, que estabelecem uma contraposição entre o conhecimento intuitivo e revelacional da filosofia mística e o conhecimento analítico e racional da filosofia lógica e da filosofia científica, acusando a primeira de se fundar na crença de uma lucidez de inefável visão que advém da ideia de existência de uma realidade espiritual por de trás do mundo temporal¹²⁰.

Nesse sentido, Leonardo Coimbra apresenta uma filosofia em que razão poética e razão lógica, razão científica e razão espiritual, aparecem numa fecunda relação, depurando a razão mística dos seus elementos míticos e mágicos e situando o conhecimento acerca da relação espiritual das consciências com Deus no plano de uma razão que se reconhece fundada no Mistério. A consciência é uma realidade dotada de diversas funções, as quais correspondem a experiências diversas. Na “experiência bio-psicológica” ou “experiência física”¹²¹, comum a todos os seres vivos, entronca a “experiência humana”¹²², a qual, ainda antes de adquirir uma preocupação científica, já se distingue da primeira pela sua elaboração conceptual¹²³. Pelo facto de ser humano, o nível mais elementar da consciência sensível já não é uma mera receção passiva de realidades feitas, sem a assistência do pensamento¹²⁴.

Assim, a vida humana dramática quotidiana do “pensamento vulgar”¹²⁵, caracterizada por Leonardo Coimbra também de “consciência sensível pluralista e fruste”¹²⁶, não pode deixar de encerrar um natural dinamismo de atos de conceptualização (operações intelectivas e racionais) e atos de decisão (movimento da vontade), mas apenas sobre situações concretas e assuntos práticos. Trata-se de um nível de consciência em que a imaginação, o juízo e a escolha, que entram nas condições de objetividade, estão ainda condicionados por normas de percepção relativas à experiência humana comum¹²⁷.

119 Cf. ID., “A insubsistência dos valores germânicos”, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, 214.

120 Cf. B. RUSSELL, *Mysticism and Logic*, London, Penguin Books, 1954, 15-16.

121 Cf. L. COIMBRA, *A Luta pela Imortalidade*, in *Obras Completas*, vol. III, 249 [13].

122 *Ib.*, 249 [13].

123 *Ib.*, 249 [14].

124 ID., *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, 65 [47].

125 *Ib.*, *A Luta pela Imortalidade*, in *Obras Completas*, vol. III, 256 [25].

126 *Ib.*, 298-299 [97].

127 Cf. *ib.*, 258-259 [30].

A experiência científica enquadra-se na Experiência¹²⁸, que é a vida do pensamento, a qual abrange também a vida psíquica¹²⁹, e encerra o mesmo dinamismo das faculdades humanas presente na experiência humana vulgar, mas ascendendo a um grau maior de análise, sistematização e rigor conceptual – nas palavras de Leonardo Coimbra – elevando-se “à consciência intelectual universalista, unitária e lúcida”¹³⁰.

Mas tal como o conhecimento da afeção orgânica, de interesse vital, próprio da dimensão bio-psicológica, e o conhecimento intelectual pragmático e particular da experiência vulgar, são enriquecidos pelo conhecimento universal e desinteressado da ciência, também “a emoção orgânica da piedade, da ternura, do pânico, que ressoa nas vísceras, é, pela Arte, colorida de universalismo”¹³¹. A experiência estética revela, desta forma, que existe no ser humano uma exuberância, que ultrapassa, não só, o balanço biológico e utilitário de prazeres e dores, como também o conceptualismo da demonstração científica.

Contudo, a conceptualização científica e o desejo pela companhia amorosa de todos os seres, expresso na relação dramática da experiência estética, não se realizam sem a vontade, que nas escolhas de valores e na tomada de decisões procura o plano ideal de ser (experiência ética). O pensamento comum, o pensamento científico, a experiência estética e a experiência moral são modos de uma mesma atividade una e indivisível¹³².

Mas a explicação científica dos fenómenos, a ordenação moral das sociedades e a harmonia do ritmo estético da natureza que se recria na arte humana, não respondem a todas as questões de sentido e não resolvem todas as aporias dramáticas da existência. A idealidade da própria Vida exige a ascensão para um plano de consciência que culmine na vitória sobre o mal e sobre a morte e para uma dimensão de perfeita unidade entre a ação da vontade moral boa e a vida de imortalidade.

Se a ciência eleva a consciência sensível a consciência intelectual, a arte dá unidade e clareza à vida sensível e as duas, ciência e arte, elevam a consciência ao cume da Vida, onde a moral reclama eternidade¹³³. A experiência metafísico-religiosa¹³⁴ é *experiência-síntese*¹³⁵ que compreende a unidade das *experiências*

128 Leonardo define a experiência como “uma interrogação feita numa dada linguagem procurando activamente uma resposta compreensível”; *ib.*, 256 [25].

129 *Cf. l. c.*

130 *Ib.*, 299 [97].

131 *Ib.*, 267 [45].

132 *Cf. l. c.*

133 *Cf. ib.*, 298-299 [98-99].

134 *Cf. ib.*, 285 [74].

135 *Ib.*, 286 [75].

*secundárias progressivas*¹³⁶ dos pensamentos vulgar, científico, estético e ético, e que tem como principal objetivo dar-nos “a última face do ser”¹³⁷.

De forma análoga também Lonergan se refere às diferentes regiões da realidade e à pluralidade experiencial do sujeito, considerando a dimensão da experiência místico-religiosa, mas sem se confundir com a conotação mítica que esta noção tinha em Lévy-Brulh: “A consciência humana é polimórfica. A configuração segundo a qual flui pode ser biológica, estética, artística, dramática, prática, intelectual ou mística”¹³⁸.

Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan recolhem da tradição clássica e da nova abordagem fenomenológica e transcendental kantiana os elementos necessários para identificar os diferentes níveis da experiência consciente: sensível ou empírico, intelectual, racional, moral e religioso. A partir de uma releitura de Aristóteles e de Kant, Bernard Lonergan irá afirmar que esta conceptualização operada pelo sujeito cognitivo supõe um ato de intelecção (*insight*) que procura responder à indagação e apreender o inteligível nas apresentações sensíveis, fundamentando a formação de conceitos.

Se nas ciências empíricas desenvolve-se o ato de intelecção acerca da série dos fenómenos e na matemática desenvolve-se ato de intelecção acerca do conjunto de elementos, na Metafísica desenvolve-se o *ato de intelecção sobre o ato de intelecção*, que Lonergan define de auto-transcendência cognitiva do sujeito, e que Leonardo chama de *experiência-síntese* ou experiência metafísico, cujo objeto é o próprio ato cognitivo, o qual é *a priori*, porque vai para além do simplesmente dado na sensação ou na consciência empírica, e é sintético, porque acrescenta ao meramente dado uma organização explicativa. Trata-se essencialmente do conhecimento sobre o conhecimento, reflexão que é constitutiva de qualquer Metafísica¹³⁹.

Assim, podemos concluir que a noção de evolução do pensamento do estado mítico-religioso para o estado científico não tem uma correspondência exata com a lei dos três estados de Comte, que, na sua conceção de evolução racional, propõe um progresso retilíneo do estado teológico para o metafísico e deste para o positivo, apresentando-se este como o estado definitivo do desenvolvimento do conhecimento humano¹⁴⁰. O criacionismo não aceita a impossi-

136 L. c.

137 L. c.

138 “For human consciousness is polymorphic. The pattern in which it flows may be biological, aesthetic, artistic, dramatic, practical, intellectual, or mystical”; B.LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, 410.

139 Cf. B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, 12.

140 Cf. A. COMTE, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197- ?], 20-21.

bilidade comteana do poder autónomo e criador do espírito, considerando que a construção dialética do real abrange o coordenável espiritual e a fonte deste que é, em si mesma, a criadora atividade do amor, a qual não se situa no plano das meras relações fenoménicas¹⁴¹.

Ao contrário deste positivismo comteano de autores como Bertrand Russell, que recusa a filosofia mística em nome da neutralidade ética ¹⁴² do pensamento superior da filosofia científica¹⁴³, afirmando que os motivos éticos e religiosos são considerados um produto do instinto gregário e um estorvo para o progresso da filosofia¹⁴⁴, a filosofia do espírito de Leonardo Coimbra e a filosofia da consciência de Lonergan, embora exijam a dialética científica de construções hipotéticas e adotem desta a noção de carácter progressivo do conhecimento, não reduzem o seu labor à análise demonstrativa do método científico. As duas defendem a possibilidade de se apreender inteligentemente e de se afirmar racionalmente um ser transcendente¹⁴⁵.

Assim, partilhando com Émile Boutroux a ideia de que o elemento moral é a essência do mundo metafísico¹⁴⁶, Leonardo Coimbra elabora uma dialética metafísica de inspiração ética e religiosa que define o Ser como ato puro de fraternal Caridade e o Universo como meio redentor dos seres criados. A filosofia criacionista encerra uma metafísica que revela a dimensão espiritual da realidade¹⁴⁷ e que culmina, na forma cognitiva e discursiva da razão poética e comovida, com a afirmação de Deus como o Bem supremo, criador da essência e da existência dos seres e redentor do Universo, pela espiritualização de toda a realidade corpórea¹⁴⁸.

Da mesma maneira, à semelhança do filósofo português que apresenta o *lirismo metafísico* e a *revelação* como exigências para a adesão à realidade transcendente de Deus e do seu plano salvífico, também Bernard Lonergan afirma que o conhecimento humano não está confinado ao universo do ser proporcionado, mas vai para além deste até ao âmbito do ser transcendente e Incondicionado Absoluto, que não pode ser conhecido de forma fáctica pelas atividades de experimentar, entender e verificar ou ajuizar, mas que pode ser

141 Cf. L. COIMBRA, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, 17 [3].

142 Cf. B. RUSSELL, *Mysticism and Logic*, 35.

143 Cf. *ib.*, 36.

144 Cf. *ib.*, 95.

145 Cf. B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, 663.

146 Cf. É. BOUTROUX, *De la Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921, 148.

147 Cf. L. COIMBRA, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, 225 [296].

148 Cf. *ib.*, 290 [382-383].

conhecido ao nível da consciência moral, pelo discernimento do valor nas formas da fé e do Amor¹⁴⁹.

A experiência do Mistério divino que se concretiza no amor santificante é consciente não ao nível empírico, reflexivo ou racional, mas sim ao nível da responsabilidade livre. O máximo conhecimento de Deus acessível ao ser humano é o conhecimento da fé¹⁵⁰, no qual se fundamenta a nossa firme Esperança na redenção do sofrimento, do mal e da morte¹⁵¹. Esta ascensão da consciência humana, que se dá ao nível individual e social, é resumida por Lonergan nos seguintes termos:

“A auto-apropriação da auto-consciência intelectual e racional começa por uma teoria do conhecimento, estende-se até uma metafísica e uma ética e ascende até uma concepção e uma afirmação de Deus, a qual é confrontada finalmente pelo problema do mal, exigindo a transformação de uma inteligência que confia em si mesma num *intellectus quarens fidem*”¹⁵².

149 Cf. B. LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p.115.

150 Cf. *ib.*, 116.

151 Cf. *Id.*, *Topics in Education o. c.*, 65-69.

152 “The self-appropriation of one’s own intellectual and rational self-consciousness begins as cognitional theory, expands into a metaphysics and an ethics, mounts to a conception and an affirmation of God, only to be confronted with a problem of evil that demands the transformation of self-reliant intelligence into an *intellectus quaerens fidem*”; *Id.*, *Insight: A Study of Human Understanding*, 753.)

EL CONCEPTO DE CULTURA EN CHRISTOPHER DAWSON

RUBÉN HERCE FERNÁNDEZ
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este artículo se han analizado los elementos fundamentales que integran la noción de cultura en Christopher Dawson, un concepto clave para entender su filosofía de la historia. Además de los elementos enunciados por Dawson (geográfico, genético, económico y espiritual), se han estudiado otros factores claves como la familia o la educación que también se encuentran en su obra. Sin embargo, no se ha incluido la religión, que para Dawson es el elemento esencial en la configuración de una cultura, porque excede el propósito de este artículo. Al final se han sintetizado todos los elementos en una noción de cultura.

Palabras clave: Christopher Dawson, Factores culturales, Familia, Educación, Cultura.

ABSTRACT

This article analyses the main elements that structures Christopher Dawson's vision on the notion of culture, which is one of the key concept to understand his Philosophy of History. In addition to the elements identified by Dawson (geographical, genetic, economic and spiritual ones), other key factors which is a key concept such are family or education, which are also found in his work, are studied. However, religion, which is Dawson's essential element in shaping culture, is not included because exceeds the purpose of this paper. At the end, all elements are synthesized on a notion of culture.

Keywords: Christopher Dawson, Cultural factors, Family, Education, Culture.

I. INTRODUCCIÓN

El análisis que Christopher Dawson hizo sobre la historia y la cultura occidental a mediados del siglo pasado es de gran agudeza y precisión. A diferencia de los análisis de otros autores como Spengler y Toynbee, bastantes de las afirmaciones sostenidas por Dawson han ganado en actualidad a medida del devenir histórico. El tiempo le ha dado la razón y la clarividencia de su análisis le permitió pronosticar con acierto algunas de las líneas evolutivas de la cultura occidental que ahora vemos realizadas: como pueden ser la inmigración, la globalización o el desmembramiento del concepto de familia. Si en las ciencias experimentales la capacidad de predicción es un indicativo de veracidad, en las ciencias humanas el adelantarse a los tiempos no puede considerarse meramente como una casualidad. Por eso, aunque Dawson no sea un autor sencillo de entender, merece la pena estudiar las claves de su pensamiento.

La variedad en argumentos y épocas de los artículos de Christopher Dawson dificulta entender algunos conceptos claves de su obra: hay cosas que da por supuesto y otras que trata lateralmente, sin ceñirse necesariamente a una definición precisa. Sus escritos se podrían calificar como obras de pintura impresionista, donde unas pinceladas geniales esbozan obras maestras en las que resulta difícil discernir los límites y la precisión característicos de una obra realista. En bastantes ocasiones Dawson evita voluntariamente una definición más precisa, tanto por ser pionero en sus estudios, como por la dificultad de acotar algunos de sus argumentos. Esto sucede con el término cultura y de ahí la importancia de un artículo que estudie dicho concepto: el propio autor nos ofrece una síntesis al respecto.

Desde su artículo *On Development of Sociology in Relation to the Theory of Progress*, publicado en 1921, Dawson ha perfilado una visión de la historia de gran alcance y profundidad. Sus libros se han consagrado básicamente a dos objetivos: seguir paso a paso el desarrollo histórico de la cultura occidental; y analizar las causas de la crisis europea en contraste con otras culturas¹. Ante la magnitud de la tarea y sus limitaciones, Dawson no aspiró a obtener una visión macroscópica que comprendiese todas las dimensiones de la historia y las culturas, sino que solo pretendió ser un eslabón más para avanzar en el trabajo de los que viniesen después.

Si dejamos a un lado los aspectos más históricos y coyunturales de las culturas estudiadas por Dawson, se puede intuir el concepto de cultura que sub-

1 Cf. J. J. MULLOY, "Introducción", en C. DAWSON, *La dinámica de la historia universal*, Madrid, Rialp, 1961, 8-9.

yace a sus obras. Así observamos que en su primer libro, *The age of the gods*², Dawson señala tres elementos *materiales* que intervienen en la conformación de cualquier especie y también de la especie humana: la raza o factor genético; el medio ambiente o factor geográfico; y la función, o factor económico³. A estos factores *añade* un cuarto elemento que es específico del ser humano: el pensamiento o factor psicológico. Este factor no se suma simplemente como un elemento más, sino que permite al hombre liberarse de su dependencia *animal* y desarrollarse en un contexto cultural. Las culturas evolucionan y cambian porque “los bienes logrados por una generación se transmiten a la siguiente y los descubrimientos o nuevas ideas de un individuo se convierten en propiedad común de la sociedad”⁴.

La conformación de una cultura, según Dawson, se debe a la acción recíproca y armónica de esos cuatro factores. De tal modo que centrarse excesivamente en alguno, menospreciando la importancia del resto, conduciría al determinismo racial, geográfico, económico, o bien a teorías de progreso intelectual abstracto⁵. Por eso en el presente artículo intentaré integrarlos adecuadamente. Primero me centraré en el estudio de los tres elementos materiales, para después analizar el factor espiritual o psicológico en sus múltiples facetas. En esa segunda parte solo dejaré incoado el estudio de la relación entre religión y cultura, ya que excede con mucho la extensión de estas páginas.

2 Es posible que exista alguna vinculación entre el motivo por el que Christopher Dawson tituló así su primer libro y el *Estado Teológico* o Ficticio (la edad de los dioses) en la “Ley de los tres estadios” de Augusto Comte, descrita en su *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Emesa, 1977.

3 Cf. C. DAWSON, *Progress and Religion*, New York, Sheed & Ward, 1929, 55; Id., *The Formation of Christendom*, New York, Sheed & Ward, 1967, c. III, para ver otras denominaciones. Por ejemplo: factor sociológico o principio de organización social; factor geográfico o ecológico, que es la adaptación de la cultura a su entorno físico; factor económico o de relación entre el “modo de vida” del hombre y el modo en que se “gana la vida”; y el factor moral que es la regulación de la vida humana en relación con algunos sistemas de valores y estándares de comportamiento.

4 Id., *The Age of the Gods*, London, J. Murray, 1928, 4-5.

5 Un esquema análogo, que distingue entre elementos materiales y elementos espirituales de una cultura, se encuentra en autores como Mondin o García Cuadrado. Cf. B. MONDIN, “La cultura. Definizione, proprietà principali e elementi costitutivi fondamentali”, en *Sapienza*, 33 (1980), 261-269; y J. Á. GARCÍA CUADRADO, *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Pamplona, Eunsa, 2010, 201: “en toda cultura humana encontramos una serie de factores de tipo genético, ambiental y económico, junto a elementos artísticos, instituciones jurídicas y educativas, una lengua determinada, unas costumbres sociales, unos valores y unas creencias religiosas, etc. Todos esos elementos tienen en común que son cauces de expresión y perfeccionamiento de la naturaleza humana”.

II. ELEMENTOS MATERIALES: FACTORES GEOGRÁFICO, GENÉTICO Y ECONÓMICO

Frédéric Le Play en *Les Ouvriers Européens* (Paris 1879) es el primer autor que habla de la región natural como madre y nodriza de todo tipo social primario. Con esto quiere significar que el hombre está influido por factores materiales y que para un estudio de las culturas se requiere de un conocimiento preciso del entorno; si no, la historia y la sociología se convertirían en un mero ejercicio literario⁶.

Sin embargo, para Dawson, el progreso social y la propia existencia de la sociedad siguen siendo “el resultado de la fuerza creadora de la personalidad humana. El principio vital de la sociedad tiene un carácter espiritual y las causas del progreso han de buscarse (...) en el desarrollo psíquico del hombre y no en el juego de las circunstancias externas”⁷.

Sentadas estas bases, se puede afirmar que “los factores materiales condicionan y determinan la vida humana de mil formas distintas y, por lo tanto, hay que admitir la existencia de un materialismo legítimo que consiste en la definición y el análisis de esas relaciones”⁸ del hombre y la sociedad con los factores materiales. Centrémonos en los tres factores estudiados por Dawson.

1. EL AMBIENTE O FACTOR GEOGRÁFICO

Según Wilhelmsen, Dawson aprendió de Le Play “que la vida de un hombre, y la sociedad en que se integra, nace de la tierra misma”⁹. Siendo esto cierto, Dawson también señaló que el ambiente geográfico y social condiciona las actividades personales y culturales más altas¹⁰ no como una reacción pasiva ante el medio ambiente sino en un movimiento de cooperación constructiva con él. Por eso, cuando se pregunte en qué consiste la cultura, responderá:

“La cultura es un sistema común de vida, una adaptación particular del hombre a su medio ambiente y a sus necesidades económicas. Tanto en su desarrollo como en sus modificaciones se asemeja a la evolución de las especies biológicas que (...) se debe fundamentalmente no a un cambio de estructura, sino a la

6 Cf. C. SCOTT, *A Historian and his World. A life of Christopher Dawson 1889-1970*, London, Sheed and Ward, 1984, 72-73. Dawson reconoce la influencia que Le Play ejerció en su obra, aunque con el tiempo se distanciara de su pensamiento.

7 C. DAWSON, *La dinámica de la historia universal*, o.c., 39.

8 *Ib.*, 26-27.

9 F. WILHELMSEN, “Christopher Dawson y el sentido de la historia”, en *Nuestro Tiempo*, 47 (1958), 534.

10 Cf. C. DAWSON, *Progress and Religion*, o. c., 45.

formación de una comunidad, bien con nuevas costumbres o en un ambiente nuevo y limitado. Y así (...) al igual que cada región natural tiende a poseer sus formas características de vida vegetal y animal, también poseerá su propio tipo de sociedad humana. *Ello no significa que el hombre sea meramente una materia plástica sometida a la acción de su medio ambiente, sino que lo moldea a la vez que se deja moldear.* Cuanto más inferior es una cultura, mayor pasividad manifiesta. Pero la cultura superior se revela mediante su condición material, tan dominante y triunfal como un artista con sus recursos profesionales”¹¹.

Por tanto se puede hablar de una prioridad biológica del factor geográfico, pero no de una prioridad ontológica, ya que todos los factores materiales se encuentran subordinados a los espirituales. “Esa comunión íntima de la cultura humana y el suelo al que se arraiga se revela en todos los aspectos de la civilización material, en el alimento e indumentaria, en las armas y herramientas, en las viviendas y colonias, en las carreteras y en los medios de comunicación. El carácter natural de la región determina todas las manifestaciones culturales y estas a su vez imprimen su sello en la cultura”¹².

2. LA RAZA O FACTOR GENÉTICO

El avance de las investigaciones científicas en epigenética ha permitido reconocer que bastantes de las características raciales, como el color de la piel o la forma de la nariz, son producto de una aclimatación pasiva a las influencias medioambientales. Dawson ya lo reconocía así. Para él una cultura puede estar representada por un tipo fijo característico (una raza) ya que “un modo de vida específico en un medio ambiente determinado, produce un tipo humano característico, siempre que su continuidad se prolongue durante un período de tiempo suficiente”¹³.

Sin embargo, eso no significa que en esas características esté ausente la influencia espiritual de la actividad humana. Así por ejemplo, el esquimal depende mucho de lo poco que la naturaleza le ha concedido, pero aun así posee una tradición cultural que es una manifestación clara del triunfo de la inventiva y de la resistencia humana: “una obra de arte”¹⁴.

A la vez, la existencia de un estilo de vida, como la de los esquimales, puede tender a cristalizar en un estado de equilibrio permanente con el mundo exterior, que se tiende a conservar en épocas sucesivas. En esos casos los nue-

11 ID., *The Age of the Gods*, o. c., 4. El subrayado es mio.

12 ID., *Progress and Religion*, o. c., 58.

13 *Ib.*, 5.

14 Cf. ID., *The Age of the Gods*, o. c., 5-6.

vos cambios no se producirán tanto por una dinámica interna, como por la presión de otras culturas¹⁵.

Desde este enfoque, también se puede añadir que una cultura basada en la raza corre el peligro de convertirse en endógena. Al rechazar los elementos externos a su configuración cultural y no admitir novedades externas, tendería a empobrecerse y con el paso del tiempo quedaría atrofiada en un equilibrio con su entorno más cercano. Solo la presión de elementos culturales ajenos a ella, la podrían liberar de ese encorsetamiento.

3. LA OCUPACIÓN O FACTOR ECONÓMICO

Por último, respecto al tercero de los factores materiales, se puede reconocer que todo individuo humano, que ha nacido y vive en un lugar determinado, tiene una relación con el entorno y ocupa un puesto en la sociedad. Su función, trabajo u ocupación se encuentran en relación intensa pero no determinante con el resto de factores materiales y espirituales.

Para Dawson, al igual que para Le Play, las ocupaciones o funciones naturales primarias constituyen el nexo que une el factor genético con el geográfico, pues simbolizan la reacción de un pueblo ante las oportunidades que les presenta la región que habita. Estas funciones naturales primarias serían seis, que se relacionan con sus tipos primarios: cazadores (y buscadores de alimentos), pastores, pescadores, agricultores, habitantes de los bosques y mineros. Para Dawson, esta clasificación es y será válida en cualquier tipo de sociedad, por muy urbanizada que esté. Es más, con el progreso debería aumentar la interacción y cooperación entre estos tipos de ocupaciones primitivas¹⁶.

Esta afirmación requeriría de matizaciones. Si bien no se puede negar la existencia de dicho factor económico, también es cierto que basta con mirar al ambiente cultural de los países desarrollados para percibir que la mayoría de los seres humanos que nacen en estos contextos están poco determinados por esos tipos primarios. En todo caso por algunos tipos secundarios que sería necesario redefinir.

* * *

En resumen, en cada cultura se hallan unos elementos materiales reconocibles. Pero estos elementos no se pueden analizar asépticamente; requieren de su relación con los factores espirituales y con toda la existencia humana. Dichos

¹⁵ Cf. *ib.*, 6.

¹⁶ Cf. *Id.*, *Progress and Religion*, o. c., 54.

factores materiales son asimilables al cuerpo de un organismo vivo, donde el elemento vital no es meramente corporal. Todos estos elementos materiales se encuentran informados por el alma cultural, que no deja de ser *alma humana*.

Por otro lado, y aunque el historiador inglés no lo especifica, de los elementos materiales se podría extraer una jerarquía. El factor geográfico sería el más pegado al terreno, el más material de todos los elementos. De este, con el prolongarse del tiempo, derivaría un tipo social primario. Por lo tanto, el segundo factor sería el genético. Por último, el factor económico, que hace de nexo entre los otros dos, sería el más espiritualizado porque es también el menos determinado de los tres.

Quizá con una aclaración se entienda mejor. Para que existan seres humanos con unas características determinadas, se deben dar unas condiciones ambientales adecuadas. Después se establecen los términos de la relación entre esos individuos humanos y el entorno en el que viven. Primero existe la tierra, después existen los hombres y por último se establece una relación entre ambos.

Los tres factores materiales de la cultura –población, lugar y trabajo– se corresponden con tres equivalentes biológicos –organismo, medio ambiente y función. Dawson entiende la cultura como una unidad orgánica compuesta de elementos espirituales y materiales: como un *organismo vivo* en el que ninguno de los factores materiales escapa al poder *espiritualizador* del alma cultural humana.

III. ELEMENTOS ESPIRITUALES: LENGUAJE, ARTE Y ÉTICA

A los elementos materiales se añade un cuarto elemento que es el pensamiento o factor psicológico. Desde un punto de vista cultural, este cuarto elemento es mucho más rico y determinante que los otros tres. Es característico del ser humano; es el que predomina en la vida social y también el que da a la cultura humana su forma específica:

“El factor intelectual define la evolución de toda sociedad. Es el elemento activo y creativo en la cultura, ya que emancipa al hombre de las leyes puramente biológicas que gobiernan el desarrollo de las especies animales y, al permitirle acumular un capital creciente de saber y de experiencia social, le da un dominio progresivo sobre su ambiente material”¹⁷.

Existe por tanto una dependencia cultural del elemento intelectual respecto del substrato material análoga a la dependencia, en el ser humano, de lo

17 *Ib.*, 75.

espiritual respecto a lo corporal. En ambos casos podríamos hablar de una consubstancialidad, donde un elemento no se puede dar sin el otro. Para Dawson “el elemento intelectual es el alma y el principio formativo de la cultura, (...) consubstancial a un subsuelo material”¹⁸.

Una vez estudiado ese substrato material, me centraré ahora en el estudio de las tres facetas del elemento espiritual recogidas en la obra del historiador inglés: lenguaje, arte y ética.

1. LENGUAJE

Para Dawson, el lenguaje constituye el primer paso en el proceso hacia la civilización y es la fuente de toda actividad cultural: el uso del lenguaje más que el uso de las herramientas es la característica esencial de la humanidad. Sin lenguaje, al hombre le habría resultado imposible liberarse del dominio de los instintos; y solo mediante el lenguaje el recuerdo experiencial se puede transmitir a las generaciones futuras para conformar el cúmulo de conocimientos culturales. El lenguaje es el órgano de la tradición social y el medio de comunicación social: estos son los dos factores principales que hacen posible la cultura humana¹⁹. Dicho con otras palabras el lenguaje permite la memoria histórica y la relación interpersonal.

Al igual que cada lenguaje es un modo concreto de comunicación, creado por un grupo de hombres que habitan en una zona para expresar sus necesidades e ideas, así también la cultura es un modo de comportamiento desarrollado por un grupo de hombres para vivir adecuadamente en sus particulares circunstancias y medioambiente. El lenguaje en sí mismo es solo una parte de la cultura, pero es el aspecto de la cultura más netamente definido y más claramente diferenciado de los elementos no culturales²⁰.

Con el idioma se muestra que la sociedad es esencialmente una comunidad de pensamiento y que no se compone solo de las comunidades de lugar, trabajo y raza. Una cultura tiene más parecido con el lenguaje que con la raza. “Siglos y siglos de pensar y actuar en común han producido una terminología, un sistema de clasificación e incluso una escala de valores que a su vez se imponen en las mentes de todos los que se hayan bajo su influencia”²¹.

18 *Ib.*, 76.

19 Cf. *Id.*, *Religion and World History*, New York, Image Books, 1975, 23-24; *Id.*, *The Formation of Christendom*, o. c., 36: “a culture and its language taken together, form an autonomous world of meaning and existence which is indeed the only world of which the individual is conscious”.

20 Cf. *ib.*, 24.

21 *Id.*, *La dinámica de la historia universal*, o. c., 62.

El factor lingüístico ocupa un lugar principal en la cultura porque proporciona el medio psicológico del que se valen los demás elementos culturales para adquirir forma y continuidad; y también porque, como la adquisición de la palabra comienza antes que la educación formal, el lenguaje se convierte en el medio más importante de transmisión de la cultura, para la educación o culturización²².

Citando un ensayo escrito por Dawson en 1954, pero no publicado, se podría decir que “la comunidad lingüística es el más importante de todos los grupos humanos, y el lenguaje, el elemento fundamental de la cultura. Así como el lenguaje distingue al hombre de otros animales, la formación y el empleo de una lengua determinada distingue a una cultura de las demás”²³. El lenguaje es el medio que emplea una civilización para extender su zona de influencia y para acoger a pueblos de procedencias diversas con los que establece contacto. De ahí su importancia social.

2. ARTE

La comprensión de una cultura diferente a la propia supone un gran esfuerzo para cualquier hombre. Un estudio puramente científico de los hechos sociales o el mero conocimiento gramatical del idioma es insuficiente para entender una cultura. Se requiere un esfuerzo empático que implique a toda la persona. En este contexto, el arte en sentido amplio acude en ayuda del hombre. “En la religión y en el arte es donde mejor se pueden apreciar las intenciones vitales de una cultura viva”²⁴.

Según Dawson el arte es “el gran puente que atraviesa el abismo de la incompreensión para unir a las culturas. Pues comprender el arte de una sociedad equivale a interpretar las actividades vitales de esa sociedad en sus momentos más íntimos y de mayor agitación creadora. Una catedral nos puede ilustrar sobre la cultura medieval mucho más ampliamente que el estudio minucioso de sus leyes constitutivas; y las iglesias de Rávena nos hacen penetrar en el mundo bizantino de una manera mucho más completa que todos los volúmenes de Gibbon. De ahí que la interpretación del arte revista importancia fundamental para

22 Cf. ID., *The Crisis of Western Education*, London, Sheed & Ward, 1961, 8.

23 J. J. MULLOY, “Continuidad y desarrollo del pensamiento de Christopher Dawson”, en C. DAWSON, *La dinámica de la historia universal*, o. c., 319.

24 C. DAWSON, *Enquires into Religion and Culture*, London, Sheed & Ward, 1933, 120.

el historiador y el sociólogo, pues el pleno significado de la vida social solo se comprende cuando se la examina como si se tratara de una actividad artística”²⁵.

Aclaremos que, para el historiador inglés, el tratamiento deliberado de *lo que materialmente nos rodea* es la esencia de la cultura y se manifiesta en el arte. Por eso el arte es una expresión del dominio sobre la vida y solo en tiempos de decadencia cultural y descomposición social es cuando el arte se ha convertido en *un refugio de la realidad* para la mente del individuo²⁶.

La producción artística es una de las actividades humanas más fundamentales y se da en todas las épocas, desde el salvaje hasta el hombre civilizado. Toda actividad social es, por su propia naturaleza artística: es una interacción creadora entre una sociedad humana y su emplazamiento. Así el arte popular expresa las diferencias de la vida regional y también las diferencias de tipo funcional, hasta el punto de que con un atento examen del estilo artístico se puede juzgar cuál es el elemento social o económico predominante en la civilización que lo produjo. El arte es “un triunfo de la inventiva y habilidad humanas” y “el resultado de un proceso de cooperación social y esfuerzo creador”²⁷. Las obras de arte son expresión de una tradición común, también cuando es un individuo el que expresa una sociedad en un arte²⁸.

Un ejemplo son los gremios de artesanos y en los talleres de oficios que, durante el siglo XV, desarrollaron las artes mecánicas para producir instrumentos, como el reloj, el fusil o la imprenta. En aquella época el artista era el hermano del artesano y los grandes escultores eran también artesanos y orfebres. El más claro ejemplo donde arte, artesanía, ciencia y técnica se reúnen es Leonardo Da Vinci: gran artista, pensador científico y maestro de invención técnica²⁹.

Por tanto, y aunque Dawson no extrae esta conclusión, se podría decir que con el arte, con la artesanía, se da una espiritualización del factor económico. El hombre ya no solo tiene un trabajo para formar parte de la sociedad o una función que le relaciona con el medio ambiente, sino que sabe convertir su función en una *obra de arte*³⁰ porque usa bien su inventiva y creatividad, en servicio de la sociedad. Junto a este arte que nace de la relación del hombre con su medioambiente y de la labor que es razón de su vida (el dominio de la arte-

25 Id., *La dinámica de la historia universal*, o. c., 59-60. La afirmación, sin dejar de ser verdadera, podría llevar a extrapolaciones inasumibles si se saca de contexto.

26 Cf. Id., *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 121.

27 Id., *La dinámica de la historia universal*, o. c., 61.

28 Cf. *ib.*, 61-63.

29 Cf. Id., *The Crisis of Western Education*, o. c., 48-49.

30 Cf. Id., *The Age of the Gods*, o. c., 6.

sanía), existe también un arte que es expresión directa de la vida psíquica del hombre y que tiene mucho que ver con la religión³¹.

3. ÉTICA

“Al analizar la historia y cultura humanas observamos claramente que toda sociedad posee un código moral que con frecuencia se concibe de forma clara y se define exactamente”³². Este se encuentra en íntima relación con la religión dominante y está presente tanto en las grandes civilizaciones como en las manifestaciones culturales más sencillas³³.

En épocas primitivas la moralidad, a la vez que estaba ligada a la magia o a la religión primitiva, era también un hábito social. En las civilizaciones más avanzadas, sin embargo, hay mayor autonomía hasta el punto de que los hombres llegan a elaborar sus propios códigos éticos y se convierten en censores de la religión o de la filosofía dominante.

En este análisis Dawson se da cuenta de que ética y metafísica van inseparablemente unidas y aunque en teoría la metafísica es el fundamento de la ética, en la práctica es más probable que la actitud ética se derive de la anterior religión dominante y sea confirmada más tarde por medio de una construcción filosófica³⁴. Para estudiar esta relación, Dawson se pregunta qué sucede con los códigos éticos en una sociedad en que la religión deja de ser un factor dominante, analiza hacia dónde se desarrollan los conceptos morales e investiga si es posible alcanzar un sistema ético racional puro, sin vínculo con la religión dominante³⁵.

En su respuesta detecta que la ética va siempre ligada a cierto *concepto de la realidad o perspectiva del mundo*. Por tanto, el gran obstáculo para la consecución de un sistema ético racional puro sería el conocimiento imperfecto de la realidad, tan propio de la condición humana. En ese caso con un conocimiento positivo y científico de la realidad no se podrá alcanzar un sistema ético muy

31 Cf. ID., *La dinámica de la historia universal*, o. c., 62.

32 ID., *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 116.

33 Cf. ID., *Religion and World History*, o. c., 25.

34 Cf. ID., *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 117.

35 Cf. *ib.*, 117. Según Dawson, aparecen dos minorías, una se adhiere a la nueva interpretación de la realidad y adopta un nuevo criterio de comportamiento moral, la otra, más numerosa, mantiene la antigua fe y su sistema ético. Por último la mayoría adopta un código moral pragmático y heterogéneo con los siguientes elementos: lucha por la riqueza y placer individuales; ética social “práctica” fundada en el egotismo colectivo o en el patriotismo “tribal”; ciertos tabúes reminiscentes del viejo culto religioso; y cierto reglamento accesorio y superficial que corresponda con los nuevos ideales morales.

profundo. Y si fuese así, ¿se podría hablar de un progreso moral o sería más conveniente ceñirse a un sistema ético *razonable*?

La verdadera moral, según Dawson, admite un progreso que procede desde lo conocido hacia lo desconocido. Por tanto los *nuevos modos de vida o las nuevas perspectivas de la realidad*, antes de ser comprendidos intelectualmente, se sienten intuitivamente. Con el mero respeto u observación de una ética social racional e inmediata no se podría dar ese progreso tan propio de la condición humana³⁶.

Por tanto, si existe un progreso moral, no es posible llegar a una moral social única. Aunque la moralidad fuera puramente social y se ocupara únicamente de las relaciones del individuo con su propio grupo social, no se eliminarían ciertas diferencias entre los estándares de moral. “De hecho, las interpretaciones que dan los hombres a la realidad social son solo una parte del concepto que tienen de la realidad cósmica, y la moralidad representa un proceso constante de adaptación, no solo entre el impulso individual y la realidad social, sino también entre la vida real de la sociedad y la vida del todo, tanto si este se concibe como el cosmos o queda limitado a la humanidad. En todo organismo, sea individual o social, se revela una tendencia a detenerse en sí mismo, a replegarse sobre sí mismo, a constituirse en objetivo más bien que en puente”³⁷.

Es decir, “así como el individuo tiende a obedecer sus impulsos antisociales, la sociedad tiende también a mantener su actitud en contraposición a los intereses más amplios de la humanidad o a las leyes de la vida universal”³⁸. La sociedad, en sí misma, tiende al egoísmo, a replegarse sobre sí, por lo que siempre existirán diferencias en sus relaciones con otras sociedades o la humanidad.

Esto da pie a Dawson para señalar una de las mayores dificultades del sistema democrático, donde la autoridad social efectiva está muy reforzada por su identificación con la opinión pública. En este sistema “el individuo cuyo nivel moral y cuya capacidad para interpretar la realidad son superiores a los de la sociedad en que vive tropieza cada vez con más inconvenientes para mantener su posición”³⁹.

En resumen, la ética es propia de toda sociedad y mantiene una íntima relación con la religión dominante y con el concepto que se tiene de la realidad.

36 Cf. *ib.*, 119-120.

37 *Ib.*, 122.

38 *Ib.*, 122-123: “Hemos visto una vez y otra el ejemplo de la clase dominante, que está siempre más que dispuesta a que la sociedad sirva sus propios fines en lugar de subordinarse ella misma al servicio funcional de la sociedad. Y lo mismo ocurre con toda sociedad en sus relaciones con otras sociedades y con la humanidad en general”.

39 *Ib.*, 123.

Esto significa que no se puede crear una moral ajena a la religión, ni a la realidad de las cosas; y que el progreso moral es propio de la condición humana porque se profundiza en dicha realidad. Sin embargo, como la manera de acercarse al concepto de la realidad varía de religión a religión, de sociedad a sociedad, de individuo a individuo y de individuo a sociedad, dicho progreso ético o moral será asimétrico. Esta asimetría puede provocar la aparición de ciertos conflictos, pero sobre todo permite hablar de religiones, sociedades o individuos con una moral más desarrollada que otros, porque tienen un concepto más profundo de la realidad. La creación de la cultura se produce cuando un individuo se sale de los cánones sociales dominantes y profundiza en la realidad de las cosas. En esta tarea la religión puede convertirse en un gran aliado.

IV. FAMILIA Y EDUCACIÓN EN LA CULTURA

Hasta ahora hemos visto los elementos materiales y algunos elementos espirituales que definen la cultura, usando los textos y el esquema de las primeras obras de Dawson. Veamos ahora dos elementos culturales importantes que se tratan en obras posteriores de nuestro autor y que son fundamentales para comprender en qué contexto se crea la cultura. Son la familia y la educación.

1. FAMILIA

Dawson criticó a T.S. Eliot porque en sus ensayos sobre la cultura, aunque considerase a la familia como un elemento primario (junto a la región y a la religión) no trataba de su función social con la extensión que merecía⁴⁰. Una crítica similar se podría haber hecho a Dawson de no ser por algunos párrafos sueltos, donde aborda el tema desde un enfoque poco convencional⁴¹, y sobre todo por su ensayo *Christianity and sex*.

En este ensayo, Dawson sostiene que el concepto tradicional de familia presupone una base patriarcal que remite a las civilizaciones clásica y judía. Sin embargo, algunos descubrimientos geográficos de la época moderna mostraron la existencia de sociedades matriarcales y suscitaron la aparición de nuevas

40 Cf. ID., *La dinámica de la historia universal*, o. c., 85. El ensayo de Dawson fue escrito en 1949.

41 Cf. *ib.*, 84: "Indudablemente el acto de ir al teatro es seguramente una actividad cultural en la medida que lo es asistir a bailes, desfiles de modas, o conferencias; pero ¡Cuán superficiales e insignificantes parecen esas actividades en comparación con el trabajo de crear una nueva familia! Pues ésta no es solo la célula-vida del organismo social, sino también el órgano vital que transmite la cultura en el más amplio sentido de la palabra".

teorías⁴². Estas teorías defendían una evolución gradual de la familia desde la promiscuidad sexual de las sociedades primitivas hasta las más altas formas del patriarcado monógamo existente en las civilizaciones más desarrolladas. Según esta jerarquía la unidad social primitiva no sería la familia, sino el núcleo formado por una mujer y su prole, es decir, el clan de línea materna. Además la familia no obedecería a causas biológicas o culturales sino que sería consecuencia de la propiedad privada y del dominio del hombre sobre la mujer.

Dawson rechaza esta postura porque, según su análisis histórico, la regla universal de cualquier sociedad es que una mujer antes de ser madre sea esposa, al margen de que la organización social sea patriarcal o matriarcal y de que la moralidad sea estricta o relajada. Y para respaldar su postura, Dawson se apoya en los estudios de Malinowski, quien sostiene que “en todas las sociedades humanas la tradición moral y la ley decretan que el grupo formado por una mujer y su descendencia no representa, sociológicamente, una unidad completa”⁴³.

La familia no sería un producto de la cultura, sino el punto de partida de toda organización humana⁴⁴. La relación sexual o el instinto paternal solo adquirirían una significación cultural cuando su pura función biológica es compensada por una relación social permanente. Por tanto, el matrimonio socializa dichas funciones biológicas y da origen así a una nueva síntesis de elementos culturales y naturales que adoptan la forma de la familia⁴⁵.

A la vez, la institución familiar produce una tensión social que es creativa y dolorosa, ya que “la cultura humana no es instintiva, sino que ha de adquirirse en virtud de un esfuerzo moral continuo que implica la *represión*”⁴⁶ del instinto natural y la subordinación y sacrificio del impulso individual a la finalidad social”⁴⁷.

Según Dawson, la historia nos muestra que cuanto más alto es el logro de una cultura, mayor es el esfuerzo moral y de disciplina que exige. Por eso las

42 Cf. ID., *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 269-270, donde Dawson cita a tres autores Lewis Morgan, Edwin Sidney HARTLAND y ROBERT BRIFFAULT, con su obra en tres volúmenes *The Mothers* (1927).

43 B. MALINOWSKI, *Sex and regression in savage society*, London, Routledge, 1927, citado en C. DAWSON, *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 271.

44 Cf. ID., *The Dynamics of the World History*, London, Sheed & Ward, 1957, 23.

45 Cf. ID., *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 271.

46 “*Repression*” es la palabra que utiliza Dawson. La cita continua: “It is the fundamental error of the modern hedonist to believe that man can abandon moral effort and throw off every repression and spiritual discipline and yet preserve all the achievements of culture”. Entendemos que Dawson no pretende usar la palabra con su actual carga de significado, sino que busca expresar su oposición a un planteamiento hedonista que se olvida de la necesidad del esfuerzo por conseguir la virtud.

47 C. DAWSON, *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 272.

sociedades matriarcales primitivas, que suponen menos esfuerzo moral, no son capaces de un alto nivel cultural. Sus movimientos se ven entorpecidos por el complicado mecanismo de los hábitos tribales.

Mientras que la familia patriarcal permite elevar el nivel cultural porque requiere de un mayor esfuerzo para la naturaleza humana. Requiere castidad y espíritu de sacrificio; pide obediencia y disciplina por parte de los hijos; y reclama que los padres asuman la responsabilidad y subordinen sus intereses a los intereses de la familia. Es decir, exige virtudes. Por esta razón la sociedad patriarcal es un órgano culturalmente más eficiente que la sociedad matriarcal⁴⁸; ya que no se limita a las puras funciones reproductivas, sino que constituye el principio dinámico y la fuente de continuidad social⁴⁹.

Por otro lado, el concepto de familia adquiere connotaciones religiosas que contribuyen a dar plenitud al concepto de matrimonio. Un ejemplo, citado por Dawson, es cómo la familia ha creado los ideales de maternidad y virginidad que tanto han influido en el desarrollo de la cultura y en la tradición moral de occidente.

Dawson señala que, históricamente, la decadencia de la civilización griega y del imperio romano se debió a la aversión del matrimonio; mientras que la aparición del cristianismo aportó una sabia nueva, hasta entonces insospechada, a los conceptos de familia y matrimonio⁵⁰. Con la modernidad se estableció que la razón, reforzada por la técnica, era autosuficiente para fundar un nuevo orden moral⁵¹; y a partir de ahí se instauraron *nuevas reglas* para las relaciones matrimoniales. Pero, como Dawson anticipó, “si el matrimonio se ve convertido en un convenio temporal para satisfacción del apetito sexual y para mutua compañía, lo cual no tiende a crear una unidad social permanente, es claro que la familia pierde su importancia social y económica y que el estado ocupará su lugar como guarda y educador de los hijos”⁵².

48 He querido mantener la denominación que utiliza Dawson, aunque resulte anticuada. Pero quizá conviene aclarar que para Dawson en la sociedad matriarcal los varones están desvinculados del núcleo familiar; mientras que la sociedad patriarcal desempeñan un papel fundamental, no meramente reproductivo.

49 Cf. R. V. YOUNG, “*Nature and Grace in the Character of Western Man*”, en AA.VV., *Christianity and Western Civilization. Christopher Dawson's Insight: Can a Culture Survive the Loss of Its Religious Roots?*, San Francisco, Ignatius Press, 1995.

50 Cf. C. DAWSON, *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 274-279.

51 Cf. ID., *The Crisis of Western Education*, o. c., 201.

52 ID., *El cristianismo y los nuevos tiempos*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1946, 137. Además, con su tono profético y en relación con la tecnología, prevé cuál puede ser el futuro del matrimonio. Cf. ID., *The Dynamics of the World History*, o. c., 157-158, 165: “Marriage will lose all of its attractions for the young and the pleasure loving and the poor and the ambitious. The energy of youth will be devoted to contraceptive love and only when men and women have become prosperous and middle-aged will they think seriously of settling down to rear a strictly limited family”.

Por eso llegó a afirmar que, en su época, la existencia misma de la familia como núcleo social estaba amenazada por el influjo del Estado y por la cultura de masa laicista⁵³. Y que la alternativa frente a este suicidio social sería la restauración de la familia y, más en concreto, del concepto religioso del matrimonio según el ideal católico⁵⁴.

2. EDUCACIÓN

En los últimos años de su vida, Dawson se centró en el estudio de la educación. Fruto de sus investigaciones fue el libro *The crisis of Western Education*, publicado en 1961. Veamos ahora unas breves pinceladas, extraídas de ese libro, sobre la importancia de la educación en la cultura.

Dawson no entiende la cultura como una *selva natural* que crece espontáneamente sino como una *ciudad* construida con sucesivas generaciones. Siendo natural, no deja de ser un producto artificial. La cultura “es una tradición de estudio, de saber, un capital acumulado de conocimientos y una comunidad de *costumbres* dentro de la cual tiene que iniciarse la individualidad”⁵⁵. En ese contexto, la educación es inseparable de la cultura, porque la cultura se comunica y se adquiere: es una herencia social, no biológica.

El proceso en el que la sociedad transmite una cultura que es adquirida por los individuos es denominado por Dawson “*culturización*”. El historiador inglés prefiere ese término a *educación* porque en el lenguaje coloquial la educación hace referencia a la enseñanza formal, tanto de conocimientos como de conducta, mediante instituciones especiales. La *culturización*, por el contrario, se identificaría con el concepto clásico de educación. Es decir el proceso de adquisición de la cultura, mediante transmisión oral y práctica, por tradición y costumbres, por artesanía y aprendizaje, y a través de la religión y el arte⁵⁶.

La existencia de una tradición educativa común crearía una herencia de conocimientos y un mundo de pensamiento común, con valores morales e intelectuales compartidos. Esto permite que una cultura sea *consciente* de su identidad y le proporciona un recuerdo y un pasado comunes. Por eso “cualquier ruptura en la continuidad de la tradición educativa, implica un correspondiente corte en la continuidad de la cultura”⁵⁷.

53 Cf. ID., *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Torino, Edizioni Paoline, 1984, 217.

54 ID., *El cristianismo y los nuevos tiempos*, o. c., 176 y 195.

55 ID., *The Crisis of Western Education*, o. c., 8.

56 Cf. *ib.*, 8-9.

57 *Ib.*, 10.

En resumen, cada hombre es el destinatario de una cultura que se ha ido desarrollando con las aportaciones personales de muchos individuos y que se transmite socialmente. El medio de transmisión es el lenguaje, el contenido que se transmite es la cultura, el destinatario es el hombre y la fuente transmisora es la sociedad, a través de la familia y la educación.

V. LA DINÁMICA DE LA CULTURA

Hasta el presente apartado se ha hablado sintéticamente de los diferentes elementos que, según Dawson, conforman una cultura. Para tener una visión más completa, al enfoque estático seguido hasta ahora, conviene añadirle un enfoque dinámico que muestre más el desarrollo e interacción de las culturas. Es lo que intentaré en el siguiente apartado, siempre de la mano del historiador inglés.

La cultura, como ente de naturaleza orgánica que se enraíza en su medio-ambiente, tiende a la estabilidad, a conservar la *entropía*, sustentándose sobre sus elementos materiales y espirituales. Pero también encuentra una resistencia ambiental que tiene que vencer. Para mantener su propia vida, necesita un continuo *aporte de energía*, un esfuerzo de disciplina individual y social. Solo así le es posible “preservarse de las fuerzas del mal y de la muerte y conservar la vida como buena vida y prosperidad”⁵⁸.

A la vez, toda cultura viva es intensamente dinámica y mantiene cierta interacción recíproca con el mundo circunstante. Por tanto, se ve sometida a unos cambios que están en función de su flexibilidad, capacidad de adaptación y fortaleza. En una cultura viva no se puede negar la existencia e importancia tanto de cierta unidad como del progreso, evolución o desarrollo en relación con el medio en el que vive.

Para Dawson la civilización no es en sí un todo único, sino la generalización de un número de culturas históricas cuya vida individual es limitada y relacional. En estas culturas tiene lugar una evolución que ha experimentado múltiples y heterogéneos cambios a lo largo de la historia. Estas evoluciones o cambios sociales se podrían agrupar en cinco tipos principales (creación, adaptación, mezcla, adopción material y adopción espiritual)⁵⁹:

- A) Un pueblo que crea su modo de vida en su medio ambiente original sin que intervengan factores humanos ajenos a él. Es el caso de las primeras *preculturas* raciales.

58 ID., *Religion and Culture*, London, Sheed & Ward, 1948, 56.

59 Cf. ID., *The Age of the Gods*, o. c., 6-8.

- B) El pueblo que se establece en un medio ambiente geográfico nuevo y adapta su cultura. Este es el caso más sencillo de cambio cultural.
- C) Dos pueblos, cada uno con su propio modo de vida y organización social, que se mezclan entre sí por conquista o contacto pacífico. Es el caso más típico e importante.
- D) El pueblo que adopta ciertos elementos materiales de la cultura desarrollados por otro pueblo. Como instrumentos, tecnología, alimentos, etc.
- E) El pueblo que modifica su modo de vida a causa de la adopción de nuevos conocimientos y creencias, o de ciertos cambios en la interpretación de la vida y en su concepto de la realidad.

En este último tipo, de adopción de elementos espirituales, es donde más claramente se manifiesta que la evolución cultural no está determinada, sino que admite el progreso intelectual o moral. Aunque las realizaciones culturales de un pueblo resulten determinadas en parte por el pasado, la existencia de la razón y la libertad humanas multiplican las posibilidades de realización de tendencias o impulsos vitales nuevos. Una experiencia vivida, una tendencia, una inclinación natural,... no tienen por qué dar siempre un *mismo* resultado, en función de las circunstancias materiales, sino que la razón y la libertad personal les proporcionan un valor de apertura irrestricta.

La historia de la humanidad muestra un continuo proceso de integración, aunque a veces parezca avanzar irregularmente. “La razón es en sí una fuerza creadora que organiza sin cesar la disposición del material primario de la vida y de la experiencia perceptible, para formar un cosmos ordenado del mundo inteligible”⁶⁰. Dicho mundo no es mera imagen subjetiva, expresión del absoluto hegeliano, sino que corresponde en cierta medida con la realidad objetiva. Volver sobre la realidad de las cosas con la novedad de la razón y de la libertad da la dimensión de apertura y de verdadero progreso a la historia y a la civilización.

Una auténtica civilización es algo más que el simple conglomerado de elementos culturales diversos procedentes de diversas regiones culturales: posee una individualidad propia capaz de moldear las culturas que la conforman, así como de dejarse moldear por ellas. La civilización, según Dawson, consiste en la **cooperación de sociedades regionales** bajo una influencia espiritual común, que suele ser de orden religioso pero que también puede ser de índole racional. En toda civilización late una *revelación* que surge de la labor conjunta de muchas mentes o de la inspiración de un profeta o un filósofo. “La fe en el

60 *Ib.*, 8.

progreso y en la perfección humana que inspiró a los pensadores de los siglos XVIII y XIX en Europa pertenece esencialmente a ese orden de ideas⁶¹.

Como se ve, cuando Dawson habla de la importancia de la razón, lo hace siempre en íntima unión con el aspecto religioso, ya que “las grandes fases de la cultura universal están ligadas a los cambios de la noción que el hombre tiene de la realidad”⁶² ya sea por motivaciones de fe o de razón. Dawson cita el Helenismo como ejemplo del ciclo completo del dinamismo que crea las culturas: “Primero religión, después sociedad, a continuación arte y finalmente filosofía. Y no es que una de ellas sea una causa y las demás sus efectos. Todas ellas representan diferentes aspectos y funciones de una vida”⁶³.

Al dinamismo del progreso, del que venimos hablando en relación con la civilización entendida como *organismo vivo*, se opone una fuerza centrípeta –de *egoísmo o eficiencia energética*– que tiende a minimizar los intercambios culturales y a conservar la propia situación⁶⁴. Esta fuerza se manifiesta claramente en la sociedad política efectiva, en el Estado, porque este aporta una estabilidad que, si cristaliza, puede sofocar el dinamismo de la civilización.

Cada sociedad es modelada por la civilización a la que pertenece, pero las actividades del Estado se consagran a lo presente, a lo actual, a lo práctico y, en consecuencia, tienden a conceputar a la civilización como algo estacionario y logrado, como una decoración estática que sirve de fondo a sus acciones. En consecuencia se producen frecuentemente conflictos entre la civilización y el Estado, entre el espíritu de la cultura y las estructuras de la sociedad. “Conflictos que se manifiestan por la oposición a la voluntad social de aquellos individuos que están en contacto más íntimo con el amplio movimiento de la civilización en general. Pues los contactos sociales de un hombre varían en proporción a la riqueza de su vida psíquica, y solamente en la mente del hombre a quien llamamos genio se manifiesta el movimiento creador de la cultura. El hombre ordinario solo tiene conciencia del pasado; es posible que por sus actos pertenezca al presente”⁶⁵, pero su interpretación de la realidad se limita a lo que ya fue observado y formulado por otros. Luego, para Dawson, el individuo que está en contacto más personal con el espíritu de una civilización es el forjador de novedades culturales; mientras que el hombre ordinario se acomoda a lo que le viene dado, sin aportar novedades a la cultura. El primero fácilmente entra

61 ID., *La dinámica de la historia universal*, o. c., 40.

62 ID., *The Age of the Gods*, o. c., 9.

63 ID., *Enquires into Religion and Culture*, o. c., 121-122.

64 Cf. *ib.*, 122-123: “Así como el individuo tiende a obedecer sus impulsos antisociales, la sociedad tiende también a mantener su actitud en contraposición a los intereses más amplios de la humanidad o a las leyes de la vida universal”.

65 *Ib.*, 124.

en conflicto o en tensión con las estructuras sociales pre-establecidas, que el Estado intenta conservar; mientras que el segundo es un representante más de la opinión común. El primero actúa conforme a sus convicciones y el segundo se deja llevar por las estructuras: por eso, solo el primero es el que puede cambiar el rumbo de la cultura dominante.

* * *

Para terminar este apartado y a modo de resumen me gustaría resaltar el paralelismo entre un ser vivo humano y una cultura-civilización, tal y como Dawson la concibe. En ambos existe una componente material-genética-ambiental-funcional, más patente en las primeras fases del desarrollo, que influye en el crecimiento del ser vivo o de la cultura. Sobre esta base *corporal* y consustancialmente unida a ella, el elemento espiritual forja, con sus dimensiones comunicativas de lenguaje, arte, ética, religión,... y dentro de un contexto familiar y educativo, el carácter propio de cada individuo o cultura. A su vez, la razón y la libertad individual aportan a la civilización la dimensión de apertura ilimitada a la realidad. Una cultura no se reproduce por esporas ni nace simplemente de la materialidad de una tierra, como diría Spengler, sino que en el caso más típico procede de la unión de dos culturas y de un *toque* especial, que surge de la labor conjunta de muchas mentes o de la llamarada de inspiración de un profeta o un filósofo,... que la hace distinta de las culturas anteriores. A mi parecer, el ejemplo por antonomasia que pondría Dawson es el Cristianismo, que procede del Helenismo y del Judaísmo con una novedad religiosa que ninguno de los dos anteriores poseía.

VI. DEFINICIÓN

Llegados a este punto, se han perfilado los elementos principales que configuran una cultura y cómo se articulan, según Dawson. Obviamente no se trata de un análisis exhaustivo del término sino de una síntesis que resalta los aspectos donde el historiador inglés pone el acento⁶⁶. Respecto al objetivo del presente artículo solo nos queda llegar a una definición de cultura. Para ello vamos a repasar primero las definiciones del término acuñadas por Dawson que, sin dejar de ser genéricas, nos pueden ayudar.

66 G. W. OLSEN, “Christopher Dawson and the Renewal of Catholic Education”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 13/3 (2010), 17: “When Dawson spoke of culture he did not mean specifically “high culture,” but the shared and partly shared worldviews and patterns of life that people develop over time”.

La primera definición se encuentra en *The age of the gods*: “La cultura es un modo de vida, un particular ajuste del hombre a su medio ambiente y a sus necesidades económicas”⁶⁷.

En *Progress and Religion* se define la cultura como “la manera de vivir de un pueblo determinado adaptado a un cierto ambiente; esto es, el resultado de una comunión íntima entre el hombre y la región en la cual y desde la cual vive”⁶⁸.

En *The Judgment of the Nations*, Dawson incluye en la noción habitual de cultura “la entera complejidad de instituciones, costumbres y creencias, así como también las artes y los oficios, y la organización económica que constituye la herencia social de un pueblo”⁶⁹.

En *The Historic Reality of Christian Culture* el historiador inglés dice que cuando habla de cultura no piensa en el perfeccionamiento de la inteligencia individual, que es el significado clásico, sino en “una forma común de vida social, un modo de vida que tiene detrás de sí una tradición, que ha tomado cuerpo en instituciones y abraza normas y principios morales”⁷⁰.

En *Religion and Culture*, Dawson afirma que “una cultura social es una forma de vida organizada que se basa en una tradición común y está condicionada por un ambiente común”⁷¹ y que “es un orden que reúne todos los aspectos de la vida humana en una comunidad espiritual viva”⁷².

67 C. DAWSON, *The Age of the Gods*, o. c., 6.

68 ID., *Progress and Religion*, o. c., 56.

69 ID., *The Judgment of Nations*, London, Sheed & Ward, 1942, 93. Dawson admite la necesidad de usar el término “cultura” para hablar de religión o política. Pero, como esta palabra se usa en sentidos diversos y es susceptible de variados matices de significado, ve necesario definir el uso que hace del término y escribe: “The Concise Oxford Dictionary gives three senses: tillage, improvement by mental or physical training, and intellectual development. None of these however is precisely the sense in which the word is used by anthropologists, sociologists, and now to an increasing extent also by historians and philosophers. From the date 1871, when Tylor in England published his famous book on Primitive Culture, and from a much earlier date on the Continent, the word has been extended to cover the whole complex of institutions and customs and beliefs, as well as arts and crafts and economic organization, which make up the social inheritance of a people. Thus, it is almost interchangeable with the word civilization, except that the latter is as a rule restricted to the higher forms of culture, as there is an obvious objection to speaking of the *civilization* of an uncivilized people. I use Culture therefore as the wider and more inclusive term, and civilization as a particular type of culture in its higher and more conscious manifestations”.

A su vez en E. B. TYLOR, *Primitive culture*, 2 vols., London, John Murray, 1903. Fourth revised edition, vol. I, 1, se puede leer: “Culture or Civilization, taken its wide ethnographical sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities or habits acquired by man as a member of society”.

70 C. DAWSON, *The Historic Reality of Christian Culture*, New York, Harper & Row Publ., 1960, 9.

71 ID., *Religion and Culture*, o. c., 48.

72 *Ib.*, 215.

En *The Dynamics of World History*, se recoge una definición que explicita mejor los factores espirituales: “una cultura no es solamente una comunidad de trabajo y de lugar; es, también, y por encima de todo, una comunidad de pensamiento, que se aprecia mejor a través de sus más elevadas actividades espirituales, solo a las cuales se aplicó originariamente el nombre de cultura. Es imposible comprender o explicar la sociedad por sus elementos materiales solamente, sin tener en cuenta las influencias religiosas, intelectuales o artísticas que determinan las modalidades de su vida cultural interior”⁷³.

Y en su definición más paradigmática, Dawson afirma que “una cultura no es ni un proceso puramente físico ni un concepto ideal. Es un todo viviente, desde sus raíces incrustadas en el suelo, pasando por las vidas simples e instintivas del pastor, del pescador y del labrador, hasta el espléndido florecimiento de las obras artísticas y filosóficas. Es semejante al individuo que combina, en la unidad sustancial de su personalidad, la vida animal de la nutrición y la reproducción con las actividades superiores de la razón y del intelecto. No es posible disminuir la importancia del elemento material y no racional de la Historia. Cada cultura descansa en un fundamento compuesto por el medio ambiente geográfico y la herencia racial que condiciona sus actividades superiores. La evolución cultural no es simplemente una evolución de pensamiento, sino que es sobre todo un cambio de vida”⁷⁴.

Retomemos ahora, junto al contenido de estas definiciones, lo que se ha expuesto en este artículo. En primer lugar se ha apuntado que la cultura posee una unidad orgánica compuesta consubstancialmente de elementos materiales (región, pueblo, función) y elementos espirituales (lenguaje, arte, moral y religión), indisolublemente unidos, de modo análogo a como están unidos cuerpo y alma en un ser vivo. Dentro de los elementos espirituales podemos distinguir una dimensión psicológica y una dimensión espiritual más profunda. Esta última es el *ubi* de la religión, que es también el elemento más vital de una cultura.

En segundo lugar se ha señalado la importancia de la familia y de la educación como elementos que estructuran la sociedad y configuran la cultura. Lo que ha permitido ver que la cultura es un *producto* construido en sucesivas generaciones, que se comunica y se adquiere, ya que no se trata de una herencia biológica sino social. Es una tradición de estudio, de saber, un capital acumulado de conocimientos y una comunidad de *costumbres* dentro de la cual se inicia la persona.

73 Id., *The Dynamics of the World History*, o. c., 23.

74 Id., *Progress and Religion*, o. c., 45.

Por último, se ha subrayado que las culturas no cambian solo por su dinamismo interno sino también por su necesaria e incesante relación con otras culturas.

Todo esto permite llegar a una definición más completa de cultura, acorde con nuestro autor y en consonancia con las que se pueden encontrar en la obra de Juan Pablo II⁷⁵, en la de Joseph Ratzinger⁷⁶ o en algunos manuales⁷⁷. Es una *definición de carácter antropológico-social*, que no se refiere a otras acepciones –también válidas– como puede ser la cantidad y cualidad de conocimientos que tiene una persona⁷⁸:

Una cultura expresa dinámicamente en el espacio y en el tiempo el modo de vida de una sociedad, porque refleja y modela a las personas que la integran. Así, los diversos factores que definen una cultura (medio ambiente, genética, trabajo, lenguaje, arte, moral, familia, educación, religión...) se organizan jerárquicamente en relación al ser humano: las dimensiones más hondas e importantes de las personas son también las más significativas en las culturas. De ahí también el carácter interrelacional y cambiante de las culturas.

75 JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 70-71.

76 JOSEPH RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005, 170: “Por eso, se designa a las culturas como expresión de la única esencia del hombre, partiendo del dinamismo del hombre que sobrepasa todas las fronteras. Por ello, las culturas no están fijadas de una vez para siempre en una única forma, poseen la capacidad de progresar y transformarse, y poseen también, claro está, el peligro de decaer. Están dispuestas intrínsecamente para el encuentro y la fecundación mutua”.

77 Cf. J. Á. LOMBO – F. RUSSO, *Antropología Filosófica. Una introduzione*, Roma, Edusc, 2005, c. 16. En la 212 se afirma: “Secondo Guardini la “cultura è tutto ciò che l'uomo crea ed è nel suo vivente incontro con il mondo che lo circonda”. Non si tratta di un'affermazione esageratamente generale, perché l'esistere e l'agire dell'uomo in rapporto con l'ambiente circostante non si limitano alla dimensione naturale, ma in virtù della libertà hanno sempre anche una dimensione culturale. La cultura va ricondotta al livello dell'essere e non dell'avere della persona, intendendo qui il livello dell'essere nel senso dinamico-esistenziale”. Cf. B. MONDIN, *Antropologia filosofica. L'uomo: un progetto impossibile?*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1989, c. VI, donde define la cultura desde un enfoque antropológico como “modo di vivere proprio di una società”. Cf. J. Á. GARCÍA CUADRADO, *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, o. c., Tema 12. Cf. J. M. BURGOS, *Antropología: Una Guía para la Existencia*, Madrid, Palabra, 2003, c. 13. No habla de cultura sino de socialización. Cf. R. YEPES – J. ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona, Eunsa, 2001, Tema 12: habla de cultura como cualquier tipo de manifestación humana.

78 Cf. C. DAWSON, *The Formation of Christendom*, o. c., 31: “Culture is the name which has been given to man's social inheritance to all that men have learnt from the past by the process of imitation, education and learning and to all that they hand on in like manner to their descendants and successors. And this involves all that man has and is. For if it were possible to separate an individual altogether from his culture and his social inheritance, he would be an idiot, living in a private world of formless feelings, but lower than the beasts, since he would no longer possess the guidance of instinct which is the basis of animal behavior”.

Un estudio más profundo de la religión como la gran fuerza creadora de cultura, porque se abre a la trascendencia, sería un buen complemento al presente artículo⁷⁹.

79 R. J. STAUDT. “‘Religion and Culture’ and ‘Faith and the Renewal of Society’ in Christopher Dawson and Pope Benedict XVI”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 16/4 (2013), 37: “Religion’s central role in the life of culture may be the very thesis of Dawson’s corpus of writing”. Un buen resumen se puede encontrar en, Id., “Christopher Dawson on Theology and the Social Sciences”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 12/3 (2009), 93-100.

LA ACEDIA EN TOMÁS DE AQUINO Y SUS CONSECUENCIAS EN EL PLANO DE LA RELIGIÓN

FERNANDO MARTIN DE BLASSI
Universidad Nacional de Cuyo
Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

RESUMEN

El presente trabajo intenta mostrar si es posible establecer alguna relación conceptual entre el mal de la acedia y la virtud de la religión, según el análisis que presenta Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* II-II, q. 35. Para ello, se llevará a cabo una recuperación –y consecuente análisis– de los elementos tanto sistemáticos cuanto doctrinales sobre cuya base el Aquinate desarrolla estas temáticas.

Palabras clave: Tomás de Aquino, acedia, tristeza, religión.

ABSTRACT

The aim of this paper is to study the possible connection between sin of acedia and virtue of religion in *Summa Theologiae* II-II, q. 35 of Thomas Aquinas. Specifically, the analysis will focus on systematic and doctrinal subjects where Aquinas develops these topics.

Keywords: Thomas Aquinas, acedia, sadness, religion.

I. PRESENTACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Cuando Tomás de Aquino estudia el pecado de acedia, más allá del reducido espacio y la escasa cantidad de artículos que destina a su tratamiento, una de las notas características que manifiesta su análisis es la relevancia espiritual presupuesta en tal vicio. Este pecado es tematizado dentro del *Tratado de la Caridad* y Tomás lo ubica como el vicio opuesto al primer fruto de esa virtud, es decir, al gozo de la comunión con el bien divino¹. La alegría espiritual es el regocijo que brota del interior propio del hombre por la presencia del bien inmutable al que tiende la caridad. De allí que la alegría sea como una especie de ensanchamiento y exultación, en cuanto que el gozo interior prorrumpe en un júbilo que, de algún modo, es impelido hacia fuera². Desde esta perspectiva, la acedia significa la negación de la comunión divina en el alma y la aniquilación paulatina del fin que persigue la caridad que es, precisamente, establecer una relación de amistad entre Dios y el hombre por la bienaventuranza. La acedia es definida por Tomás como una tristeza espiritual que apesadumbra y embarga el ánimo del hombre. En la medida en que ella atenta directamente contra el gozo interior, engendra negligencia por el cuidado de la vida espiritual, particularmente por la plegaria y el culto a Dios³. Así lo manifiesta Tomás de manera expresa cuando dice que

“acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino”.

“La acedia se opone al precepto de santificación del sábado, en el cual, dado que es un precepto moral, se establece la quietud de la mente en Dios. A esta quietud se contrapone la tristeza espiritual del bien divino”⁴.

En este orden de ideas, y aun cuando en el estudio dedicado a la acedia el Aquinate no haga mención explícita de la religión, estimo que se podría establecer un nexo doctrinal entre ambas temáticas que las vincule, principalmente, en relación con la amenaza que significa la acedia como pecado opuesto al gozo

1 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II (en adelante *ST*), q. 35, introd. La *ST* se cita de acuerdo con la ed. Leonina (BAC, Madrid, I: 1994⁵, I-II: 1985⁴, II-II: 1963³, III: 1964³); el resto de las obras del Aquinate han sido tomadas del sitio web <http://www.corpusthomicum.org>.

2 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Sententiarum* III (en adelante *In Sent.*), d. 26, a. 3, sol. (*Scriptum super Sententiis*, recognovit E. ALARCÓN, ed. Parma, 1856 (<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>)).

3 Cf. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acedie dans le dynamisme de l'agir*, Paris, Cerf, 2006, c. VI, 285-286.

4 TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 3, ad 1. La traducción de este y de los demás pasajes latinos citados pertenecen al autor del presente trabajo.

en Dios. El mal de la acedia conlleva, de manera inmediata, un descuido con respecto al culto divino y a la plegaria. La religión –según sostiene el Aquinate– es una de las virtudes morales que más se aproxima a Dios, en cuanto que realiza lo que directamente se ordena al honor divino⁵. Todavía más, Gilson interpreta que al identificarse con la *sanctitas*, la religión guarda una relación de tipo formal con la caridad. Dice que es la más alta de todas las virtudes morales, porque ninguna acerca tanto a Dios como ella. Por la religión, nace la voluntad de ofrecerse por entero al servicio de Dios al considerarlo dador y fuente de toda bondad. Según elucida Gilson, religión, santidad, devoción y contemplación son realidades inseparables. Entretanto, la caridad, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos y ordenándolos hacia el bien final⁶. A causa de la caridad, el acto de amor humano alcanza a Dios mismo, a quien se ama como amigo, se extasía por esa amistad y por quien se es también amado⁷.

Esta estrecha cercanía conceptual en dos asuntos diferentes de la moral tomista justificaría, en parte, la propuesta que aquí se presenta y que tiene la intención de encontrar lineamientos doctrinales comunes entre la virtud de la religión y el mal de la acedia en los aportes del Doctor Angélico. La religión –sin dejar de atender a su condición de virtud moral propiamente dicha– se ordena al Sumo Bien de una manera más próxima que el resto de las virtudes morales, puesto que escoge los medios que más debidamente pueden acercarse a tal fin. Esto sugiere que el pecado que desiste de gozarse en ese Sumo Bien implicará *eo ipso* un problema de religión, toda vez que se descuidará con ello el feliz encauzamiento de los medios adecuados para aproximarse más y más al fin último de la vida. Entiéndase aquí por medios adecuados los actos que corresponden al cultivo propio de la intimidad con Dios: la devoción, la plegaria, el culto sagrado, entre otros.

De acuerdo, entonces, con los planteos formulados, el presente trabajo procurará indagar si es posible establecer alguna relación entre el mal de la acedia y la virtud de la religión según el estudio que realiza Tomás sobre estos temas. Para ello, se examinará en primer lugar las notas principales que el Aquinate atribuye a la religión como parte potencial de la justicia. Luego se presentará en líneas generales la definición de acedia que introduce Tomás y sus correspondientes alcances conceptuales en el contexto más amplio de la virtud de la caridad. Se intentará también elaborar una recapitulación condensada, pero

5 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 6, sol.

6 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 8, ad 3.

7 Cf. E. GILSON, “La vida religiosa”, en ID., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu, 1978, c. V, 585-616.

coherente, de la comprensión tomista de acedia como tristeza y como tedio a fin de abordar, finalmente, las conclusiones del trabajo.

II. LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN SEGÚN EL AQUINATE

El estudio que Tomás de Aquino emprende a propósito de la virtud de la religión introduce primero una cuestión, donde el Aquinate responde a la pregunta por si pueden asignarse partes potenciales a la virtud de la justicia. Las partes potenciales se refieren a ciertas virtudes anejas que se asignan a otras más generales o principales⁸. La religión, por cierto, será considerada por Tomás como una virtud adjunta a la virtud de la justicia. Toda virtud que se subordina a otra como principal, lo hace porque tiene algo en común con ella; se denomina su adjunta en la medida en que no alcanza a lograr la perfección esencial de la virtud más general y, por eso, se subordina a ella como a su razón principal. Manifiesta el Aquinate que es esencial a la justicia dar a otro lo que se le debe, de modo tal que lo que se da sea igual o proporcional a lo que se debe⁹.

Sobre la base de lo precedente, cabe aclarar que dos nociones son fundamentales en relación con la *ratio* de justicia: la noción de deuda y la de igualdad. En este sentido, así como la virtud de la justicia se determina porque dice orden a otro, así también todas aquellas virtudes que, de alguna manera, impliquen una cuota de alteridad pero que solamente atiendan a una sola de las nociones mencionadas, podrán vincularse con ella como la parte respecto del todo. Tomás explica que este tipo de virtudes no llega a cumplir en su perfección la razón de justicia o bien por un defecto en lo atinente a la igualdad, o bien por una imperfección en cuanto a la deuda. Respecto de lo primero, hay ciertas virtudes por las cuales se da a otro lo que se le debe, aun cuando no se pueda lograr la igualdad requerida. De acuerdo con estos términos, el hombre debe a Dios en primer lugar por los beneficios que ha recibido de parte de Él. Sin embargo, es imposible que retribuya todo cuanto le debe, es decir, no puede obtener la debida igualdad con Él. Motivo por el cual, a la virtud principal de la justicia, le será asignada la virtud de la religión que tiene por cometido tributar ritos sagrados y dar culto a lo divino¹⁰.

El acto de religión constituye un lazo, cuyo efecto consiste en entablar una relación con Dios como fuente principal de la existencia humana y como fin

8 Cf. L. CORSO DE ESTRADA, “La noción de parte en las virtudes cardinales” y “Partes de la justicia”, en *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, parte III, c. 2 y 6, 251-255, 291-303.

9 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 58, a. 2, sol.

10 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 80.

último al que cada una de sus decisiones voluntarias debe tener por objeto¹¹. Una disposición estable a obrar así no puede sino hacer mejores a quienes la posean. La religión, entonces, será una virtud porque virtud es aquello que perfecciona a quien la posee y hace buenas sus obras¹². El acto de tributar el culto debido a Dios es ciertamente una obra buena, en la medida en que todo acto de restitución supone el restablecimiento del orden que, por su parte, tiene razón de bien¹³.

El análisis de Tomás a propósito de la religión muestra, a su vez, que esta virtud se diferencia de las virtudes teologales por el hecho de que estas últimas tienen por objeto a Dios mismo, mientras que el objeto de la religión es algo que se tributa a Dios de forma debida¹⁴. Los sacrificios constituyen, en este caso, los actos elícitos de la virtud de la religión¹⁵; ellos conciernen a la razón de débito y manifiestan de consuno una sumisión a Dios. En su comentario *In Libros Sententiarum* (en adelante *In Sent.*), el Aquinate ha definido al acto de latría como un obsequio especial que se le debe a Dios en razón de la suprema majestad y el dominio que ejerce sobre sus obras¹⁶. Lottin ha señalado que ya desde su juvenil *In Sent.*¹⁷, el Aquinate manifiesta una idea clara de la virtud de la religión como parte potencial de la justicia¹⁸. En estas líneas, dice Tomás que a la virtud que realiza el culto de latría se la nombra de cuatro maneras: *piedad* en cuanto al efecto de la devoción que es lo primero que se presenta. También se la llama *theosebeia*, i. e., culto divino, o bien *eusebeia*, i. e., culto bueno, en cuanto a la intención que persigue. Se dice igualmente *latría*, es decir, servidumbre, en cuanto a las obras que se muestran en reconocimiento del dominio por el cual Dios es, por derecho, señor de la creación. Finalmente, se la deno-

11 Cf. E. GILSON, "La vida religiosa", o. c., 585-587.

12 Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* II, 6, 1106 a 15 ss. (ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Clarendon Press, Oxford, 1894 (repr. 1962).

13 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 2, sol.

14 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1C, sol; d. 23, q. 1, a. 5, ad 3.

15 Los actos propiamente humanos son voluntarios, dado que la voluntad es el apetito racional propio del hombre. Dentro de estos actos, dice Tomás que los actos *elícitos* se refieren en especial a aquellos actos inmediatamente de la voluntad. Esto quiere decir que son actos que produce la misma voluntad a partir de un ejercicio inmediato de su sola facultad. Por otra parte, los actos *imperados* se refieren a los que están ordenados por la voluntad, pero en cuya ejecución intervienen otras potencias (Cf. Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 6, introd; q. 8, introd.).

16 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1A, sol.

17 Para la cronología de las obras del Aquinate cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994.

18 Cf. O. LOTTIN, "La vertu de religion chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs", en Id., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III-I, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César-J. Duculot Éd., 1949, c. XV, 323 ss; TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1.

mina *religión* en cuanto a las obras por las que el hombre se compromete en el culto a Dios¹⁹.

Desde otro orden de consideraciones, el Doctor Angélico divide la religión en *eusebeia* y *sanctitas*. Por la primera se ordena a Dios todo lo relacionado con el culto propiamente dicho: los sacrificios y el resto de acciones que dan testimonio de una sujeción a Dios; por la segunda, se ordena a Dios los actos de todas las otras virtudes. De esta manera, una se llama ciencia del siervo de Dios y otra, ciencia que hace fieles y observantes de las cosas que son justas ante Dios²⁰. La *sanctitas*, por su parte, se distingue de la justicia legal en la medida en que esta ordena los actos de las virtudes hacia el bien común político²¹. Como afirma O. Lottin, el hecho de que la religión se identifique en esencia con la virtud general de la santidad, aun cuando se distingan *secundum rationem*, es lo que lleva a magnificar la virtud de la religión por encima de la vida moral, ya que ofrece el alma entera al servicio de Dios²².

La *ST* confirma los puntos precedentes y mantiene la noción de religión como virtud moral. Al ser virtud aneja a la justicia el medio en ella no se toma de la moderación de las pasiones, sino del logro de cierta igualdad en los actos con los que se honra a Dios. Esta igualdad perseguida no es absoluta, como bien se ha dicho, sino relativa, habida cuenta de la capacidad humana y de la aprobación divina²³.

El Aquinate asevera que la virtud de la religión, en cuanto parte potencial de la justicia, importa con propiedad orden a otro, *i. e.*, a Dios, pues a Él uno debe religarse como a un principio indeficiente²⁴. En efecto, Tomás especifica que el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas²⁵. Esta reverencia debida a Dios hace de la religión una virtud especial, dado que solamente ella puede asegurar ese bien definido. Como el objeto del honor es lo excelente, el honor especial que debe tributarse a Dios radica en su singular excelencia, precisamente, la de su trascendencia infinita con exceso omnímodo respecto de todas las creaturas²⁶. Por consiguiente, la superioridad y excelencia divinas

19 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1A, sol.

20 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 6.

21 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 6, ad 3.

22 Cf. O. LOTTIN, "La vertu de religion", *o. c.*, 325-326; TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 4, ad 2; a. 8, sol.

23 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 5, ad 3.

24 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 1, sol.

25 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 3, sol.

26 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 4, sol.

son por completo diferentes de cualquier otro tipo de superioridad finita, lo cual implica que el honor que se le rinda consistirá en uno que sólo a Él es debido²⁷.

Asimismo, a Dios se le debe honor y reverencia no por el hecho de que alguna acción de la creatura pudiera añadir algo a su gloria. Al contrario, por medio del culto de latría el hombre se perfecciona ante Dios al subordinarse a Él como a un ser superior. Es dable subrayar que el alma humana no requiere solamente de actos interiores, sino que también el acto de latría exige para su unión con Dios, a raíz de la constitución propia de la naturaleza humana, que el alma sea llevada e iluminada paulatinamente por las cosas sensibles. En este sentido, es necesario que haya una manifestación cultural de carácter externo por medio de elementos materiales y gestos corporales que, a modo de signos, exciten la mente humana en una práctica de actos espirituales internos. El Aquinate explica que el primer modo por el cual se emplea el nombre de latría es para designar, precisamente, las realidades presentadas a Dios como obsequio, tales como las genuflexiones, sacrificios, postraciones, entre otras²⁸. Esto no quiere decir que la religión excluya los actos interiores como la devoción y la plegaria, sino que considera tales tipos de actos como principales y adecuados, pero que se sirven de los exteriores a fin de lograr una unión del hombre con Dios más completa y auténtica²⁹.

Tomás retoma, por lo demás, la definición de religión de Cicerón para quien

“religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert”.

“la religión es la que ofrece veneración y culto a cierta naturaleza superior que designan divina”³⁰.

Según el Orador Romano, la virtud de la justicia tiene sus raíces en la misma naturaleza y se prolonga en las costumbres futuras. Tales hábitos se derivan de la exigencia misma de la naturaleza y son, a su vez, confirmados por el uso. Este dinamismo encuentra su término en el derecho legislado. De esta manera, el esquema que traza Cicerón para explicar el orden de lo justo –del cual probablemente haya sido deudor Isidoro de Sevilla (s. VII d. C.)³¹– es el siguiente: derecho natural, derecho consuetudinario, derecho positivo.

27 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 4, sol. y ad 3.

28 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1A, sol.

29 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 7, sol; L. BOUYER, *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Barcelona, Ed. Estela, 1967.

30 M. T. CICERÓN, *De Inventione* II, 161, 4-6. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 1, s. c.

31 Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum* V, III, 1 (ISIDORI HISPALENSIS, *Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. LINDSAY, W. M., 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1911, III, 11-23.)

A. Gómez Robledo manifiesta a este respecto que –para Cicerón– la obligatoriedad última de la ley no puede fundarse simplemente en el hecho de su promulgación. El derecho legislado debe ser el reflejo de un derecho natural y supremo que, en última instancia, se identifica con un derecho divino en cuanto razón ordenadora universal. Si no se toma su origen de tan alto punto, no se muestra con ello el camino de la justicia, sino a lo sumo el de las técnicas procesales³². En consecuencia, la justicia procede de la naturaleza en donde reside la ley primera que, como razón soberana, ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario³³. Ahora bien, siguiendo el planteo de Cicerón, la religión deriva directamente de la justicia natural. No depende de la opinión transitoria de los hombres, sino que alude a una fuerza sembrada en la misma naturaleza y que dispone a obrar conforme con ese principio. Así lo expresa concretamente en *De legibus* cuando dice:

“Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi natura<e> norma diuidere possumus. Nec solum ius et <in>iuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam, <ut> communis intellegentia nobis notas res eff<e>cit easque in animis nostris inchoauit, honesta in uirtute ponuntur, in uitiiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est”.

“Con todo, no podemos distinguir la ley buena de la mala por medio de ninguna otra norma que la naturaleza. No sólo por la naturaleza se distingue el derecho de lo que no es derecho, sino también, en absoluto, todas las acciones nobles de las que son viles. Así pues, desde el momento en que la inteligencia común nos brindó las cosas en cuanto conocidas y las imprimió en nuestras almas, las cosas nobles han sido puestas en la categoría de virtud, y las viles en la de vicio. Considerar que esto se funda, empero, en la opinión corriente y no en la naturaleza, es propio de un demente”.³⁴

En definitiva, el Orador Romano comprende la religión dentro del concepto fundamental de justicia natural, base de todo otro tipo de justicia³⁵.

III. LA COMPRENSIÓN TOMASIANA DE ACEDIA

La q. 35 de la *Summa Theologiae* II-II (en adelante *ST*) se ocupa en el tema correspondiente a la acedia. Entre las definiciones que presenta el Aquinate,

32 Cf. M. T. CICERÓN, *De legibus*I, 18. (M. TULLIUS CICERO, *De Inventione*, in *M. Tulli Cicero-nis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 2, ed. E. STROEBEL, 1915).

33 Cf. A. GÓMEZ ROBLEDOS, *Meditaciones sobre la justicia*, México, F.C.E., 1982 (reimpr. de la 1ª ed., de 1963), 87-95.

34 M. T. CICERÓN, *De legibus* I, 44, 6-45, 2.

35 Cf. O. LOTTIN, “La vertu de religion”, *o. c.*, 313-314.

una la categoriza como *tristitia aggravans* y otra como *taedium operandi*. Dice en el a. 1:

“acedia, secundum Damascenum, est *quaedam tristitia aggravans*, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam *taedium operandi*: ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud Ps. 106, 18, *Omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare*”.

“la acedia, según el Damasceno, es una *cierta tristeza que apesadumbra*. Esta tristeza, en efecto, abate de tal manera al ánimo del hombre que no le place hacer cosa alguna; así como las cosas que son ácidas, son también frías. Y por ello la acedia acarrea cierto tedio en el obrar, como consta por esto que se dice en la Glosa a propósito del Salmo 106, 18: *Toda comida fue aborrecida por su alma*. A su vez, hay quienes dicen que la acedia es *indolencia del alma indiferente para emprender cosas buenas*”³⁶.

Tomás comprende la acedia como el vicio opuesto al *gaudium*³⁷, que es el gozo espiritual a raíz de la fruición del bien divino propiamente dicho³⁸. Tal gozo, por su parte, aparece como el fruto correspondiente al amor, en tanto y en cuanto es el acto principal de la caridad³⁹. El dinamismo del amor tiende a realizar el paso de la unión afectiva a la unión real con el objeto amado⁴⁰. Tomás argumenta que el amor de dilección, considerado como acto de la caridad, implica benevolencia pero añadiendo, en cuanto amor, una unión afectiva⁴¹. De allí que la unión perseguida por el amor, a diferencia de los otros movimientos apetitivos, sea de una índole tan peculiar que no busque sino establecer una relación de semejanza con lo amado⁴², pues lo amado existe de algún modo en el amante y este, a su vez, es llevado por el afecto a la unión con lo amado⁴³. En relación con esto, la caridad efectúa la amistad y la intimidad del hombre con Dios que se funda, por lo demás, en la comunicación de la bienaventuranza⁴⁴. Ella ocupará, por tanto, un lugar privilegiado por encima del resto de las vir-

36 TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 1, sol.

37 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, introd.

38 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 28, a. 3.

39 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 27, a. 1, sol.

40 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 28, a. 1, sol.

41 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 27, a. 2, sol.

42 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 2, sol. y a. 6, sol.

43 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 66, a. 6, sol.; R. T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico 80, Pamplona, Euns, 1999; J. CRUZ, *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico 31, Pamplona, Euns, 1996.

44 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 1, sol.

tudes, toda vez que informa sus actos particulares y los ordena en vista de la unión plena con el bien final⁴⁵.

Por lo que respecta a la bienaventuranza, el Aquinate expresa que es la perfección última del hombre en los términos de una *operatio*, es decir, como acto último del que obra⁴⁶. A propósito de ello, la bienaventuranza como operación perfecta de la inteligencia que tiene a Dios por objeto, entraña una plenitud desde una perspectiva ejemplar, como lo ha señalado Tomás en el “Prólogo” a la *ST II*, al referirse al hombre como imagen de Dios⁴⁷. G. Lafont ha subrayado que, sobre la base del tema de la ejemplaridad, Tomás enfoca su investigación moral a partir de la libertad espiritual por la cual el hombre se une a Dios en perfección⁴⁸. De allí que la relación de ejemplaridad alcance su punto culminante cuando el hombre, en la bienaventuranza, ordena su acto tal como Dios ordena el suyo, al conocerlo y amarlo tal como Él se conoce y ama⁴⁹. En este sentido, Tomás recalca la delectación que acompaña al acto beatífico como el gozo concomitante de la voluntad racional por el reposo en el bien alcanzado⁵⁰. Cuanto más se posee el Sumo Bien, más se lo ama⁵¹, puesto que se adelanta más y más en el camino hacia la bienaventuranza, cuanto más cerca del fin último se esté⁵². En este sentido –sostiene R. Crespo– el amor compromete todos los actos humanos hacia la felicidad eterna que es, a la vez, un acto de la inteligencia y la voluntad personales⁵³.

A partir de algunas sugerencias tomadas de la obra de J.-Ch. Nault, en cuyo segundo apartado se dedica de manera minuciosa a explicitar el tratamiento de la acedia en el pensamiento del Doctor Angélico, cabría a tribuir a tal vicio una particular relevancia sistemática. Puesto que la acedia quiebra la relación espiritual del hombre con Dios que tiene su fundamento en el amor de caridad, ella atentaría *eo ipso* contra el fin último hacia el cual se ordena todo quehacer humano⁵⁴. Incursionaré, a continuación, en la proyección de tales puntos.

45 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 6, sol.; a. 7, sol. y a. 8, sol.

46 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 3, a. 2, sol.

47 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, prol.

48 Cf. G. LAFONT, *Estructura y método de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad; pról. y notas de N. LÓPEZ MARTÍNEZ, Ediciones Rialp, Madrid, 1964, 181-196, 272-278.

49 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 3, a. 8, s. c.

50 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 4, a. 1, sol.

51 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 27, a. 6, sol.

52 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 24, a. 4, sol.

53 Cf. R. CRESPO, “El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, LI-199 (1996), 7-11.

54 Cf. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu*, o. c., 231-289.

1. LA ACEDIA COMO TRISTEZA DEL BIEN DIVINO

Tomás ya había planteado en *ST* I-II que las especies de tristeza –como sostiene Juan Damasceno–son cuatro: acidia, abatimiento, misericordia y envidia⁵⁵. Sobre la base de esta distinción, el Aquinate dice que el concepto de tristeza se aplica a algo extraño, lo cual puede ser considerado parte de la causa, del objeto o del efecto. Conviene recordar que la tristeza es para el Aquinate una especie de dolor causado por una aprehensión interior. El dolor es la pasión contraria al deleite que reside en el apetito sensitivo cuya causa puede encontrarse en algún malestar corporal. La causa del dolor está en el cuerpo; sin embargo, el movimiento del dolor está siempre en el alma porque el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma⁵⁶.

Ahora bien, el objeto de la tristeza es un mal propio. De allí que el objeto extraño a la tristeza pueda considerarse, por relación a otro, como un mal pero no propio, y de ahí se especifica la misericordia que es tristeza del mal ajeno. También por relación a otro se especifica la envidia, en la medida en que, al contrario de la misericordia, uno se entristece por el bien ajeno. Por su parte, en relación con el efecto de la tristeza, esta pasión consiste en huir del apetito. El mal como tal es objeto del apetito, por lo tanto el dolor y la tristeza buscarán huir del mal que resida en el apetito⁵⁷. Por eso lo extraño puede considerarse en cuanto a otro, impidiendo la huida, y ahí se tiene la ansiedad que embarga el ánimo de tal manera que no se ve escape alguno. Por ello, también se la denomina angustia. Pero si la angustia se agrava hasta tal punto que llegan a paralizarse los miembros exteriores, entonces esto pertenece a la acedia. Por la acedia el sujeto se encuentra imposibilitado para obrar. La persona que padece esta afección no se deleita en el bien recibido. Sugiere un estado espiritual extenuante. Por esta razón, el Aquinate aduce que la acedia corta la voz, esto es, la expresión, toda vez que los movimientos exteriores permiten verbalizar los conceptos y efectos interiores. Al encontrarse incapacitada para manifestar ese mal en palabras, la persona se encuentra no sólo paralizada en su obrar, sino también enmudecida⁵⁸.

La acedia –afirma Tomás– implica un cierto hastío para obrar, o bien una indolencia para empezar algo bueno. Al considerarla acedia como “indolencia del alma” (*torpor mentis*), el Aquinate retoma una definición de Alano de Insulis donde se manifiesta que la acedia es un entorpecimiento del alma, por el cual alguien se torna negligente o siente molestia tanto para emprender adecuada-

55 Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, 14 (PG 94, 932).

56 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 35, a. 2, sol; a. 1, ad 1.

57 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 35, a. 1, sol.

58 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 35, a. 8, sol.

mente lo bueno como para tener que llevarlo a término⁵⁹. Explica el Aquinate que este tipo de tristeza siempre es malo; a veces, en sí mismo y otras, en sus efectos. Precisamente, en sí misma la tristeza es mala porque versa acerca de lo que es malo en apariencia pero bueno en realidad. Como el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien divino será en sí misma mala. Aunque también la tristeza que proviene de un mal real, es mala en sus efectos cuando llega a ser de un nivel tan embarazoso que retrae al hombre totalmente de la obra buena. Por eso, el Aquinate aduce a partir de la Escritura que el penitente no debe ser consumido por la excesiva tristeza del pecado⁶⁰. Se deduce, entonces, que la acedia como tristeza del bien espiritual es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. De esta manera –concluye Tomás– la acedia es un vicio porque se designa pecado todo impulso apetitivo en orden al mal⁶¹.

Acerca de la tristeza como pasión del alma, cabe señalar que se trata de una de las cuatro pasiones principales⁶²; ella se define como una reacción de la afectividad contra un mal que le causa repulsión (*motus ad repellendum nocivum*) sostenida por la esperanza de escapar de él (*spes evasionis*)⁶³. Ella es, exactamente, lo contrario del gozo. El gozo menta la felicidad del amor en presencia de la realidad amada; la tristeza, por su parte, es resultado de la pasión del odio que hace referencia a una repulsión contra lo que es hostil o perjudicial y pareciera ser un mal⁶⁴. A la tristeza, Tomás de Aquino le asigna el nombre genérico de dolor o sufrimiento que puede ser provocado por una sensación corporal proveniente de una aprehensión interior⁶⁵. Al contrario del gozo que es una especie de deleite y estimula hacia la acción⁶⁶, la tristeza es causada por la presencia del mal y tiene por efecto una disminución general en las actividades que se realizan. Manifiesta una verdadera pesantez del espíritu que puede localizarse hasta en el propio cuerpo⁶⁷. En este sentido –de acuerdo con lo argüido por el Damasceno y retomado luego por Tomás– la acedia se muestra como una tristeza agravada por la cual el alma no posee la capacidad suficiente para rechazar el mal que la aqueja⁶⁸.

59 Cf. ALANO DE INSULIS, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, II, a. 1. El texto crítico ha sido preparado por O. LOTTIN y se reproduce en su *Psychologie et Morale*, o. c., t. VI, 1960, 71, ls. 16-18; publicado previamente como “Le Traité d’Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit”, en *Medieval studies*, 12 (1950), 20-56.

60 2 Co. 2, 7: “ne forte abundantiori tristitia absorbeatur”.

61 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 1, sol.

62 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 25, a. 4, sol.

63 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 37, a. 2, sol.

64 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 29, a. 1, sol.

65 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 2, sol.

66 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 31, a. 3, sol.

67 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 37, a. 2, sol.

68 Cf. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu*, o. c., 222-224.

Nault ha mostrado que, de una manera absoluta y en razón de ella misma (*simpliciter et secundum se*), toda tristeza es mala. Ella impide el gozo del bien que es el reposo del apetito en la posesión de un valor. Si la tristeza, empero, es considerada desde un punto de vista relativo, en la perspectiva de un mal objetivo que entristece (*ex suppositione mali praesentis*), el hecho de sufrir no es siempre un mal sino que podría ser una reacción sana de purificación y aprendizaje espiritual. Esto significa, por cierto, que el sujeto no se entristece por la presencia de un mal verdadero. Si el objeto no es considerado un mal verdadero, sino tan sólo aparente, entonces, entristecerse se convierte en algo malo⁶⁹.

2. LA PÉRDIDA DEL GUSTO POR OBRAR

El Aquinate determina, a su vez, el concepto de acedia como *taedium* a partir del gerundio *operandi*. Esto manifiesta una especial significación atribuida a tal vocablo, diferente, por de pronto, de la que se encuentra en la *quaestio disputata de malo* donde Tomás considera la acedia en relación de semejanza con la tristeza del bien espiritual e interno⁷⁰.

Al decir de la acedia que es una especie de tristeza, Tomás la tematiza en relación directa con las pasiones, que son respuestas propias de la afectividad del hombre ante la percepción de algo bueno o malo⁷¹. En tanto que la acedia es un movimiento de la sensibilidad, Tomás admite que comporta un sustrato corpóreo⁷². Una de las condiciones que compete a la pasión es la de la *transmutatio corporalis*⁷³, es decir, una mudanza psicósomática (alteración emocional que repercute en el cuerpo por el influjo del conocimiento sensitivo de algún objeto)⁷⁴. Esta última se advierte a partir de los efectos que deja así como, v. g., el que se avergüenza sufre una coloración en la piel o quien se pone nervioso experimenta sudoración o alguna perturbación en sus miembros. En un orden genérico, si bien se trata de actos que el ser humano comparte con el resto de los seres sensibles, en rigor, tales movimientos no son identificables *omnino* con los de los animales. La relación aquí es, por ende, análoga puesto que las

69 Cf. *Ib.*, 224-225; TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 39, a. 1, sol.

70 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 11, a. 1, sol. (*Quaestiones disputatae de malo*, recognovit E. ALARCÓN, Turín, 1953 (<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>)).

71 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 22, a. 3, s. c; cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, 22 (PG 94, 940).

72 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 1, ad 2.

73 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 22, a. 3, sol.

74 Cf. M. F. MANZANEDO, *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, Ed. San Esteban, 2004, 15.

pasiones en el hombre participan de su naturaleza racional⁷⁵. El movimiento pasional, a su vez, enriquece la acción humana desde una perspectiva mucho más englobante, donde incluso la sensibilidad viene a ser parte integral del que-hacer humano⁷⁶. Esto conlleva que las pasiones, en el hombre, sean pasibles de mérito o de demérito, en la medida en que la razón extiende también el campo de su potestad hacia las fronteras del apetitivo sensitivo⁷⁷.

Siguiendo con el razonamiento de Tomás, la tristeza implica la reacción de la afectividad respecto de un mal que le causa repulsión, sostenida por la esperanza de escapar de él⁷⁸. Reside en el apetito concupiscible, que se determina en orden a un bien deleitable presente y no futuro. El apetito irascible, por su parte, se ordena hacia un bien deleitable según la razón de lo difícil y lo arduo, por lo tanto un bien futuro como es el caso del honor o la victoria que alguien pretende perseguir⁷⁹. Cabe señalar que la noción de apetito es, en sí misma, una noción dinámica, supone tender hacia el objeto apetecible, no sólo para conocerlo, sino también para poseerlo y encontrar sosiego en él⁸⁰. Por ello, el apetito implica de suyo una interacción real con las cosas, mientras que el conocimiento corresponde a un vínculo de carácter intencional⁸¹.

Con todo, la relación entre la voluntad y el amor manifiestan una connaturalidad o semejanza participada del bien en el amante por el cual no sólo se hace fácil amarlo, sino también conocerlo⁸². Tal connaturalidad entre el bien apetecido y quien lo desea manifiesta el carácter intuitivo de un juicio que no ha sido producto de un ejercicio discursivo. Este juicio se caracteriza por ser de índole natural y espontánea, precede a la *voluntas ut natura* en cuanto movimiento primero de la razón práctica cuyo hábito es la *synderesis*⁸³. Tomás designa también la *voluntas ut natura* como *thelesis*, *simplex voluntas*, *voluntas naturalis*, *voluntas rationi ut natura*⁸⁴. Estos términos nombran un acto de la

75 Cf. *Ib.*, c. III, 49 ss.; P. GONDREAU, *Las pasiones y la vida moral: una valoración de la originalidad de santo Tomás*, "ITAM" 2010 (versión digital: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/85/PaulGondreauLaspasionesylavidamoral.pdf>).

76 Cf. S. PINCKAERS, "Redécouvrir la vertu", en *Sapientia*, LI-199 (1996), 153-155; *Id.*, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsu, 1988, 295.

77 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 17, a. 7, sol.; q. 24, a. 3, sol.

78 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 4, sol.; a. 6, sol.; q. 37, a. 2, sol.

79 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum* II, lectio 5, n. 5. De esta obra se cuenta con la versión española TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Estudio preliminar y notas de C.A. LÉRTORA MENDOZA, Pamplona, Eunsu, 2000 (2001).

80 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 80, a. 1, sol.

81 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *El bien-De bono* (ed. bilingüe), trad. de A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Buenos Aires, Agape libros, 2009, a. 1, sol.

82 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *InSent.* III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, sol.

83 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 24, q. 2, a. 3, sol.

84 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST III*, q. 18, a. 3, sol.; a. 4, sol.; a. 5, sol.

voluntad que sigue al juicio de la razón y se diferencia de la *voluntas ut ratio* en la medida en que el bien, puesto que es objeto de la voluntad, se le presenta en términos absolutos, es decir, como fin. Por el contrario, el bien ofrecido a la *voluntas ut ratio* se presenta en términos relativos como un bien en orden a otro bien⁸⁵. De esta manera, expresa Tomás que

“illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur *voluntas ut natura*”.

“aquello que es fin del hombre, está naturalmente en la razón al ser conocido como bueno y apetecible, y la voluntad consiguiente a este conocimiento se llama *voluntas ut natura*”⁸⁶.

De allí la relevancia de esta distinción en el contexto de nuestro trabajo, pues ha sido mostrado por B. Reyes que el juicio que precede a la *theosis* no solamente es principio de la praxis, sino también fin. Motivo por el cual la *fruitio* y la *delectatio* espiritual, vinculadas estrechamente con la caridad, son casos de *voluntas ut natura*⁸⁷.

Como el movimiento apetitivo se desarrolla en círculo⁸⁸, Tomás sostiene que el objeto apetecible mueve al apetito introduciéndose, en cierto sentido, en su intención; el apetito, por su parte, tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera tal que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio⁸⁹. Por este motivo, así como la complacencia en Dios es el término de una gozosa actividad que se fundamenta y nutre a partir de una amistad trabada con Él⁹⁰, la ausencia de este gozo revelará, entretanto, un tipo tristeza que es definido por Tomás como cierta pesadumbre de ánimo y un tedio en el obrar que pueden conducir a quien lo padece a la ruina espiritual⁹¹. En el movimiento correspondiente al amor de caridad, el objeto que atrae es Dios mismo. Por tanto, la acedia, en cuanto pecado opuesto al gozo de este bien divino, bloquea el movimiento apetitivo que debiera impeler a todo hombre a desear la unión con Dios⁹².

85 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

86 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

87 Cf. B. REYES, “Ley natural y *voluntas ut natura*”, en J. CRUZ (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico 203, Pamplona, Eunsa, 2007, 83-102.

88 Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, 433 b 19-27.

89 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 26, a. 2, sol.

90 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 28, a. 1, sol.

91 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 4, sol.

92 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 3.

El Doctor Angélico explica que, a causa de la acedia, la persona sufre una suerte de parálisis en su obrar⁹³. Ya no se goza en el bien espiritual porque se la ha convertido en algo incapaz de deleitarla⁹⁴. Tal inapetencia es respecto del obrar, pero no de cualquier tipo de acción, sino de aquella que se ordena a la realización del fin último⁹⁵. Acerca de esto, sostiene el Aquinate que la bondad tiene razón de causa final. En este sentido, Dios es causa final por ser el fin último y primer principio de todas las cosas. De esto se sigue que cualquier otro fin tendrá su razón de fin por referencia a Él; motivo por el cual el bien, que tiene razón de fin⁹⁶, no puede decirse de la creatura si no es presuponiendo el orden del Creador a la creatura⁹⁷. La acedia, entonces, implica una parálisis respecto de la acción que nos encamina hacia la intimidad con el mismo Dios.

Asimismo, se ha dicho que la beatitud pone en marcha la actividad de la creatura racional y la conduce al reencuentro con su Creador⁹⁸. Todo pecado rompe, de alguna manera, la ordenación del acto hacia esta finalidad correspondiente⁹⁹. En este sentido, se colige que el pecado, por su misma naturaleza, es contrario a la caridad en la medida en que ella, como madre y forma, debe orientar los actos de las demás virtudes hacia su verdadera plenitud¹⁰⁰. Por consiguiente, la acedia, como pecado opuesto al gozo de la caridad, no sólo es un acto desordenado, sino que también perturba el organismo propio de la vida virtuosa y atenta, *a fortiori*, contra la consecución del fin que corresponde al hombre¹⁰¹.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir este trabajo, y únicamente sobre la base de los desarrollos realizados, conviene recordar que, en la *ST*, Tomás de Aquino introduce el estudio de la ciencia práctica a partir de la pregunta por el fin último del hombre¹⁰². Desde esta perspectiva, es relevante el rol de la acedia como disgusto espiritual. Al nacer de la tristeza del bien interno, la acedia destruye el movimiento hacia

93 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*I-II, q. 35, a. 8, sol.; II-II, q. 35, a. 1, sol.

94 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 11, a. 2, sol.

95 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 2, sol.

96 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I, q. 5, a. 4.

97 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De bono*, a. 5, sol.

98 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 1, a. 2, sol.; q. 10, aa. 1 y 4.

99 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 71, a. 1, sol.

100 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 72, a. 5, sol.

101 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 3, sol.

102 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 1, prol.; S. PINCKAERS, *Las fuentes, o. c.*, 291-301; A. J. CELANO, "The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century", en *Journal of the History of Philosophy*, 33-2 (1995), 225-243.

el bien divino deleitable e impide una feliz realización de actos singulares destinados a preparar y anticipar el acto perfecto y beatífico, en cuanto participación de la vida divina¹⁰³. Llevado esto al plano de la caridad y al orden en que el Aquinate ubica al pecado en cuestión, puede decirse que el alma ha perdido el amor primero y, por tanto, el gusto inicial en su relación con Dios. Se ha desamorado y ello tiene sus consecuencias inmediatas en el plano de la voluntad como *vis* apetitiva, puesto que la tristeza y la pesadumbre que la embargan no la impulsan a tomar el alimento que le conviene.

El mal de la acedia en el que ha incurrido el alma se determina por el desprecio deliberado del gozo en el bien divino, fin último del hombre y plenitud de un acto que compete a su naturaleza racional¹⁰⁴. Se ha visto que la bienaventuranza, en cuanto resultado, implica un movimiento precedente en el que el hombre-imagen va asemejándose paulatinamente a su Arquetipo¹⁰⁵. Este proceso está presidido de suyo por el amor, porque si bien la beatitud es *per se* una visión de naturaleza intelectual¹⁰⁶, ella es preparada de manera previa por el amor a Dios, un acto mucho más noble que el conocimiento que tiene a Él por objeto¹⁰⁷. En este sentido, el pecado de acedia implica también una serie de consecuencias en el plano de la religión como la virtud que mejor pone los medios espirituales para encaminarse hacia el bien final. El enfriamiento en el amor, y consiguiente parálisis apetitiva de la acedia, tiene como desenlace una fatiga en relación con la quietud espiritual en el Sumo Bien. En lugar de gustar y ver la bondad del Señor¹⁰⁸, el alma que padece la acedia se duele y acongoja porque el bien divino ya no le complace, ni tampoco los medios –la plegaria y la devoción– que podrían contrarrestar esa aflicción.

103 Acerca del *agere* y el *facere* como dimensiones del acto humano cf. R. CRESPO, “El acto humano”, *o. c.*, 20-28.

104 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 4, ad 3.

105 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 28, a. 3, sol.

106 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 3, a. 4, sol.

107 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 23, a. 6, ad 1.

108 Sal.39, 9: “gustate et videte quoniam suavis est Dominus”.

INNOVACIÓN DOCENTE EN CIENCIAS ECLESIAÍSTICAS Y JURÍDICO-SOCIALES: ESTUDIO CRÍTICO Y COMPARADO DE LA METODOLOGÍA ESTADOUNIDENSE

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

ISPE/IUP – Universidad Camilo José Cela

RESUMEN

Este artículo ofrece una vía de innovación docente, especialmente pensada para los nuevos Grados. Se presta atención a la metodología seguida en los Estados Unidos de América, basada en los estudios de casos. Dicha metodología ha demostrado ser muy útil para introducir a los alumnos en el análisis de la compleja realidad social estadounidense, especialmente en lo tocante al factor religioso. Para tal fin, se centra la atención en las aportaciones provenientes de disciplinas relacionadas con el Derecho Eclesiástico, además de ofrecer una renovación de estudios de casos más críticos y novedosos.

Palabras clave: Estados Unidos de América (EE.UU.), Derecho Eclesiástico del Estado, Ordenamiento jurídico, factor religioso, relaciones Iglesia-Estado, libertad religiosa, estudio de caso.

ABSTRACT

This paper offers a way of learning innovation, especially designed for new degrees (Bachelors/Undergraduates). Attention is given to the methodology used in the United States of America, based on case studies. This kind of methodology has proven very useful for introducing students to analyze the complex American social reality, especially for religious factor impact. According to this goal, it pays attention on the contributions from related disciplines with American Civil Church Law (e.g. Church-State Studies, Religious Liberty, U.S. First Amendment Studies, Ecclesiastical Law, Cannon Law). Also it shows new and critical cases.

Keywords: The United States of America (U.S.A.), American Civil Church Law, Legal System, religious factor, Church-State relations, freedom of religion, case study.

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: ACERCA DE LOS ERRORES FRECUENTES

Muchos de los estudios académicos foráneos suelen partir de una serie de confusiones acerca de los *Estados Unidos de América* (EE.UU.) y su cultura (*lato sensu*), lo que dificulta que luego pueda resultar correcto el resto del análisis acometido. Los errores de partida más frecuentes, sobre todo por parte de los europeo-continenciales, suelen ser:

a. Confusión cultural y educativa: erróneamente suele asumirse que la mayoría de los estadounidenses son protestantes, que como tales responden a una lógica profesional como la esbozada por WEBER (un europeo-continental), en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Según tal premisa, la educación generalizada en los EE.UU. habría de ser de corte profesional, orientada desde el inicio al desempeño de un trabajo concreto. Sin embargo, eso no es así —más bien se trata de un error etnocentrista de los europeo-continenciales, quienes sí forman así a sus relevos generacionales—. En los EE.UU. suele predominar (en el ámbito universitario) un tipo de educación personal, de reflexión crítica, para saber ser resolutivo y expeditivo en cualquiera de las facetas sociales —y no sólo la profesional—. Dicha apreciación se debe a una corriente de pensamiento autóctono, como es el *pragmatismo* (vid. supra). Gracias al aparente rodeo dado para plantear la cuestión, no sólo se ha prevenido frente a los posibles prejuicios sobre los EE.UU., sino que además se ha podido presentar el estudio de caso, cuyas expresiones son diversas y su recurso favorece la enseñanza reflexiva y crítica, a la vez que pragmática (para aportar soluciones viables).

b. Ignorancia del sistema universitario: existe en los EE.UU. una especie de club universitario llamado *Ivy League* [club de la hiedra]¹, del que forman parte las más antiguas y prestigiosas casas de estudio (e.g. *Harvard, Princeton, Yale*), donde nunca se ha abandonado la benemérita tradición académica de *Religious Liberty Studies* [estudios de libertad religiosa presentes en las Facultades de Derecho —reconducidos a mitad del s. XX a los seminarios avanzados de Derecho Constitucional sobre la Primera Enmienda—] y *Church-State Studies* [estudios Iglesia-Estado, cuyo carácter interdisciplinario ha hecho que se encuentren no sólo en las Facultades de Derecho, sino también en las de Artes y Humanidades, así como en las de CC. Religiosas y Teología]². Desde la década

1 La hiedra alude, simbólicamente, a su articulación de conexiones (redes de poder), y literalmente, al elemento característico de los edificios universitarios europeos de mayor solera —de los que se pretende recibir su herencia—.

2 Existe una pujante corriente de estudio, en el marco de los *Cultural Studies* (especialmente, los *Latin American Studies*) [estudios culturales (estudios latinoamericanos)], centrada en el tratamiento de las relaciones Iglesia-Estado en Latinoamérica —desde la percepción estadounidense—.

de 1990 (con la eclosión de la globalización), ha correspondido el mérito de su relanzamiento generalizado y de forma prestigiosa (de la disciplina y sus centros de investigación) a las universidades confesionales, como la bautista de *Baylor University* (*J.M. Dawson Institute of Church-State Studies*), la católica de *DePaul University* (*Center for Church-State Studies*), la mormona de *Brigham Young University* (*International Center for Law and Religión Studies*) –incluso adquieren gran relevancia los *think tanks* [centros de investigación de alto rendimiento], como *Wabash Center* o *Heritage Foundation*, más las asociaciones de abogados, como *Christian Law Association* o *Christian Legal Society*. Otras universidades, en cambio, prefieren potenciar la materia en su currículo académico a través de la tendencia actual de *Law & Religion Studies* (bien desde los campos de trabajo de *International Affairs* [relaciones internacionales], *Public Policy* [políticas públicas], o *Religious Laws* [Ordenamientos confesionales]), como es el caso de *Emory University* (*Center for the Study of Law and Religion*), *The Catholic University of America* (*Law and Religión Program*), *The University of Virginia* (*Center on Religion and Democracy*), *Samford University* (*Program on Religion and Law*), et al.

c. *Desconocimiento de las fuentes iuseclesiasticistas y su operatividad*: el Derecho estadounidense resulta una variante excepcional de la familia jurídica del Derecho común anglosajón³. Ello se explica porque los EE.UU. fue el primer país en independizarse del Imperio Británico, consolidándose como una república soberana, con un sistema jurídico singular. Su Derecho –como el resto de su cultura– es fruto del influjo de otras familias jurídicas: *Derecho Europeo-Continental* o *Civil* en el Sureste (e.g. Luisiana), *Derecho Canónico* allí donde hay importantes comunidades católicas (e.g. Diócesis de Boston para Nueva Inglaterra), *Derecho Germánico* en el Noreste (como reminiscencia de las colonias de los pueblos bálticos, e.g. Nueva Suecia), etc. De este modo se explica que el Ordenamiento estadounidense cuente con la Constitución escrita más antigua –y aún vigente (desde 1787)–, Códigos de leyes (como el *U.S. Code* o los Códigos estatales de práctica forense –equivalentes a las leyes de enjuiciamiento civil del Derecho Europeo–Continental–), etc. En definitiva, sus fuentes jurídicas no son tan diferentes –como se suele pensar, sobre todo desde Europa continental–, sino que en vez de atender al instrumento por el que se vehiculan, se presta mayor atención al poder del que emanan. De ahí que, en vez de dar prioridad al Derecho estatutario del Legislativo (e.g. *acts*, *bills* [leyes]), éste sólo es uno más, como lo es también el Derecho reglamentario del Ejecutivo (e.g. *orders*, *rules* [reglamentos]), así como el Derecho casuístico o

3 Cf. Cap. 3 y 4 de A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Sistema de Derecho Comparado y Global*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2012.

jurisdiccional del Poder Judicial (e.g. *sentences* [sentencias]). A todo ello hay que añadir el Derecho Internacional, la que la Constitución estadounidense confiere cierto reconocimiento (e.g. *treaties* [tratados]). Luego las fuentes iuseclesiasticistas estadounidenses van desde la *Primera enmienda* (sobre libertad religiosa) y la *Decimo cuarta* (sobre igualdad jurídica ciudadana en cuanto a la Declaración de Derechos y su vigilancia por el Tribunal Supremo), más preceptos como el art. VI y otras referencias constitucionales, hasta la ordenación local de las Juntas municipales en materia de educación o urbanismo, en lo tocante al factor religioso.

Advertido lo anterior, se espera resulte más fácil aclarar cómo se aprende la materia en los EE.UU., especialmente, vía el estudio de caso, pues ha demostrado ser un valioso recurso con el que estimular el desarrollo del sentido jurídico y la habilidad de establecer analogías y articular ficciones solucionadoras de lagunas jurídicas.

II. LA JURISPRUDENCIA ESTADOUNIDENSE: ENTRE LA TEORÍA JURÍDICA Y LA PRAXIS FORENSE

¿Es la voz *jurisprudence* un *false-friend* [término equívoco –suena parecido, pero significa distinto de una lengua a otra–]? No cabe una traducción sin más, al menos no tal cual se entiende ahora. Hasta el s. XIX, *jurisprudencia* significaba parecido tanto en la familia de *Derecho Común* como en la de *Derecho Civil*: se trataba de la *Ciencia del Derecho*, propia de los juristas. Sin embargo, en Europa continental, tras los procesos de codificación y las modificaciones pertinentes del Derecho, para que considerara un atributo del Estado –y no al revés–, por jurisprudencia comenzó a entenderse las sentencias de los tribunales superiores o últimas instancias. Mientras, en el mundo anglosajón, sigue manteniendo buena parte del significado originario, pues los jueces no es que creen derecho, sino que le dan vida al aplicarlo a la realidad social en conflicto, en la que tienen que mediar y dirimir. En los EE.UU., además, los jueces, no sólo insuflan vida a la Ciencia Jurídica, sino que la purgan, acometiendo un control constitución y legislativo difuso, conforme a su *pragmatismo* (principal y más influyente corriente de pensamiento autóctono)⁴. Prueba de

4 El *Pragmatismo* es la más relevante corriente filosófica autóctona de los EE.UU. Se trata de un trasvase de la teoría de la selección natural al mundo de las ideas, pues sólo se consideran válidas aquellas propuestas que tengan una dimensión aplicada y puedan quedar confirmadas por una experiencia favorable. Su precursor es Emerson, desde la Costa Este (Universidad de Harvard), trasladando su foco al Medio Oeste (Universidad de Chicago), con figuras como JAMES, PEIRCE, DEWEY, MEAD, etc. Cf. A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Manual de Sociología Jurídica Estadounidense. Del poder, lo sagrado y*

su pragmatismo es su habilidad para combinar la teoría y la práctica bajo la rúbrica de *jurisprudence*, que incluye: a) *Historia y Filosofía del Derecho*; b) *Case Law* [Derecho de casos o tónica –no sentencias sin más, sino conforme a un sistema de precedentes–]. Permítaseme una aclaración al respecto: en el Derecho estadounidense el héroe es el juez –no el académico, como si pasa en el Derecho Civil–, quien ha estudiado *Juris Doctor* [Derecho –sólo que no es un Grado sino un Posgrado–], aprendiendo lo básico en los tres años que dura el programa, para luego ponerlo en práctica antes los tribunales; por el sistema de cooptación –una de las vías más frecuentes para llegar a ser juez, aunque no la única–, si se es un buen abogado, los propios compañeros te promueven para ocupar el cargo, y así se va ascendiendo. Luego, por su pragmatismo, los estadounidenses entienden que el estudiante de Derecho –pese a ser mayor que el europeo-continental habitual, que empieza sus estudios a los dieciocho años, mientras que el estadounidense suele hacerlo más cerca de los treinta–, no está aún listo para filosofar y apreciar el sentido de la justicia, sino que más bien, el mismo se adquiere con la práctica jurídica, al intentar dar a cada uno lo suyo y colaborar a que funcione el sistema de justicia. Por ende, la auténtica Historia y Filosofía del Derecho son plasmadas por los jueces, según su bagaje y siempre con apego a la realidad. Es por ello, que para reflexionar y comprender la evolución del Derecho, lo que se suele hacer es acudir a las sentencias de los grandes magistrados, quienes vuelcan ahí todo su saber, y además son más fáciles de aprender para los estudiantes, ya que guardan relación con hechos concretos, sin exigirles un alto nivel de abstracción, sino de relación. ¿Se entiende ahora por qué es tan importante el estudio de caso en el aprendizaje del Derecho estadounidense?

Antes de proceder a exponer y explicar el marco general de los estudios de caso, no se olvide el lector que los EE.UU., es un país que se corresponde con las categorías del Nuevo Mundo y el Nuevo Régimen, tal como se especifica en uno de sus lemas nacionales (“*novus ordo seclorum*” [nuevo orden secular]), aunque ello no quiere decir que se desconozca la tradición occidental, tanto la sagrada (o judeocristiana) como la profana (o grecorromana) –como se acaba de evidenciar en la cita de su lema nacional, pues otros que se adoptaron en el periodo constitucional (de finales del s. XVIII), también se aprobaron en latín–. El caso es que sus padres fundadores, en concreto los *Framers* [constituyentes –redactores de la *Declaración de Independencia* hasta la *Declaración de Derechos*–], conocían bien la cultura grecorromana, y con ella la importancia que se daba al arte de preguntar, mediante técnicas como la epojé o la mayéutica. Así

la libertad en la Modernidad Occidental, Madrid, Delta, 2008. Id., *La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense*, Madrid, Delta, 8-12.

entró el método socrático en los estudios universitarios, cuya homogeneización comenzó casi un siglo después, usándose como referente la adaptación autóctona del Decano LANGDELL, cuestión a tratar a continuación.

III. JURISPRUDENCIA Y ESTUDIO DE CASO

1. PARTE GENERAL: DEL MÉTODO SOCRÁTICO A LOS MANUALES DE PRÁCTICAS

El citado *Socratic method* o método socrático, como ya se ha señalado, consistía en la combinación de la *epojé* o suspensión del juicio –para evitar dar nada por sentado–, y la *mayéutica* o cuestionamiento del por qué de aquello que se pretende conocer –para ahondar en el análisis, hasta llegar a la razón fundamental–. Pero, ¿cómo llegó el influjo de tal método a las universidades estadounidenses, en especial a sus Escuelas de Leyes –denominación común hasta el s. XIX–? Fue a finales de la década de 1870 cuando en Europa se produce la implementación de la red de universidades públicas (e.g. España y los antecedentes del *Plan GAMAZO*), y con ellas la *normalización* –en sentido francés de tipificación– de los estudios, dando lugar a la transformación de las Facultades tradicionales, como las Escuelas de Cánones y Leyes, que pasaban a ser las Facultades de Jurisprudencia, y seguidamente, las Facultades de Derecho, donde concentrar el esfuerzo docente en enseñar el nuevo y flamante Derecho estatal, de corte estatutario codificado. Pues bien, aunque el Derecho estadounidense se corresponde con la familia de *Common Law* [Derecho Común –tal como se ha venido aludiendo–], en su seno, resulta algo excepcional, pues de todos los derechos integrantes, el estadounidense es el más permeable a las influencias del *Civil Law / Continental Law* [Derecho Civil o Europeo-continental –*ídem*–]. Tanto es así que, entre las pujantes universidades de Nueva Inglaterra –sustento del también mencionado *Ivy league* (o club de universidades imitadoras del estilo tradicional europeo)–, la Universidad de Harvard comienza a destacar, y en su intento de convertirse en un referente para la homogenización de los estudios de Derecho –téngase en cuenta que por influencia del Derecho inglés, el método es más bien de *Inn Courts*, o estudio de unos rudimentos y luego aprender todo como pasante de abogados y jueces–, por su parte, el Decano de la Facultad de Derecho, el Prof. LANGDELL, empezó a poner en práctica un método, de inspiración socrática, aunque con aspiración formalista (en comparación con el tipo de estudio exegético y analítico que se venía acometiendo, de obras referenciales como *Commentaries* [Comentarios] de BLACKSTONE, o *Jurisprudence* [Jurisprudencia –Ciencia Jurídica Analítica–] de AUSTIN). Se trataba de un estudio conforme a tres reglas a seguir: a) *read the cases* [lectura de casos]; b) *distill the rule* [destilar la regla]; c) *apply the*

rule to future cases [aplicación de la regla a futuros casos]. Es curioso que dicho método triunfara, no tanto por su propia calidad, sino por la publicidad que generó la competición personal entre dos grandes juristas de su tiempo: *Langdell v. Holmes* –una rivalidad comparable a la habida un siglo antes entre HAMILTON y JEFFERSON–. Si LANGDELL llegó a Decano de Derecho en Harvard, HOLMES lo procura también, pero sólo logra ser profesor, por lo que opta por la práctica jurídica, llegando a convertirse en Magistrado del Tribunal Supremo. Si LANGDELL promovió el *Formalismo jurídico*, HOLMES, patrocina la emergencia del *Realismo jurídico* (habrá que esperar hasta después de la I Guerra Mundial); etc. El caso es que, HOLMES, provocó el efecto contrario al pretendido desde la revista jurídica que editaba (*American Law Review*) y su famosa obra *The Common Law* (1881), que fue conceder excesiva relevancia a LANGDELL –tanto lo criticó, que fue quien más lo dio a conocer–. De esta historia entre juristas, también arranca la rivalidad entre Facultades de Derecho, como la de Harvard (que continuará durante un tiempo rindiendo pleitesía a LANGDELL) y la de Yale (que tomará como referente a HOLMES). El caso es que tal como se enseña a los futuros operadores jurídicos (e.g. abogados, jueces, funcionarios), así se va transformando el Derecho, en su concepción y práctica. Luego, ni que decir tiene la influencia que han tenido estas dos Facultades, que siguen siendo de las más importantes en su país, pues de entre sus estudiantes han surgido un gran número de altos cargos del país (e.g. Presidentes, Magistrados del Supremo, Secretarios de Estado, Senadores, Congresistas), así como importantísimos hombres de negocios.

Aunque el Derecho y su estudio han ido cambiando, la impronta de LANGDELL ha permanecido en buena medida, como el primero en ofrecer una versión autóctona del método socrático, siendo el referente para mejorar, cambiar, criticar o proponer alternativas a su método. De ahí, han ido surgiendo otras propuestas y materiales docentes, como el *casebook* [manual de clase] (un libro de aprendizaje mediante ejemplos de supuestos que ilustran la teoría, que ha sido reducida a sus fundamentos jurídicos y la comparación de casos). La última versión aparecida, con bastante éxito ha sido el *Problem method* [método de (resolución de) problemas], a resultas de las críticas vertidas contra el método LANGDELL y los *casebooks*, que se habían vuelto una excusa para que se trivializaran las clases –a modo del famoso juego de mesa *Trivial Pursuit* [búsqueda de lo (conocido) trivial]–, convirtiéndose en concursos donde los alumnos tenían que memorizar las respuestas prefijadas; luego, para revitalizar el estudio del Derecho, se optó por esta vía, donde se enuncia un caso ficticio o real –según el profesor–, con diversas implicaciones jurídicas que los estudiantes han de resolver, normalmente en grupo y simulando un proceso judicial que supervisa el docente.

Por tanto, pese a que el método LANGDELL y los *casebooks* han servido para positivizar el Derecho estadounidense, sin embargo, también han sido los causantes de la tendencia reduccionista a enseñar el Derecho a través del *Case Law* o sentencias judiciales, cuando existen otras fuentes y ramas del Ordenamiento, tal como se aclara a continuación.

2. PARTE ESPECIAL: DE LA MERA COMPILACIÓN CRONOLÓGICA A LA SISTEMÁTICA POR ÁREAS

Como ya se ha prevenido, erróneamente suele identificarse el *American Common Law* con el *Case Law*, pero este último sólo supone una fuente y/o rama del Derecho: existen otras igualmente importantes, como el *Executive Law* [Derecho ejecutivo –principalmente, Derecho Administrativo–] (con sus reglamentos) o el *Statutory Law* [Derecho estatutario –emanado del Parlamento–] y sus leyes. Tal exaltación del *Case Law* proviene del citado método LANGDELL y los *casebooks* –tal como ya se ha explicado–. Sin embargo, existe una relación más íntima, más allá de la cuestión de su enseñanza, esto es, se alude al hecho jurídico de que para que se produzca el perfeccionamiento del *Executive Law*, por ejemplo, es necesario que éste sea citado en algún juicio, luego el *Case Law* sirve para dar impulso y difusión a buena parte del *Executive Law*. En definitiva, tal relación es una muestra más del pragmatismo estadounidense. Es por ello que también, por dicho pragmatismo, de la amplia producción jurisprudencial, sólo se termine recordando las sentencias más recientes e impactantes –o sea, en el s. XIX aquellas que defendían la intervención del Estado (e.g. contra los mormones y testigos de Jehová, en cuanto vulneradores del *American way of life* [estilo de vida estadounidense]), y en el s. XX justo al contrario (e.g. la jurisprudencia de la secularizante Corte BLACK). En consecuencia, para conocer la regulación iuseclesiasticista estadounidense, a continuación, se ofrece no sólo el exiguo elenco de los actualmente considerados *leading cases* [casos clave], sino que se proporciona el listado más amplio posible⁵.

5 Se recogen aquí los casos más sobresalientes –y sin embargo, a veces olvidados por no encajar con el discurso dominante en la coyuntura correspondiente–, determinantes de la tendencia interpretativa de las materias relativas a la regulación del factor religioso en los EE.UU., como es la implementación de la libertad y autonomía religiosa (de personas físicas y jurídicas, como las confesiones), así como la tutela de la no-discriminación por motivos religiosos (*idem*), y demás cuestiones conexas, responde todo ello a los fundamentos jurídicos y comparativa realizada a la luz del estudio de las siguientes sentencias (o sea los casi trescientos *case studies* de *Case Law*, sistematizados por fecha y temática).

<i>Caso⁶</i>	<i>Materia</i>
1.- Terrett v. Taylor (13 U.S. 43, 1815)	Propiedad eclesiástica
2.- Town of Pawlet v. Clark (13 U.S. 292, 1815)	Propiedad eclesiástica
3.- Trs. of Dartmouth Coll v. Woodward (17 U.S. 518, 1819)	Centros educativos relig.
4.- Trs. of Philadelphia Baptist Assoc. v. Hart's Ex. (17 U.S. 1, 1819)	Legados a caridad
5.- Society for Propagation of the Gospel v. Town of New Haven (21 U.S. 464, 1823)	Propiedad eclesiástica
6.- Beatty v. Kurtz (27 U.S. 566, 1829)	Propiedad eclesiástica
7.- Worcester v. Georgia (31 U.S. 515, 1832)	Misioneros e indios
8.- Vidal v. Mayor of Philadelphia (43 U.S. 127, 1844)	Legados a caridad
9.- Permoli v. Municipality nº1 (44 U.S. 589, 1845)	Libertad relig. (LR) y Federalismo
10.- Hallett v. Collins (51 U.S. 174, 1850)	LR y Derecho de Familia
11.- Gaines v. Relf (53 U.S. 472, 1852)	LR y Derecho de Familia
12.- Goesele v. Bimeler (55 U.S. 589, 1852)	Propiedad eclesiástica
13.- Smith v. Swormstedt (57 U.S. 288, 1853)	Propiedad eclesiástica
14.- Baker v. Nachtrieb (60 U.S. 126, 1856)	Propiedad eclesiástica
15.- Philadelphia, Wilmington and Baltimore R.R. Co. v. Philadelphia & Havre de Grace Steam Towboat Co. (64 U.S. 209, 1859)	Leyes dominicales
16.- Richardson v. Goodard (64 U.S. 28, 1859)	Leyes dominicales
17.- Christ Church Hospital v. Philadelphia (65 U.S. 300, 1861)	Excepciones fiscales
18.- Gaines v. Hennen (65 U.S. 553, 1861)	LR y Derecho de familia
19.- Attorney Gral. v. Federal Street Meeting-House (66 U.S. 262, 1862)	Propiedad eclesiástica
20.- Cummings v. Missouri (71 U.S. 277, 1866)	Juramentos y test relig.
21.- Insurance Co. v. Chase (72 U.S. 509, 1867)	Autonomía religiosa
22.- Watson v. Jones (80 U.S. 679, 1871)	Autonomía religiosa
23.- Bouldin v. Alexander (82 U.S. 131, 1872)	Autonomía religiosa
24.- Young v. Godbe (82 U.S. 562, 1873)	Responsabilidad ecles.
25.- Reynolds v. U.S. (98 U.S. 145, 1878)	Poligamia
26.- Christian Union v. Yount (101 U.S. 352, 1879)	Propiedad eclesiástica
27.- Kain v. Gibboney (101 U.S. 362, 1879)	Legados a caridad
28.- Miles v. U.S. (103 U.S. 304, 1880)	Poligamia
29.- Missionary Society of M.E. Church v. Dalles City (107 U.S. 336, 1883)	Propiedad eclesiástica

6 Supuestamente, los primeros casos regionales fueron *Van Hornes Lessee v. Dorrance* (2 Dallas 304, 1795) y *Calder v. Bull* (2 Dallas 386, 1798); y sobre todo *People v. Phillips* (New York City of Gral. Sessions, 1813), donde se juzgó la autonomía religiosa y la comunicación religiosa, al darse instrucciones al jurado acerca del secreto de confesión de un cura católico. Cf. A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Estado y religión de acuerdo con los Estados Unidos de América*, Leipzig, EAE, 2012. ID., *La Modernidad*, o. c.

30.- Cannon v. U.S. (116 U.S. 55, 1885)	Poligamia y Derecho Canónico
31.- Soon Hing v. Crowley (113 U.S. 703, 1885)	Leyes dominicales
32.- Murphy v. Ramsey (114 U.S. 15, 1885)	Poligamia
33.- Clawson v. U.S. (114 U.S. 477, 1885)	Poligamia y test religioso
34.- Cannon v. U.S. (118 U.S. 355, 1886)	Poligamia y Derecho Canónico
35.- Gibbons v. District of Columbia (116 U.S. 404, 1886)	Excepciones fiscales
36.- Snow v. U.S. (118 U.S. 346, 1886)	Poligamia
37.- Gilmer v. Stone (120 U.S. 586, 1887)	Propiedad eclesiástica
38.- In re Snow (120 U.S. 274, 1887) *vid. 37	Poligamia
39.- Speidel v. Henrici (120 U.S. 377, 1887)	Propiedad eclesiástica
40.- Bucher v. Cheshire RR. Co. (125 U.S. 555, 1888)	Leyes dominicales
41.- Ex Parte Hans Nielsen (131 U.S. 176, 1889)	Poligamia y adulterio
42.- Bassett v. U.S. (137 U.S. 496, 1890)	Poligamia y testimonio
43.- Davis v. Beason (133 U.S. 333, 1890)	Poligamia y juramento
44.- Late Corp. of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints v. U.S. (136 U.S. 1, 1890)	Propiedad eclesiástica y poligamia
45.- Ball v. U.S. (140 U.S. 118, 1891)	Leyes dominicales
46.- Late Corp. of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints v. U.S. (140 U.S. 665, 1891) *vid. 45	Propiedad eclesiástica y poligamia
47.- Rector of Holy Trinity Church v. U.S. (143 U.S. 457, 1892)	Excepciones clericales y trabajo
48.- Catholic Bishop of Nesqually v. Gibbon (158 U.S. 155, 1895)	Propiedad eclesiástica
49.- Hennington v. Georgia (163 U.S. 299, 1896)	Leyes dominicales
50.- Stone v. U.S. (167 U.S. 178, 1897)	Leyes dominicales
51.- Bradfield v. Roberts (175 U.S. 291, 1899)	Beneficios a entes relig. y hospitales
52.- Petit v. Minnesota (177 U.S. 164, 1900)	Leyes dominicales
53.- Schwartz v. Duss (187 U.S. 8, 1902)	Propiedad eclesiástica
54.- Chicago Theological Seminary v. Illinois (188 U.S. 662, 1903)	Excepciones fiscales
55.- Bd. of Educ. of Methodist Episcopal Church v. Illinois (203 U.S. 553, 1906)	Excepciones fiscales
56.- Montana Catholic Missions v. Missoula County (200 U.S. 118, 1906)	Impuestos, Jesuitas e indios
57.- Speer v. Colbert (200 U.S. 130, 1906)	Legados a caridad
58.- Lowrey v. Hawaii (206 U.S. 206, 1907)	Propiedad eclesiástica
59.- Berea College v. Kentucky (211 U.S. 45, 1908) relig.	Centros educativos
60.- Ponce v. Roman Catholic Apostolic Church (210 U.S. 296, 1908)	Propiedad eclesiástica
61.- Quick Bear v. Leupp (210 U.S. 50, 1908)	Legados a caridad, indios, católicos
62.- Santos v. Holy Roman Catholic and Apostolic Church (212 U.S. 463, 1909)	Propiedad eclesiástica

63.- Lowrey v. Hawaii (215 U.S. 554, 1910)	Propiedad eclesiástica
64.- Helm v. Zarecor (222 U.S. 32, 1911)	Propiedad eclesiástica
65.- Sharpe v. Bonham (224 U.S. 241, 1912)	Propiedad eclesiástica
66.- Order of St. Benedit v. Steinhäuser (234 U.S. 640, 1914)	Comités religiosos y contratos públicos
67.- Crane v. Johnson (242 U.S. 339, 1917)	Excepciones legales para entes y personas relig.
68.- Arver v. U.S. (245 U.S. 366, 1918)	LR y servicio militar
69.- Shepard v. Barkley (247 U.S. 1, 1918)	Autonomía religiosa y propiedad eclesiástica
70.- Bartels v. Iowa (262 U.S. 404, 1923)	Centros educativos relig.
71.- Meyer v. Nebraska (262 U.S. 390, 1923)	Centros educativos relig., derechos paternales, idiomas
72.- Hygrade Provision Co. v. Sherman (266 U.S. 497, 1925)	Fraude religioso
73.- Pierce v. Society of Sisters of the Holy Names of Jesus & Mary (268 U.S. 510, 1925)	Centros educativos relig. derechos paternales
74.- Farrington v. Tokushige (273 U.S. 284, 1927)	Centros educativos relig.
75.- González v. Roman Catholic Archbishop (280 U.S. 1, 1929)	Legales a caridad y autonomía religiosa
76.- U.S. v. Schwimmer (279 U.S. 644, 1929)	LR, pacifismo y concesión de ciudadanía
77.- Cochran v. Louisiana State Bd. of Educ. (281 U.S. 370, 1930)	Beneficios a entes relig. Centros educativos relig.
78.- U.S. v. Macintosh (283 U.S. 605, 1931)	LR, juramento y concesión de ciudadanía
79.- U.S. v. Bland (283 U.S. 636, 1931)	LR y armas
80.- Hamilton v. Regents of Univ. of California (293 U.S. 245, 1934)	LR y servicio militar
81.- Coleman v. City of Griffin (302 U.S. 636, 1937)	Distribución de literatura religiosa y testigos de jehová
82.- Lovell v. City of Griffin (303 U.S. 444, 1938)	Distribución de literatura religiosa y libertad de prensa
83.- Schneider v. State of New Jersey, Town of Irvington (308 U.S. 147, 1939)	Distribución de literatura religiosa
84.- Cantwell v. Connecticut (310 U.S. 296, 1940)	LR, comunicación religiosa y Catorce Enmienda
85.- Minersville Sch. Dist. v. Gobitis (310 U.S. 586, 1940)	LR, comunicación religiosa y saludo a la bandera
86.- Cox v. New Hampshire (312 U.S. 569, 1941)	LR, comunicación religiosa y concentraciones públicas
87.- Chaplinsky v. New Hampshire (315 U.S. 568, 1942)	LR, comunicación religiosa
88.- Jones v. Opelika (316 U.S. 584, 1942)	Distribución de literatura religiosa, actividad comercial

89.- Busey v. Dist. of Columbia (319 U.S. 579, 1943)	Distribución de literatura religiosa
90.- Douglas v. City of Jeannette (319 U.S. 157, 1943)	Distribución de literatura religiosa, impuestos
91.- Jamison v. Texas (318 U.S. 413, 1943)	Distribución de literatura religiosa
92.- Jones v. Opelika (319 U.S. 103, 1943) * vid. 87	Distribución de literatura religiosa
93.- Largent v. Texas (318 U.S. 418, 1943)	Distribución de literatura religiosa
94.- Murdock v. Pennsylvania (319 U.S. 105, 1943)	Distribución de literatura religiosa
95.- Martin v. City of Struthers (319 U.S. 141, 1943)	Distribución de literatura religiosa
96.- Taylor v. Mississippi (319 U.S. 583, 1943)	LR, saludo a la bandera
97.- West Virginia State Bd. of Educ. v. Barnette (319 U.S. 624, 1943)	LR, saludo a la bandera, comunicación religiosa
98.- Falbo v. U.S. (320 U.S. 549, 1944)	LR, servicio militar
99.- Prince v. Massachusetts (321 U.S. 158, 1944)	Distribución de literatura religiosa, derechos paternales
100.- Follett v. Town of McCormick (321 U.S. 573, 1944)	Distribución de literatura religiosa, impuestos
101.- U.S. v. Ballard (322 U.S. 78, 1944)	Autonomía religiosa, jurado, comunicación religiosa, fraude
102.- In re Summers (325 U.S. 561, 1945)	LR, juramento, servicio militar
103.- Chatwin v. U.S. (326 U.S. 455, 1946)	Poligamia, secuestro
104.- Marsh v. Alabama (326 U.S. 501, 1946)	Distribución de literatura religiosa
105.- Tucker v. Texas (326 U.S. 517, 1946)	Distribución de literatura religiosa
106.- Estep v. U.S. (327 U.S. 114, 1946)	LR, servicio militar
107.- Girouard v. U.S. (328 U.S. 61, 1946)	LR, concesión de ciudadanía
108.- Gibson v. U.S. (329 U.S. 338, 1946)	LR, servicio militar
109.- Cleveland v. U.S. (329 U.S. 14, 1946)	Poligamia, secuestro
110.- Everson v. Bd. of Educ. (330 U.S. 1, 1947)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
111.- Cox v. U.S. (332 U.S. 442, 1947)	LR, servicio militar
112.- Musser v. Utah (333 U.S. 95, 1948)	Poligamia, comunicación religiosa
113.- McCollum v. Bd. of Educ. (333 U.S. 203, 1948)	Rezo en colegios públicos
114.- Sata v. New York (334 U.S. 558, 1948)	LR, comunicación religiosa
115.- Bunn v. North Carolina (336 U.S. 942, 1949)	LR, discriminaciones

116.- Corp. of Presiding Bishop of Church of Latter-Day Saints v. City of Poterville (338 U.S. 805, 1949)	Regulación del suelo y especialidad religiosa
117.- Cohnstaedt v. INS (339 U.S. 901) * vid. 107	LR, concesión de ciudadanía
118.- Niemotko v. Maryland (340 U.S. 268, 1951)	LR, uso de espacios públicos y permisos
119.- Kunz v. New York (340 U.S. 290, 1951)	LR, uso de espacios públicos y permisos
120.- Gara v. U.S. (340 U.S. 857, 1950)	LR, servicio militar
121.- Friedman v. New York (341 U.S. 907, 1951)	Leyes dominicales
122.- Donner v. New York (342 U.S. 884, 1951)	Centros educativos relig.
124.- McKnight v. Bd. of Pub. Educ. (341 U.S. 913, 1951)	LR, discriminación
125.- Doremus v. Bd. of Educ. (342 U.S. 429, 1952)	LR, impuestos, lectura bíblica, colegios
126.- Zorach v. Clauson (343 U.S. 306, 1952)	Rezo en colegios públicos
127.- Joseph Burstyn, Inc. v. Wilson (343 U.S. 495, 1952)	LR, censura
128.- Heisler v. Bd. of Review (343 U.S. 939, 1952)	LR, leyes dominicales y trabajo
129.- Kedroff v. St. Nicholas Cathedral (344 U.S. 94, 1952)	Autonomía religiosa y disputas internas ecles.
130.- Fowler v. Rhode Island (345 U.S. 67, 1953)	LR, discriminación, comunicación religiosa
131.- Poulos v. New Hampshire (345 U.S. 395, 1953)	LR, uso de espacios públicos y permisos
132.- U.S. v. Nugent (346 U.S. 1, 1953)	LR, servicio militar
133.- Witmer v. U.S. (348 U.S. 375, 1955)	LR, servicio militar
134.- Sicurella v. U.S. (348 U.S. 385, 1955)	LR, servicio militar
135.- Dickinson v. U.S. (346 U.S. 389, 1953)	LR, servicio militar
136.- Simmons v. U.S. (348 U.S. 397, 1955)	LR, servicio militar
137.- Gonzales v. U.S. (348 U.S. 407, 1955)	LR, servicio militar
138.- Heisey v. County of Alameda (352 U.S. 921, 1956)	LR, excepciones fiscales
139.- First Unitarian Church v. County of L.A. (357 U.S. 545, 1958)	LR, juramentos, excepciones fiscales
140.- Kreshik v. St. Nicholas of Russian of Orthodox Church of North America (363 U.S. 190, 1960)	Autonomía religiosa, disputas internas eclesiásticas
150.- McGowan v. Maryland (366 U.S. 420, 1961)	Leyes dominicales
151.- Torcaso v. Watkins (367 U.S. 488, 1961)	LR, juramentos, test religioso para cargo público
152.- Two Guy from Harrison-Allentown, Inc. McGinley (366 U.S. 582, 1961) * vid. 150	Leyes dominicales
153.- Broaunfeld v. Brown (366 U.S. 599, 1961) Leyes dominicales, LR y judíos	
154.- Gallagher v. Crown Kosher Super Mkt. (366 U.S. 617, 1961)	Leyes dominicales, LR y judíos
155.- Gen. Fin. Corp. v. Archetto (369 U.S. 423, 1962)	LR, excepciones fiscales religiosas
156.- Engel v. Vitale (370 U.S. 421, 1962)	Rezo en colegios públicos

157.- Arlan's Dep. Store of Louisville v. Kentucky (371 U.S. 218, 1962)	Leyes dominicales
158.- Sch. Dist. of Abington Township públicos v. Schempp (374 U.S. 203, 1963)	Rezo en colegios
159.- Sherbert v. Verner (374 U.S. 398, 1963)	LR, no compensación por empleo
160.- Chamberlin v. Bd. of Pub. Instruction (377 U.S. 40, 1964)	Rezo en colegios públicos
161.- Cooper v. Pate (378 U.S. 546, 1964)	LR, prisiones, musulmanes
162.- U.S. v. Seeger (380 U.S. 163, 1965)	LR, servicio militar
163.- Bd. of Educ. v. Allen (392 U.S. 236, 1968)	Beneficios a org. relig. Centros educativos relig.
164.- Jehovah's Witnesses v. King County Hosp. (390 U.S. 59, 1968)	LR, cuidados médicos
165.- Flast v. Cohen (392 U.S. 83, 1968)	LR, impuestos, colegios religiosos, activismo judicial
166.- Epperson v. Arkansas (393 U.S. 97, 1968)	LR, evolución, colegios públicos
167.- Oestereich v. Selective Service System (393 U.S. 233, 1968)	LR, servicio militar
168.- Presbyterian Church in the U.S. v. Mary Elizabeth Blue Hull Memorial Presbyterian Church (393 U.S. 440, 1969)	Autonomía religiosa, disputas internas relig.
169.- Maryland & Virginia Eldership of Churches of God v. Church of God at Sharpsburg (396 U.S. 367, 1970)	Autonomía religiosa, disputas internas relig.
170.- Walz v. Tax Comm. (397 U.S. 664, 1970)	LR, excepciones fiscales
171.- Welsh v. U.S. (398 U.S. 333, 1970)	LR, servicio militar
172.- Mulloy v. U.S. (398 U.S. 410, 1970)	LR, servicio militar
171.- U.S. v. Sisson (399 U.S. 267, 1970)	LR, servicio militar
172.- Gillette v. U.S. (401 U.S. 437, 1971)	LR, servicio militar
173.- Dewey v. Reynolds (402 U.S. 689, 1971)	Leyes dominicales y trabajo
174.- Clay v. U.S. (403 U.S. 698, 1971)	LR, servicio militar
175.- Lemon v. Kurtzman (403 U.S. 602, 1971)	Beneficios a org. relig., colegios priv., salarios
176.- Tilton v. Richardson (403 U.S. 672, 1971)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
177.- Coit v. Green (404 U.S. 997, 1971)	LR, excepciones fiscales, raza
178.- Diffenderfer v. Central Baptist Church (404 U.S. 41, 1972)	LR, excepciones fiscales
177.- U.S. v. Christian Echoes National Ministry, Inc. (404 U.S. 561, 1972)	LR, excepciones fiscales
178.- Cruz v. Beto (405 U.S. 319, 1972)	LR y prisiones
179.- Brusca v. Bd. of Educ. (405 U.S. 1050, 1972)	Autonomía religiosa, beneficios a org. relig.
180.- Wisconsin v. Yoder (406 U.S. 205, 1972)	LR, educación obligatoria, derechos paternales

181.- Essex v. Colman (409 U.S. 808, 1972)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
182.- McClure v. Salvation Army (460 U.S. 896, 1972)	Autonomía religiosa, excepciones al clero
183.- Lemon v. Kurtzman (411 U.S. 192, 1973) * vid. 175	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
184.- Norwood v. Harrison (413 U.S. 455, 1973)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig., raza
185.- Levitt v. Committee for Pub. Educ. (413 U.S. 472, 1973)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
186.- Hunt v. McNair (413 U.S. 734, 1973)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig., excepciones fiscales
187.- Committee for Pub. Educ. v. Nyquist (413 U.S. 756, 1973)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig., deducciones fiscales
188.- Sloan v. Lemon (413 U.S. 825, 1973)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
189.- Grit v. Colman (413 U.S. 901, 1973)	Centros educativos relig., deducciones fiscales
190.- Durhan v. McLeod (413 U.S. 902, 1973)	LR, universidades
191.- Johnson v. Robison (415 U.S. 361, 1974)	Discriminación religiosa, servicio militar
192.- Hernandez v. Veterans' Administration (415 U.S. 391, 1974)	Discriminación religiosa, servicio militar
193.- Wheeler v. Barrera (417 U.S. 7, 1974)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
194.- Griggs v. Pub. Funds for Pub. Schs. (417 U.S. 961, 1974)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
195.- U.S. v. American Friends Serv. Comm. (419 U.S. 7, 1974)	Impuestos, pacifismo, objeción de conciencia
196.- Luetkemeyer v. Kaufmann (419 U.S. 888, 1974)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
197.- Franchise Tax Bd. v. United Americans for Pub. Schs. (419 U.S. 890, 1974)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
198.- Meek v. Pittenger (421 U.S. 349, 1975)	Beneficios a org. relig.
199.- Serbian Eastern Orthodox Diocese for the U.S. & Canada Milivojevich (426 U.S. 696, 1976)	Autonomía religiosa, disputas internas relig.
200.- Roemer v. Bd. of Pub. Works (426 U.S. 736, 1976)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
201.- Parker Seal Co. v. Cummings (429 U.S. 65, 1976)	descanso dominical y trabajo
202.- United Jewish Orgs. of Williamsburgh, Inc. v. Carey (430 U.S. 144, 1977)	Comités religiosos y votaciones
203.- Wooley v. Maynard (430 U.S. 705, 1977)	LR y símbolos estatales

204.- Trans World Airlines, Inc. v. Hardison (432 U.S. 63, 1977)	Descanso dominical y trabajo
205.- Wolman v. Walter (433 U.S. 229, 1977)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
206.- Parker Seal Co. v. Cummings (433 U.S. 903, 1977) * vid. 201	Descanso dominical y trabajo
207.- New York v. Cathedral Academy (434 U.S. 125, 1977)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
208.- Americans United for Sep. of Church & State v. Blanton (434 U.S. 803, 1977)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
209.- Pacific Union Conf. of Seventh-day Adventist v. Marshall (434 U.S. 1305, 1977)	LR y salario
210.- McDaniel v. Paty (435 U.S. 618, 1978)	Clero y funcionariado
211.- Gen. Council on Fin. & Admin. of United Methodist Church v. Superior Court (439 U.S. 1369, 1978)	Autonomía religiosa
212.- National Labor Relations Bd. v. Catholic Bishop (440 U.S. 490, 1979)	Colegios religiosos y trabajadores
213.- Byrne v. Pub. Funds for Pub. Schs. (442 U.S. 907, 1979)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig., impuestos
214.- Sch. Dist. v. Pennsylvania Dept. of Educ. (443 U.S. 90, 1979)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
215.- Jones v. Wolf (443 U.S. 595, 1979)	Autonomía religiosa, disputas internas ecles.
216.- Committee for Pub. Educ. & Religious Liberty v. Reagan (444 U.S. 646, 1980)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
217.- Trammel v. U.S. (445 U.S. 40, 1980)	Privilegios del clero
218.- Harris v. McRae (448 U.S. 297, 1980)	Aborto y activismo judicial
219.- Stone v. Graham (449 U.S. 39, 1980)	Rezo en colegios públicos
220.- Thomas v. Review Bd. (450 U.S. 707, 1981)	Objeción de conciencia, armamento, salario
221.- St. Martin Evangelical Lutheran Church v. South Dakota (451 U.S. 772, 1981)	Centros educativos relig., trabajadores
222.- Heffron v. International Soc. for Krishna Consciousness, Inc. (452 U.S. 640, 1981)	Distribución de literatura religiosa
223.- Widmar v. Vincent (454 U.S. 263, 1981)	Reuniones de grupos religiosos en Universidades públicas
224.- Valley Forge Christian College v. Americans United (454 U.S. 464, 1982)	LR, impuestos y activismo judicial
225.- U.S. v. Lee (455 U.S. 252, 1982)	LR, Seguridad Social, Amish
226.- Treen v. Karen B. (455 U.S. 913, 1982)	Rezo en colegios públicos
227.- Rusk v. Espinosa (456 U.S. 951, 1982)	Autonomía religiosa, discriminación relig.
228.- Larkin v. Gredentl. Den., Inc. (459 U.S. 116, 1982)	Privilegios eclesiásticos, venta de licor

229.- Bob Jones Univ. v. U.S. (461 U.S. 574, 1983)	Univ. religiosa, discriminación relig. y racista
230.- Mueller v. Allen (463 U.S. 388, 1983)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
231.- Marsh v. Chambers (463 U.S. 783, 1983)	Capillas y rezos en Parlamento estatal
232.- Grove City Coll. v. Bell (465 U.S. 555, 1984)	Univ. relig. y ayudas federales
233.- Lynch v. Donnelly (465 U.S. 668, 1984)	Símbolos religiosos y espacios públicos
234.- Board of T.V. of Scarsdale v. McCreary (471 U.S. 83, 1985)	Símbolos religiosos y espacios públicos
235.- Tony & Susan Alamo Foundation v. Secretary of Labor (471 U.S. 290, 1985)	Fair Labor Standards y fundaciones religiosas
236.- Wallace v. Jaffree (472 U.S. 38, 1985)	rezo y centros educativos públicos
237.- Jensen v. Quaring (472 U.S. 478, 1985)	LR y licencia de conducir
238.- Estate of Thornton v. Caldor, Inc. (472 U.S. 703, 1985)	Trabajo y descanso religioso
239.- Grand Rapids School District v. Ball (473 U.S. 373, 1985)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
240.- Aguilar v. Felton (473 U.S. 402, 1985)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
241.- Witters v. Washington Department of Servs. for the Blind (474 U.S. 481, 1986)	Beneficios a org. relig., centros educat. relig.
242.- Goldman v. Weinberger (475 U.S. 503, 1986)	LR y servicio militar
243.- Bender v. Williamsport School District (475 U.S. 534, 1986)	LR, educación y activism judicial
244.- Bowen v. Roy (476 U.S. 693, 1986)	LR y Seguridad Social
245.- U.S. v. Dion (476 U.S. 734, 1986)	LR e indios
246.- Ohio Civil Rights Comm. v. Dayton Christian Schools (477 U.S. 619, 1986)	LR, Administración y abstención de jurisdicción
247.- Hobbie v. Unemployment Appeals Comm. (480 U.S. 136, 1987)	trabajo y descanso religioso
248.- Cooper v. Eugene School District (480 U.S. 942, 1987)	Símbolos religiosos, trabajo, centros educ. publ.
249.- Shaare Tefila Congregation v. Cobb. (481 U.S. 615, 1987)	Discriminación relig., judíos
250.- O'Lone v. Estate of Shabazz (482 U.S. 342, 1987)	LR, prisiones
251.- Board of Airport Comm. v. Jews for Jesus, Inc (482 U.S. 569, 1987)	Comunicación relig., espacios públicos
252.- Edwards v. Aguillard (482 U.S. 578, 1987)	Creacionismo v. Evolucionismo
253.- Corporation of Presiding Bishop of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints v. Amos (483 U.S. 327, 1987)	Discriminación relig.
254.- Karcher v. May (484 U.S. 72, 1987)	LR y construccionismo judicial
255.- Lyng.v. Northwest Indian Cemetery Protective (485 U.S. 439, 1988)	LR e indios
256.- Employment Div. v. Smith (485 U.S. 660, 1988)	LR, trabajo, indios

257.- U.S. Catholic Conference v. Abortion Rights Mobilization, Inc. (487 U.S. 72, 1988)	LR, católicos y activismo/constructivismo judicial
258.- Bowen v. Kendrick (487 U.S. 589, 1988)	Beneficios a org. relig, constructivismo relig. y judicial
259.- Texas Monthly, Inc. v. Bullock (489 U.S. 1, 1989)	Publicaciones religiosas, excepciones fiscales
260.- Frazee v. Illinois Department of Empl. Security (489 U.S. 829, 1989)	trabajo y descanso religioso
261.- Hernández v. Commissioner of Internal Revenue (490 U.S. 680, 1989)	LR, donaciones, excepciones fiscales
262.- County of Allegheny v. ACLU (492 U.S. 573, 1989)	Símbolos religiosos, espacios publ.
263.- Jimmy Swaggart Ministries v. Bd. of Equalization (493 U.S. 378, 1990)	Org. religiosas, excepciones fiscales
264.- Employment Div. v. Smith (494 U.S. 872, 1990)	LR e indios
265.- Davis. V. U.S. (495 U.S. 472, 1990)	LR, donaciones, impuestos
266.- Westside Bd. of Educ. v. Mergens (496 U.S. 226, 1990)	Rezo, centros educ. publ.
267.- EEOC v. Arabian American Oil Co. (499 U.S. 244, 1991)	Discriminación relig., trabajo
268.- Lee v. Weisman (505 U.S. 577, 1992)	Rezo, centros educ. publ.
269.- International Soc. for Krishna Consciousness, Inc. v. Lee (505 U.S. 672, 1992)	Literatura relig., espacios públicos
270.- Church of Scientology v. U.S. (506 U.S. 9, 1992)	LR, activismo judicial
271.- Lamb. Chapel v. Ctr. Moriches Union Free School Dist. (508 U.S. 384, 1993)	LR, discriminación relig. centros educativos
272.- Church of Lukumi Babalu Aye, Inc. v. City of Hialeah (508 U.S. 520, 1993)	LR, santería, sacrificio de animales
273.- Zobrest v. Catalina Foothills School Dist. (509 U.S. 1, 1993)	Beneficios a org. relig., centros educativos relig.
274.- Bd. of Educ. v. Grumet (512 U.S. 687, 1994)	LR, centros educativos publ., org. relig.
275.- Hurley v. Irish-American Gay, Lesbian & Bisexual Group (515 U.S. 557, 1995)	Libertad de conciencia, sexualidad, orden y moral publ.
276.- Capitol Sq. Review 6 Advisory Bd. v. Pinette (515 U.S. 753, 1995)	Símbolos relig., centros educativos publ.
277.- Rosenberger v. Rector & Visitors (515 U.S. 819, 1995)	Discriminación relig., centros educativos publ.
278.- Agostini v. Felton (521 U.S. 203, 1997)	Beneficios a org. relig., centros educativos publ.
279.- City of Boerne v. Flores (521 U.S. 507, 1997)	LR, RFRA
280.- Boy Scouts of America v. Dale (530 U.S. 640, 2000)	Libertad de conciencia y moral
281.- Troxel v. Granville (530 U.S. 57, 2000)	LR, derechos paternales
282.- Santa Fe Ind. School Dist. v. Doe (530 U.S. 290, 2000)	Rezo, centros educ. relig.
283.- Mitchell v. Helms (530 U.S. 1296, 2000)	Beneficios a org. relig., centros educ. relig.

284.- Good News Club v. Milford Cent. School (533 U.S. 98, 2001)	Discriminación relig., centros educ. relig.
285.- Zelman v. Simmons-Harris (536 U.S. 639, 2002)	Beneficios a org. Relig., centros educ. relig.
286.- Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. v. Village of Stratton (536 U.S. 150, 2002)	Literatura religiosa, proselitismo
287.- Elk Grove Unified School Dist. v. Newdow (542 U.S. 1, 2004)	Rezo, centros educ. relig., saludo a la bandera
288.- Hibbs v. Winn. (542 U.S. 88, 2004)	ONGs, impuestos
289.- Locke v. Davey (540 U.S. 712, 2004)	Discriminación relig., educación, ayudas
290.- Brown v. Payton (544 U.S. 133, 2005)	LR, derechos del detenido
291.- Cutre v. Wilkinson (544 U.S. 709, 2005)	LR, personas internadas

A propósito se ha cortado el enunciado de casos en el año 2005 (tras la reelección de W.BUSH), pues actualmente son más de trescientos cincuenta grandes casos sobre la materia, ya que la ilustración de las nuevas temáticas – que completan todo ello– se desea abordar en el siguiente epígrafe, donde sí se entra a conocer “los otros estudios de caso” –tal como reza el subtítulo de este estudio–. Entre las muchas lecciones a extraer, una que no se desea dejar pasar y que guarda relación con la amplia producción jurisprudencial –casi olvidada en parte–, es el hecho de que el viejo sistema del estudio de caso de tipo lineal (por criterios cronológicos), no es viable ya –por las razones aducidas–, sino que resulta más conveniente la vía sistemática por áreas (*area cases*), tal como se aclara seguidamente.

IV. ÁREAS TEMÁTICAS

La áreas temáticas elegidas, a modo de red de redes de cuestiones entrelazadas, son de carácter interdisciplinario y de gran complejidad, de ahí que se recurra a un tipo de estudio de caso holístico: se trata de combinar desde la *epojé* y la *mayéutica*, pasando por la analítica política y la crítica cultural, hasta llegar a la polemología social (*problema method*), sin dejar de prestar atención al enfoque prioritario, que es el jurídico (conforme a unos fundamentos de derecho, que guían el resto de la argumentación y evidenciación del caso correspondiente).

1. ESTUDIOS DOMÉSTICOS: LIBERTAD RELIGIOSA Y POLÍTICAS FEDERALES

Téngase en cuenta que la religión en los EE.UU. –debido a su concepción más secular– pasa a ser la clave para lograr la salvación a través del mundo, lo que contribuye al impulso de un Estado social de base particular o *social gospel* [evangelismo social –versión protestante de la doctrina social católica–]. La idea es que la asistencia social comunitaria la proporcionen asociaciones locales, en su mayoría religiosas. Es por todo ello que buena parte de la regulación sobre la materia es compilada en el *Título 42* del *U.S. Code*, cuyo rótulo es de la *Salud y Bienestar Público*. Así se constata del listado de más de cien actividades que en tal sentido vienen desarrollando el clero, los religiosos, las iglesias y sus entes dependientes, de entre las que se destacan las siguientes (por ser la más populares): a) actividades y servicios (servicios de adopción, orfanatos, centros de acogida de menores, asistencia de madres solteras, programas de apoyo a jubilados, centros de recreo juvenil, centros de recreo de mayores, centros de retiros espirituales, clínicas de salud, servicios de apoyo al inmigrante, fondos de caridad, santuarios, programas de rehabilitación, programas de apoyo psicológico, programas de alimentación a indigentes); b) organizaciones y actividades patrocinadas (escuelas de enfermería, colegios de educación elemental, institutos de educación secundaria, escuelas bíblicas, seminarios teológicos, universidades, fundaciones de educación, centros de convenciones, cursos de estudio en casa, seminarios públicos, centros de meditación, librerías, archivos, bibliotecas, editoriales (de libros de religión y educación); c) bienes y productos ofrecidos por las iglesias (libros, revistas, documentales, programas de radio, programas de televisión); d) actividades recreativas y sociales (grupos de teatro, clubes de hombres, clubes de mujeres, centros de juventud, centros de mayores/jubilados, campamentos de verano, zonas de picnic/merenderos, parques infantiles, bazares, clubes sociales, clubes de solteros); e) organizaciones afiliadas (granjas, tiendas de objetos religiosos, conventos, monasterios, cementerios, servicios de inspección y certificación de comida (*kosher*), programas de mutuas aseguradoras); etc.

Por tanto, debido al gran peso que tienen las confesiones en la implementación local de las políticas sociales, se entenderá que se hayan elegido los dos siguientes supuestos, pues aunque ambos provengan del Ejecutivo Federal, parecen realizar una lectura de inversión de las interpretaciones clásicas de las cláusulas de la *Primera enmienda* sobre libertad religiosa (*free exercise & (non)establishment*) –causando con ello, no sólo cierta discriminación, sino además una creciente brecha en el tan cacareado muro de separación (*wall of separation*)–.

- Estudio de caso 1: Organizaciones basadas en la fe (Faith-based & Community Organizations/Iniciatives - FBOs)

Consideraciones preliminares: la política social de las Administraciones W.BUSH –como ya se mencionara– es heredera del impulso intervencionista federal de los programas iniciados por CLINTON (e.g. *Charitable choice*, *International Religious Freedom Monitoring*, *No child left behind*, etc.)⁷, sólo que con un sesgo discursivo neoconservador. En términos más específicos, ello aclara la paradoxología manifiesta en torno a las políticas públicas de W.BUSH, pues pese a tratarse de un republicano y evangélico converso, sus programas federales de intervención comunitaria, en realidad, son vías de financiación de *Faith-based & Community Organizations/Iniciatives* [organizaciones/iniciativas basadas en la fe y (el servicio a) la comunidad] (FBOs). Con esta denominación eufemística, se está haciendo referencia a las organizaciones e iniciativas religiosas, especialmente, a aquellas variedades surgidas del último despertar religioso (frente a las *well-established*)⁸, y cuyos fieles conforman buena parte de la base electoral de W.BUSH. Formuladas las debidas aclaraciones preventivas y contextualizadoras, a continuación, se procede a una breve y expeditiva presentación de las FBOs, abordándose cuestiones como: a) ¿en qué consiste y qué relación se tiene con la *Casa Blanca*?; b) ¿qué regulación le atañe?; c) polémicas y aporías.

Significado y alcance: FBOs constituye un conjunto de programas de actuación social, calificado por el propio Presidente W.BUSH como “una de mis más importantes iniciativas (...) para ensalzar la gran compasión estadounidense, mediante unos EE.UU. con un corazón, un alma, y una conciencia al mismo tiempo”⁹. Partiendo de la reforma del Estado de bienestar iniciada

7 Como se ha mencionado con anterioridad, los programas de *organizaciones basadas en la fe* de W. BUSH, parten de la *Welfare Reform* [reforma del Estado de bienestar] de las Administraciones CLINTON, a través de la *Charitable Choice* (implantada por leyes como *The Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996*, así como, programas del tipo de *Temporary Assistance to Needy Families*, *Community Services Block Grant*, etc.). La diferencia estriba en que, mientras el objetivo inicial de la primera etapa de las políticas públicas de CLINTON, se pretendía dotar de fondos públicos a las ONGs –haciendo la competencia excluyente a las iglesias–, con W.BUSH, se eliminan las restricciones tradicionales, al acceso a fondos públicos, para las organizaciones de fe con actividades de promoción comunitaria. Cf. D. DAVIS – B. HANKINS (eds.), *Welfare reform & Faith-based organizations*, Waco, Baylor University Press, 1999. G. C. EDWARDS, *Governing by campaigning. The politics of the Bush Presidency*, New York, Pearson, 2007.

8 Por *faith groups* [grupos de fe], se entienden aquellas variedades religiosa más recientes e informales, surgidas del último despertar religioso en los años 1960. Dicha terminología se adopta en oposición a las *well-established religious denominations* [confesiones religiosas bien establecidas], que refiere al resto de organizaciones religiosas.

9 Cf. WHITE HOUSE OFFICE OF FAITH-BASED AND COMMUNITY INITIATIVES, *Guidance to Faith-based and Community Organizations on Partnering with the Federal Government*, Washington, White House, 2001, 2.

por CLINTON con el conjunto de programas *Charitable choice*, el Presidente W.BUSH, recondujo las ayudas previstas, incrementándolas, y donándolas a organizaciones locales basadas en la fe y el servicio comunitario –bajo la excusa de acercar la Administración al ciudadano, sin necesidad de niveles intermedios, evitándose así un excesivo papeleo, el goteo de fondos, etc. Para vertebrar el sistema, el Presidente W.BUSH, en el año 2001 nombra como *Director de la Oficina de la Casa Blanca para FBOs* a J. TOWEY –sustituido en 2006 por J.F. HEIN, quién además ocupa el cargo de Vicesecretario del Presidente–, sirviendo de enlace con unos ciento cincuenta programas en curso de otros Departamentos (e.g. Agricultura, Comercio, Educación, Salud y Servicios Sociales, Vivienda y Desarrollo Urbanístico, Justicia, Trabajo, Asuntos de Veteranos, Administración de Pequeños Negocios, etc.), y gestionando la concesión de más de mil programas de ayudas y becas (con un presupuesto de cientos de millones de dólares). Todas estas ayudas están abiertas a la solicitud de cualquier organización con actividades de promoción social y bienestar general (e.g. caridad, educación, salud, ayuda a minusválidos). No hay fondos exclusivos para las organizaciones basadas en la fe –salvo pequeños programas algo más específicos, como *Compassion Capital Fund* [Fondo de capitales para la compasión]–, sino que todas las ayudas están abiertas a cualquier organización y/o iniciativa con vocación de ayuda a los demás y contribución al bien común. La fiscalización de las ayudas concedidas se realiza a través de un procedimiento de cinco pasos: (1) *Paso 1, Informes financieros*: se exige cumplimentar el *Standard Form 269* [formulario tipo 269], que asegura estar al corriente de los pagos tributarios y de la adecuada situación financiera. (2) *Paso 2, Copatrocinio*: no es un requisito obligatorio para todas las ayudas, pero sí bastante frecuente. Consiste en pedir datos de las otras organizaciones que también contribuyen a financiar el proyecto. (3) *Paso 3, Custodia de documentación*: se pide al receptor de la ayuda, que guarde la documentación presentada, así como las facturas de los gastos, durante un periodo aproximado de tres años (e.g. si se recibe la ayuda en 2003, hasta 2006, entonces, es necesario guardar la documentación hasta 2009). (4) *Paso 4, Notificación periódica*: mientras se reciba la ayuda, existe el deber de informar periódicamente, en los plazos fijados para cada convocatoria, dando detalle de la evolución del proyecto, con sus gastos, sus resultados, etc. (5) *Paso 5, Auditoría*: por la recepción de los fondos públicos, la Administración se reserva el derecho de auditoría. Normalmente, para fondos inferiores a 500.000 dólares, se suele permitir la auto-auditoría de la organización receptora de la ayuda; para más de 500.000, habitualmente, se solicita a la organización que contrate a un auditor externo; para cuantías mayores, es la propia Administración la que audita.

Regulación: Ésta es una normativa de desarrollo de rango diverso, ya que comprende desde Órdenes/Decretos Ejecutivos Presidenciales, pasando por

Leyes Parlamentarias y Reglamentos Departamentales/Ministeriales, hasta Órdenes de Agencias autónomas: (1) *Executive Orders* [Órdenes/Decretos Ejecutivos Presidenciales] (E.O.): E.O. 13397, para la creación de un nuevo centro para FBOs en el Departamento de Seguridad Nacional (7 de marzo de 2006); E.O. 13280, para exigir una igual protección para FBOs (12 de diciembre de 2002); E.O. 13199, para la creación de la Oficina de la Casa Blanca para FBOs (29 de enero de 2001); E.O. 13198, para la creación de cinco centros para FBOs (29 de enero de 2001); etc. (2) *Public Acts/Bills* [Leyes orgánicas y ordinarias]: *Charity Aid, Recovery, and Empowerment Act of 2002* [Ley de ayuda a la caridad, la recuperación y su vinculatoriedad]; *Savings for Working Families Act of 2002* [Ley de ahorros para las familias trabajadoras]; etc. (3) *Final Rules* [Reglamentos Departamentales/Ministeriales] (F.R.): a) F.R. del Departamento de Educación: *Participation in Education Department Programs by Religious Organizations; Providing for Equal Treatment of All Education Program Participants* [Programas de participación en educación por las organizaciones religiosas; dándose un tratamiento igualitario a todos los participantes en los programas de educación] (4 de junio de 2004); b) F.R. del Departamento de Asuntos de Veteranos: *Homeless Providers Grant and Per Diem Program; religious organizations* [ayudas proporcionadas a los *sintecho* y programas diarios (de asistencia)] (8 de junio de 2004); c) F.R. del Departamento de Agricultura: *Equal opportunity for religious organizations* [igualdad de oportunidades para las organizaciones religiosas] (9 de julio de 2004); etc.

Polémicas: resulta de dudosa constitucionalidad el uso que a veces se ha hecho de los fondos concedidos, para actividades próximas al proselitismo (e.g. campañas de salvación de almas y de abstención sexual); al mantenimiento religioso (e.g. rezos por el bienestar general); etc. Incluso, se ha llegado a aplicar estos fondos para financiar la contratación de los seguros de responsabilidad civil, para ministros de culto e iglesias. ¿En qué afecta todo esto a la interpretación de las citadas cláusulas de la Primera Enmienda sobre la Libertad Religiosa? ¿Podría haber conflicto con el *estudio de caso 2*?

– *Estudio de caso 2: Proyecto Libertad Primera/Principal (The First Freedom Project)*

Consideraciones preliminares: el 20 de febrero de 2007, el Fiscal General, A. R. GONZALES, pone en conocimiento de los medios de comunicación una de las iniciativas clave de su mandato, como es *The First Freedom Project* [Proyecto Libertad Primera/Principal]. En sus propias palabras, consiste en: “una iniciativa para preservar la libertad religiosa, lo que requiere un avanzado compromiso para proteger la más básica libertad para la gente de todo tipo de fe”.

Significado y alcance: entre las medidas iniciales a adoptar, en el seno de este proyecto, el Fiscal General priorizó las siguientes: a) La presentación de un informe sobre el impulso para el cumplimiento de leyes protectoras de la libertad religiosa (con la actividad del Ministerio Fiscal, entre los años 2001 y 2006), donde se pone de manifiesto que, pese al empeño mostrado, es necesario dotar de más recursos, lo que conduce a la segunda medida; b) Se propone la constitución de un Departamento dependiente, cuyo director sería el ayudante del Fiscal General para la *División de Derechos Civiles*; c) Se enuncian una serie de primeras actuaciones complementarias de concienciación, como la celebración de seminarios regionales, la implantación de un servicio de consulta sobre discriminaciones religiosas, etc.; d) Los objetivos: Los temas prioritarios marcados, para dar un impulso “pro-activo” de la libertad religiosa y combatir la discriminación a través de “sinergias”, son: a) la discriminación en la educación; b) la discriminación en el empleo; c) la discriminación en vivienda; d) la discriminación crediticia; e) la discriminación en la asistencia pública; e) Discriminación religiosa en Educación: dentro de la *División de Derechos Civiles*, la *Sección de oportunidades educativas*, en aplicación del *Título IV y IX de la Ley de Derechos Civiles de 1964*, se dedica a promover casos ante los tribunales para evitar discriminaciones en las aulas públicas por razón de raza, color, religión, sexo u origen nacional. Los litigios más habituales, así como sus ejemplos más recientes –de ahí que aún carezcan de las notas de registro de otros casos ya compilados–, son: (1) *Harassment* [acoso]: se vigilan casos de acoso religioso, especialmente, de profesores a alumnos (e.g. En *Delaware School District*, en marzo de 2005, hubo que proteger a estudiantes musulmanes de *cuarto grado*). (2) *Student Religion Expressions* [expresiones religiosas estudiantiles]: se vigila la discriminación en iniciativas de los propios estudiantes (e.g. un grupo de estudiantes de instituto en Massachusetts fueron suspendidos de clases por entregar caramelos con mensaje religioso) y las patrocinadas por los centros educativos (e.g. un concurso de talentos musicales, en un colegio de New Jersey, censuró una canción por ser cristiana). (3) *Religious dress* [vestimenta religiosa]: no cabe discriminación, por ejemplo, por el uso de pañuelo para la cabeza (e.g. *Muskogee Public School District*, fue denunciado por no permitir a una estudiante musulmana asistir a clases con el velo). (4) *Equal access* [acceso en igualdad (de condiciones)]: los centros públicos deben permitir a los grupos religiosos desarrollar actividades extraescolares en igualdad de oportunidades (e.g. *Good News Clubs* [agrupaciones de buenas noticias], son asociaciones estudiantiles que realizan actividades benéficas y para la mejora social, pero debido a su cariz religioso, no es reconocida su labor y no se les conceden espacios para sus reuniones, ni financiación, etc.). (5) *Exclusion from Higher Educational Opportunities Based*

on Belief [exclusiones por creencias para oportunidades de educación superior]: *idem* (e.g. *Texas Tech University*, un profesor de biología se negaba a hacer cartas de recomendación para Facultades de Medicina si el estudiante no prometía antes creer firmemente en la teoría de la evolución). (6) *Religious Holidays* [festividades religiosas]: deben respetarse las festividades, especialmente, si existe autorización paterna (e.g. en Indiana, un chico fue suspendido de clases por faltar varias veces al centro, debido a celebraciones religiosas, y su madre fue demandada por negligencia, por parte de las autoridades locales); f) Discriminación religiosa en el empleo: igualmente, dentro de la *División de Derechos Civiles*, existe una *Comisión para la igualdad de oportunidades laborales*, que en aplicación del *Título VII de la Ley de Derechos Civiles de 1964*, se dedica a promover casos ante los tribunales para evitar discriminaciones de trabajadores en instituciones públicas o de centros religiosos a sus trabajadores. Entre los litigios más recientes llevados por la Comisión (en el año fiscal 2005-06 –muchos de ellos aún en las cortes), destacan dos casos: a) *U.S. v. Los Angeles County Metropolitan Transit Authority*, por exigir en sus formularios de empleo plena disposición de horario, sin tener en cuenta el descanso sabático de los judíos o el dominical de los cristianos, etc.; b) *U.S. v. State of Ohio*, donde su agencia de protección ambiental no empleaba trabajadores que, por motivos religiosos, alegaban objeción de conciencia al pago obligatorio de las tasas sindicales (ya que el sindicato era pro-aborto, pro-matrimonio homosexual, etc.); g) Discriminación religiosa en vivienda: otra entidad, en el seno de la *División de Derechos Civiles*, es la *Sección de Vivienda y Promoción Civil*, en aplicación de la *Fair Housing Act* o Ley de vivienda –competencia compartida con el *Departamento de Vivienda y Desarrollo Urbanístico*–, que se dedica a promover casos ante los tribunales para evitar discriminaciones religiosas en la obtención de casa. Igualmente, entre los litigios más recientes, llevados por la Sección, destacan tres casos, donde los afectados, bien no pudieron adquirir su vivienda o ésta fue atacada, por razón de su fe y raza, por que se logran indemnizaciones al respecto: a) *U.S. v. Hillman Housing Corporation*, en New York; b) *U.S. v. Altmayer*, en Chicago; c) *U.S. v. San Francisco Housing Authority*, en San Francisco; h) Discriminación religiosa en créditos: la *Sección de Vivienda y Promoción Civil*, también se dedica a dar cumplimiento a la *Equal Credit Opportunity Act* o Ley de igualdad de oportunidades crediticias –competencia compartida con otras agencias, como el *Internal Revenue Service* [servicio de recaudación interna]–, dedicándose a promover casos ante los tribunales para evitar discriminaciones religiosas en la concesión o devolución de créditos (e.g. causas habituales en la práctica son: la denegación del crédito, la incorporación

de cláusulas abusivas, etc.)¹⁰; h) Discriminación religiosa en servicios públicos: una vez más, otra tarea de la *Sección de Vivienda y Promoción Civil*, en aplicación del *Título II de la Ley de Derechos Civiles de 1964*, es velar por el cumplimiento del respeto religioso en servicios públicos, como restaurantes, cines, etc. Uno de los últimos casos llevados por la Sección fue, la discriminación sufrida por un *Sikh*, en un restaurante de Virginia, donde le exigían quitarse el turbante para poder acceder al restaurante; i) Discriminación religiosa en asistencia pública: sin una unidad específica, la *División de Derechos Civiles*, de acuerdo con el *Título III de la Ley de derechos civiles de 1964*, puede tramitar todo caso relacionado con la falta de igualdad de trato en el acceso a las prestaciones públicas. Un buen caso ilustrativo de la materia, es el de *Blanch Springs* (Texas), donde un bando municipal de 2003, prohibía toda actividad religiosa en los Centros de Recreo de Mayores, no pudiendo los jubilados bendecir la mesa, cantar himnos bíblicos, etc.

Regulación: vid. fundamentos de derecho citados en el pto. b).

Polémicas: cierto es que corresponde a los poderes públicos promover el libre ejercicio, pero no así una actitud proselitista en materia religiosa. ¿Existen indicios de discrecionalidad y/o activismo jurídico-administrativo?

2. ESTUDIOS FORÁNEOS: FACTOR RELIGIOSO Y GEOPOLÍTICA

En la década de 1990, con la Administración CLINTON se procede por fin a ratificar el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966 –uno de los principales convenios de derechos humanos de las *Naciones Unidas* (ONU), del que los EE.UU. había sido su máximo valedor durante la Guerra Fría, y sin embargo, nunca había incorporado plenamente a su Ordenamiento interno–. De este modo, los EE.UU., pasa a ser un país de pleno derecho y participación en el sistema de la ONU para el reconocimiento, protección y promoción de los derechos humanos. Especialmente destacada es su actuación en la Relatoría de Libertad Religiosa. Sorprendentemente, es la misma Administración CLINTON la que empieza a constituir un sistema paralelo, a través de sus embajadas, nutriendolo de recursos, hasta que de pronto, salta el escándalo sexual, se termina la legislatura y comienza su andadura la Administración W.BUSH, que hará un excesivo uso del sistema IRFA –se trata de una reproducción del mismo problema que tuvo lugar con el ámbito doméstico con el sistema FBOs, por ejemplo–.

10 Tras la crisis crediticia-hipotecaria, esta medida del proyecto ha quedado muy difuminada.

– *Estudio de caso 3: Ley de libertad religiosa internacional (The International Religious Freedom Program - IRFA)*

Consideraciones preliminares: como se viene señalando, con la caída de la URSS y durante buena parte de la década de los 90, en los EE.UU. se barajan diversas opciones legitimadoras de su intervención exterior (e.g. contención del narcotráfico, del terrorismo, del subdesarrollo y de la inmigración de los Estados fallidos). De entre las mismas, finalmente, llega a destacar la promoción y protección de la libertad religiosa, entendida como un pilar de los derechos humanos y la democracia. Bajo tal argumentario, se revitaliza así un mesianismo que, tras los atentados del 11/S, da lugar a una intensificación de un juego geopolítico de carácter religioso-cultural. Pues bien, del estudio de uno de los primeros instrumentos legitimadores (la *Ley de libertad religiosa internacional* y su sistema operativo), y de la comprensión de la deriva hacia un juego geopolítico netamente religioso-cultural, es de lo que versa este punto, permitiendo la observación de la actual lógica de transnacionalidad del Derecho estadounidense.

Significado y alcance: se trata de una ley pública, comparable con las leyes orgánicas de Europa-continental, cuya introducción en el parlamento federal corrió a cargo del Congresista F.R. WOLF¹¹, el 8 de septiembre de 1997, bajo la denominación *Freedom From Religious Persecution Act* [Ley de libertad a causa de la persecución religiosa]. El proyecto original de WOLF pretendía la supervisión de la libertad religiosa en el mundo, con el ánimo de proteger a los misioneros estadounidenses, y de paso, a las minorías religiosas. La idea no era tan descabellada, como algunos puristas del corriente Derecho Internacional Público –dicho sea de paso, con menos de sesenta años de vigencia (las Naciones Unidas)– clamaron¹², ya que no se trataba de una ley internacional aprobada por un parlamento nacional, sino más bien era una norma transnacional: los EE.UU., como hiper-potencia planetaria tiene intereses y ciudadanos en todo el

11 Se trata de un político de larga trayectoria, con experiencia en distintos campos, aunque hace tiempo que se centró en relaciones internacionales y derechos humanos: elegido en representación del Estado de Virginia en diez ocasiones (más de veinte años en el cargo), ha repartido su tiempo entre tres áreas políticas, como son *Transportes y Telecomunicaciones* (perteneciendo a los Subcomités de Comercio y Justicia, el de Estado y Judicatura, etc.), así como *Derechos Humanos* (sirviendo en la Comisión para la Seguridad y Cooperación en Europa, además de realizar trabajos de campo en Afganistán, China, Etiopía, Sierra Leona y Sudán –acaso, tales destinos pudieron influir en el tono de *civilizing sense* y *self-righteousness* de su proyecto de ley, y que tan bien casaban con el sentir de la doctrina CLINTON del *humanitarismo*, además de abrir las puertas a las ansiedades preventivas neoconservadoras.

12 En la línea discursiva, igualmente, resulta curioso que no se proteste frente a las cláusulas abusivas-independientemente de la pretensión moral subyacente- frente a terceros que impone la Unión Europea en sus intercambios comerciales con otros países, pudiendo rescindir dicha relación discrecionalmente sino se observan aquellas.

mundo, por lo que en consecuencia con dicha lógica puede regularse tal realidad –ahora bien, cuáles son los fines no oficiales que mueven a la constitución de un instrumento así, como su sistema propio, cuando existe otro vigente al que se supone se apoya, como es la figura del relator para la libertad religiosa de Naciones Unidas; todo ello conduce a la aceptación o no del *principio de buena fe*, como vuelve a plantearse más adelante. Con respecto al proceso de tramitación de la IRFA, pese a su premura¹³, fue arduo y laborioso, no tanto en términos sustanciales ya que había una vocación unívoca de los poderes públicos, sino en lo formal, porque los *matices y sellos personales* suponían prestigio y poder potencial de para su interpretación implementadora. En esto, el proyecto pasó por más de una decena de Comités y Subcomités, recibiendo tres enmiendas en la Cámara de Representantes (más dos normas de apoyo para su tramitación), a las que añadir otras tres del Senado, y una última durante la votación final; de tal modo, el 9 de octubre de 1978, el Senado aprobó la norma por abrumadora mayoría (98 votos a favor, 0 en contra, 2 en blanco)¹⁴; dieciocho días más tarde, el Presidente de los EE.UU. la firmó, adquiriendo entonces la condición de ley pública. En cuanto a la estructura de la norma, la IRFA, resulta una norma relativamente larga, si se tiene en cuenta que se trata de un tema concreto y no se está ante una *Omnibus Law* [Ley de acompañamiento] de contenido y alcance variado. La IRFA consta de un preámbulo, siete títulos, dos subtítulos y cuarenta y una secciones (vid. pto. siguiente)¹⁵. Sobre el contenido *stricto sensu* de IRFA, cabe destacar que pese a su carácter transnacional, efectivamente, los EE.UU. se mantienen dentro del margen de sus intereses, así como de la atención a sus ciudadanos y sus recursos. Su labor de vigilancia

13 Un tiempo record de un año, un mes y un día, gracias a que desde su presentación recibió el *mensaje de urgencia* del *Comité de Reglas*, lo que agilizó considerablemente su tramitación, pues de otro modo se habría demorado años.

14 Cf. “US Senate Roll Call Votes 105th Congress – 2nd Session: October 9, 1998, 09:51 am”.

15 Cf. “PL 105-292, October 27, 1998, 112 Stat 2787 UNITED STATES PUBLIC LAWS 105th Congress – Second Session Convening January 27, 1998 PL 105-292 (HR 2431) INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM ACT OF 1998”: Public Law 107-228: H.R. 1646 (S. 1401): HOUSE REPORTS: Nos. 107-57 (Comm. on International Relations) and 107-671 (Comm. of Conference). SENATE REPORTS: No. 107-60 accompanying S. 1401 (Comm. on Foreign Relations). CONGRESSIONAL RECORD: Vol. 147 (2001): May 16, considered and passed House. Vol. 148 (2002): May 1, considered and passed Senate, amended. Sept. 25, House agreed to conference report. Sept. 26, Senate agreed to conference report. Approved Sept. 30, 2002. WEEKLY COMPILATION OF PRESIDENTIAL DOCUMENTS, Vol. 38 (2002): Sept. 30, Presidential statement. Public Law 105-292: H.R. 2431. HOUSE REPORTS: No. 105 480, Pt. 1 (Comm. on International Relations), Pt. 2 (Comm. on Ways and Means), and Pt. 3 (Comm. on the Judiciary). CONGRESSIONAL RECORD, Vol. 144 (1998): May 14, considered and passed House; Oct. 8, 9, considered and passed Senate, amended; Oct. 10, House concurred in Senate amendments. Approv. October 27, 1998. WEEKLY COMPILATION OF PRESIDENTIAL DOCUMENTS, Vol. 34 (1998): Oct. 27, Presidential statement. Public Law 106-55: S. 1546. CONGRESSIONAL RECORD, Vol. 145 (1999): Aug. 5, considered and passed Senate and House. Approv. August 17, 1999.

corresponde a las embajadas estadounidenses y las sanciones a adoptar siguen afectando a la soberanía de dicho país, porque sólo operan sobre las ayudas internacionales que los EE.UU. aprueban en sus presupuestos nacionales –la gran duda, otra vez, es acerca del respeto al *principio de buena fe* y el de *soberanía nacional*–.

Regulación: IRFA y sus modificaciones¹⁶.

Polémicas: varios son los puntos oscuros. Desde cuestiones procedimentales, como es el hecho de la prescripción y caducidad previstas para el Sistema IRFA (que deberían haber desaparecido buena parte de sus organismos a comienzos de la presente década), hasta otros temas de mayor fondo y calado, como es la legitimidad, validez y eficacia de la transnacionalidad del Derecho estadounidense (¿por qué y cómo pueden los estadounidenses legislar y hacer cumplir su Derecho más allá de sus fronteras?).

A estas áreas temáticas señaladas hay que añadir otra pujante como es la de cuestiones actuales, acerca de la protección de las minorías, la bioética, etc. Es un bloque tipo cajón de sastre de temáticas sobrevenidas, por lo que aquí sólo se ofrecen un par de notas introductorias, dejando su estudio para mejor ocasión.

En cuanto a lo de las minorías, es una cuestión peliaguda, pues supone salir del régimen de los derechos generales para todos, para entrar en la justificación de por qué un grupo se merece un trato especial. Ciertamente es que la noción tradicional de democracia es la del *gobierno de la mayoría respetando a las minorías*, sin embargo, bajo tal premisa se esconde una trampa, porque cualquier integrante de la mayoría, en realidad, se halla en desventaja frente a las minorías, que a su vez diluyen sus obligaciones y responsabilidades (como cruz de la cara de los derechos especiales propios) vía la persona moral que representa al grupo. La cuestión es que, para poder otorgar un régimen especial a las minorías, ha de responder el mismo a una exigencia de subsistencia del mismo grupo, y que su existencia suponga una contribución al bien común –en principio, la pluralidad es buena, pero la división y la confrontación no, luego habrá que valorar los fines y medios de dichas minorías: ¿aportan riqueza o generan tensión?–. Sin ánimo de desviarse hacia campos de la Filosofía Político-Jurídica y Moral, se procede a aterrizar la cuestión relativa a por qué sí se

16 Pub.L 105-292, October 27, 1998, 112 Stat 2787 UNITED STATES PUBLIC LAWS 105th Congress - Second Session Convening January 27, 1998 PL 105-292 (HR 2431) INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM ACT OF 1998. Pub. L. 106-31, May 21, 1999; Pub. L. 106-55, Aug. 17, 1999; Pub. L. 106-113, Nov. 29, 1999; Pub. L. 106-246, Jul. 13, 2000; Pub. L. 107-77, Nov. 28, 2001; Pub. L. 108-6, Febr. 13, 2003; Pub. L. 108-7, Febr. 20, 2003 –la mayor parte de estas modificaciones son ajustes presupuestarios o de incorporación a instituciones afectadas por IRFA–.

protege a unas minorías y no a otras. El estudio de caso que mejor ilustra toda esta problemática es el la *guerra del peyote* contra la *del pollo* –o sea, de por qué se favorecen las prácticas religiosas de los indios americanos, aunque ello implique el consumo de drogas, mientras no se aplica el mismo criterio para las prácticas sincréticas de afro-americanos y su sacrificio de animales–.

Con respecto a la bioética, se trata de un campo de por sí en expansión. Comenzó con temas de trasplantes y transfusiones, continuando con la eugenesia (e.g. *Síndrome de Down* –comenzando con casos de retraso mental severo hasta ampliarse a malformaciones–), y la castración química (*idem*), por la contracepción, para extenderse luego a cuestiones como la clonación, la criostasis, la modificación genética, los bebés a la carta y/o medicamento (diseñados para curar a otros familiares), etc. Los problemas relacionados con esta área temática crecen a medida que aumenta la tecnología bio-sanitaria, pues en las fronteras es donde surgen los dilemas ético-morales. El caso es que –por duro que suene–, no le corresponde al jurista determinar lo que está bien o mal –eso es misión del filósofo especialista en ética y moral–, sino que ha de limitarse a calificar si un supuesto es conforme a Derecho o no. Para ello es necesario que existan unas instituciones con contenido, o sea, con términos y plazos, además de derechos y obligaciones. Ahora bien, lo que sí es clara misión del jurista es denunciar la perversión que se realice del sistema de derecho, bien por la transmutación de los delitos en derechos, la desaparición de los límites (con los términos y plazos, con sus causas eximentes, imputables, agravantes o atenuantes), todo ello fruto de fenómenos anti-jurídicos como el activismo judicial, la ingeniería social político-jurídica, los científicismos político-jurídicos (velos de confusión técnica e ideológica), et al. En consecuencia, una buena propuesta de estudio de caso sería *Casos Roe & Doe v. W.Bush y su regulación*. Con tanta amalgama, se busca la evidenciación no sólo de los dilemas bioéticos de implicaciones biojurídicas, sino también las perversiones que se están acometiendo contra el Ordenamiento, al articularse desde una flagrante anti-juridicidad (e.g. falsas acusaciones, activismo legislativo y judicial)¹⁷.

17 Los casos Roe y Doe –pseudónimos dados a las supuestas víctimas de violación–, que sirvieran de base para la legalización del aborto en EE.UU., en la década de 1970, están basados en falsedades –en ambos casos se probó con el tiempo que no hubo violaciones de extraños, ni las embarazadas estaban en peligro, si acaso por las presiones de sus abogados, más preocupados en hacer historia y apoyar causas que en el bienestar de sus defendidas–; b) la regulación de W.BUSH, tanto como Gobernador como Presidente, ha sido a resultas de casos concretos y recurriéndose habitualmente a vías excepcionales de tramitación (e.g. *caso T. SHIARO*), de ahí que luego se hayan usado para otros fines (e.g. *Texas Advanced Directives Act in 1999, Partial Birth Abortion Act in 2003, Unborn Victims of Violence Law in 2004*).

V. CONCLUSIONES

Como se ha visto, el recurso del estudio de caso para aprender Derecho es muy útil, pues conforme al pragmatismo estadounidense, es posible adquirir las lecciones mediante supuestos más fáciles de recordar que las categorías abstractas que se suelen manejar en otros sistemas educativos. En el ámbito iuseclesiasticista, el estudio de caso ayuda aún más, pues permite una mejor combinación simultánea de Derecho, política y religión, desde una apreciación inductiva, lo que mitiga el impacto de los posibles prejuicios –algo más habitual en las aproximaciones de corte deductivo–.

Ahora bien, hay una cuestión que no se ha podido aclarar debidamente y quizá pueda inducir a error: de los estudios de caso planteados, tal como se han presentado, es posible llegar a pensar que existe una serie de dialécticas: nada más lejos de la realidad. Una vez más, aparece en escena el pragmatismo, que ayuda a los estadounidenses a superar sus disonancias cognitivas –o sea, en caso de darse un choque de creencias, éste ha de superarse sin permitirse un colapso del sujeto afecto–. Es por ello que el estadounidense es socializado para integrar, en vez de enfrentar, luego la presentación de posiciones opuestas no le condiciona a prever un enfrentamiento, sino la diversidad de intereses en juego que hay que procurar armonizar, por lo que no hay una única solución, sino tantas como intereses en relación. De este modo, el jurista estadounidense, en vez de aprender de memoria respuestas prefabricadas, combina las posibles hasta dar con la más conveniente en cada momento.

Por tanto, las propuestas aquí planteadas pretenden evidenciar la creciente complejidad social, y la necesidad al respecto de preparar juristas que sepan operar en y con el nuevo Derecho, articulado el mismo como una red de redes regulatorias, donde las esferas sociales vuelven a estar conectadas –incluso en situación de *interconexión solidaria*¹⁸, aunque sin caer en confusiones de épocas pasadas–, donde las soluciones que habría de aprender a ofrecer el estudiante de Derecho, en especial en la disciplina de Derecho Eclesiástico del Estado, tendrían que depender sus calificaciones en gran medida del entrenamiento adquirido en el desarrollo de la capacidad de análisis crítico-creativo y la destreza para argumentar y evidenciar. Para tal fin bien puede ayudar el estudio de caso, sobre todo en su variante de áreas temáticas entrelazadas.

18 Cf. A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Filosofía Político-Jurídica Global*, Saarbrücken, EAE, 2012.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Enfoque *histórico-sociológico*: a) *estudios historicistas* de AHLSTROM, OLMSTEAD y SWEET¹⁹; los *culturalistas* de BELLAH, REICHLEY y SEWARD²⁰; los *confesionalistas* de GREELY, MAZUR y MEAD²¹; los *estadísticos* de DEMERATH, GALLUP y HUDSON²²; los *sociologicistas* de TYLER, STARK y GLOCK²³.
- Enfoque *político-jurídico*: a) *estudios sectoriales* de LIPSET, MALBIN, SANDOZ, TUVESON, etc.²⁴; b) los *holísticos*, destacan los *manuals clásicos* (por orden cronológico y de influencia en los especialistas) de ZOLLMANN, STOKES –reinterpretado heterodoxamente por PFEFFER–, LEGLER, DAWSON, WOOD, MANNING, et al.²⁵.

19 Cf. S. E. AHLSTROM, *A religious History of the American people*, New Haven, Yale University Press, 1972. C. E. OLMSTEAD, *History of Religion in the United States*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1960. W. W. SWEET, *Religion in the development of American culture*, New York, Charles Scribner's Sons, 1952.

20 Cf. R. N. BELLAH, *Beyond beliefs*, New York, Harper & Row, 1970. – *The broken covenant: American Civil Religion in the Time of Trial*, Washington, The Seabury Press, 1975. A. J. REICHLEY, *Religion in American Public Life*, Homewood, The Brookings Institution, 1985. W. SEWARD, *Religion in American Culture. A sociological interpretation*, New York, The Dorsey Press, 1964.

21 Cf. A. M. GREELY, *The Denominational society. A sociological approach to Religion in America*, Glenview, Scott Foresman & Co, 1972. E. MAZUR, *The Americanization of Religious Minorities. Confronting the Constitutional Order*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1970. F. S. MEAD et al., *Handbook of Denominations in the United States*, Nashville, Abingdon Press, 1985.

22 Cf. N. J. DEMERATH, *Social class in American Protestantism*, Chicago, Rand McNally, 1965. W. S. HUDSON, *Religion in America. An historical account of the development of American religious life*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. G. GALLUP et al., *The people's religion. American Faith in the 90's*, New York, MacMillan, 1989.

23 Cf. A. F. TYLER, *Freedom's Ferment. Phases of American Social History to 1860*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1944. R. STARK, R.-C. Y. GLOCK, *American Piety*, Berkeley, University of California Press, 1970.

24 Cf. S. M. LIPSET, *Religion and American Values in the First New Nation*, New York, Basic Books, 1964. M. J. MALBIN, *Religion and politics: the intentions of the authors of the First Amendment*, Washington, American Enterprise Institute, 1978. E. SANDOZ, *Government of Laws. Political Theory, Religion, and the American Founding*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1970. E. L. TUVESON, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

25 Cf. C. ZOLLMANN, *American Church Law*, St. Paul, West Publishing Co., 1933. A. P. STOKES, *Church and State in the United States* (vol. I-III), New York, Harper & Row., 1950. L. PFEFFER, *Church, State and Freedom*, Boston, The Beacon Press, 1967. ID. *Creeeds in competition: A creative force in American culture*, New York, Harper & Row, 1958. J. LEGLER, *The Two Sovereignties. A study of the relationship between Church and State*, Philosophical Library, 1952. J. M. DAWSON, *America's Way of Church, State, and Society*, New York, MacMillan, 1953. J. WOOD, et al (eds.), *Church and State in Scripture. History and Constitutional Law*, Waco, Baylor University Press, 1958. L. F. MANNING, *The Law of Church-State Relations in a Nutshell*, St. Paul, West Publishing Co., 1981.

- Enfoque *sincrético* (*estudios iglesia-Estado latinoamericanistas*) –por orden cronológico y por influencia doctrinal–: MECHAM, HOWARD, BOFF, KEOGH, PIKE, etc.²⁶.
- Enfoque *sistémico* (integrando todo lo anterior y en español): véase la producción de SÁNCHEZ-BAYÓN (junto con GONZÁLEZ) –recogiendo en sus contribuciones la principal bibliografía en inglés y en español existente hasta el año 2010–²⁷.

26 Cf. J. LL. MECHAM, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1934. G. P. HOWARD, *Religious Liberty in Latin America?* Philadelphia, The Westminster Press, 1944. L. BOFF, *Church: charism and power. Liberation theology and the Institutional Church*, Minneapolis, Winston Press, 1986. D. KEOGH, *Church and Politics in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 1990. F. B. PIKE, *The conflict between Church and State in Latin America*, New York, Alfred A. Knopf Inc, 1964.

27 Cf. A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Estado y religión, o. c.*, Id., *Derecho Eclesiástico Global*, Madrid, UCJC/Delta, 2011. Id., *Estudios de cultura política-jurídica*, Madrid, Delta, 2010. Id., *La Modernidad, o. c.* Id., *Manual de Sociología Jurídica Estadounidense*, Madrid, Delta, 2009. A. SÁNCHEZ-BAYÓN – M. GONZÁLEZ, *RIDE*, Madrid, Delta, 2011. Id., *Derecho Eclesiástico de las Américas*, Madrid, Delta, 2009.

FE *VERSUS* RAZÓN SEGÚN KIERKEGAARD

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este trabajo se revisan tres tesis de Kierkegaard: a) a Dios sólo se accede por fe; b) la fe es opuesta a la razón; c) Dios está detrás del absurdo. Estas comparecen no sólo en las obras seudónimas de Søren, sino también en las que firma con su nombre propio y, asimismo, en su *Diario*. Se concluye que esas tesis carecen de fundamentación.

Palabras clave: Kierkegaard, fe, razón.

ABSTRACT

In this paper three arguments of Kierkegaard are reviewed: a) God is accessed only by faith; b) faith is opposed to reason; c) God is behind the absurd. These appear not only in the pseudonymous works of Søren, but also in others where signs his own name and also in your dairy. We conclude that these arguments lack foundation.

Keywords: Kierkegaard, faith, reason.

PLANTEAMIENTO

Dios fue el tema más importante en la vida personal y en el pensamiento de Kierkegaard¹. Si el hombre, según Søren, es ‘relación’ a Dios, habrá que aclarar

¹ Cf. J. A. MAURANT, “The place of God in the Philosophy of Kierkegaard”, en *Giornale di Metafisica*, 8 (1953), 207-221.

cómo entendió esa relación y, asimismo, dirimir si la entendió tanto *natural* como *sobrenatural*, o en exclusiva de modo *sobrenatural*. Sin embargo, para lograr este propósito contamos con una rémora, a saber, que la mayor parte de los lugares en los que el pensador danés alude a este tema corresponden a sus obras seudónimas, es decir, a aquellas en las que –según él mismo aseguró– “no hay ni una sola palabra mía”².

Es claro que Søren sostuvo que el acceso a Dios es imposible mediante el ‘conocimiento objetivo’, el que forma ideas al conocer, pues ese tipo de conocimiento no conoce a Dios tal como es³. En esto hay que darle la razón al pensador de Copenhague⁴, porque la ‘idea’ de Dios ni es Dios ni remite a Dios, porque toda idea de la razón deriva, por abstracción, de lo sensible, y es claro que a Dios no lo podemos abstraer, ya que no lo vemos sensiblemente. Además, la idea de Dios supone a Dios, es decir, da por supuesta su existencia. Con todo, frente a Kierkegaard, hay que afirmar que el acceso a Dios también es posible a través del conocimiento de la realidad externa⁵, aunque no formando ‘ideas’, sino de otros modos.

Ahora bien, no menos verdad es que el camino de acceso al Dios ‘*personal*’ es *exclusivamente interno*⁶, es decir, por lo que Søren llamó ‘conocimiento sub-

2 ‘Primera y última declaración’, *Apéndice*, al final del *Post-scriptum definitivo y no científico a las ‘Migajas filosóficas’* (1846), Salamanca, Sígueme, 2010, 604.

3 “Conocer a Dios sólo especulativamente, no es conocerlo del todo”. S. KIERKEGAARD, *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol. 7, Brescia, Morcelliana, 1981, 147.

4 “El existente que elige la vía objetiva penetra por completo en la consideración aproximativa que tratará de traer adelante a Dios objetivamente, lo que no se alcanzará ni en toda la eternidad, ya que Dios es sujeto y, por ende, sólo es para la subjetividad en la interioridad. El existente que elige la vía subjetiva comprende toda la dificultad dialéctica que conlleva el hecho de tener que utilizar algún tiempo, tal vez mucho tiempo, en hallar a Dios objetivamente... Tiene a Dios en el instante, no en virtud de consideración objetiva alguna, sino en virtud de la pasión infinita de la interioridad”. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, ed. cit., 201-202.

5 El que no se conozca a Dios por medio del ‘conocimiento objetivo’ no implica que no se pueda conocer la existencia de Dios a través de argumentos racionales, sino que, para que éstos sean concluyentes, no se pueden quedar en ‘ideas’ racionales, sino que, partiendo de la realidad extramental, deben concluir en Dios como *origen* de ella. Se trata de las clásicas pruebas de la existencia de Dios (por ejemplo, las tomistas) que, pese a ser correctas, Kierkegaard no las sigue, seguramente porque, aunque tales argumentaciones tienen la ventaja de que demuestran que Dios existe, poseen la desventaja de que no alcanzan a Dios como *ser personal*.

6 “Es tan fácil hallar a Dios, que se llega aun a demostrar que existe y a considerar que la demostración es necesaria. Aunque el trabajo de la demostración sea difícil y fastidioso, particularmente para quien tiene que comprender que ésta demuestra algo, el asunto le resulta fácil al que efectúa la demostración, pues éste ha quedado fuera, no trata con Dios, sino que trata acerca de Dios. Si el buscar, en cambio, ha de significar que uno mismo se transforma, entonces el que busca debe cuidarse mucho... el temor viene con Dios, cuando su llegada hace que las demostraciones sean superfluo... El verdadero asombro y el verdadero temor no son algo que un hombre pueda enseñarle a otro. Sólo cuando oprime y expande tu alma, la tuya, precisamente la tuya, sólo la tuya en el mundo entero, porque has llegado a estar a solas con el Omnipresente, sólo entonces está en verdad ante ti”. ‘En ocasión de una

jetivo', y en esto hay que otorgarle la razón al escritor danés. Añádase, desde la intimidad humana se puede conocer de Dios la índole de su ser, tema que no se conoce si se accede a él desde el cosmos, pues en este caso (según el decir de un pensador clásico medieval como Tomás de Aquino) se conoce de Dios más lo que no es que lo que es. En efecto, a través de nuestra intimidad conocemos que Dios es personal, libre, cognoscente, amante, porque esas notas también son inherentes en nuestra intimidad, y si ésta se encuentra constitutivamente abierta al ser divino, también esas dimensiones serán propias de la divinidad.

Con todo, hay que insistir en la pregunta más arriba formulada: ¿Kierkegaard entiende que ese camino interior de acceso al Dios personal puede ser tanto *natural* como *sobrenatural*, o defiende que es sólo *sobrenatural*, es decir, exclusivamente debido a la *fe* (*Glaube*)? No es irrelevante que se adhiera a una u otra parte de la alternativa, porque —como es sabido— la primera es tesis correcta tanto para la filosofía clásica como para la doctrina de la fe cristiana, mientras que la segunda es un error para ambas, al cual tradicionalmente se ha denominado *fideísmo*.

I. A DIOS SÓLO SE ACCEDE POR FE SOBRENATURAL

Søren respondió negativamente la precedente cuestión: “Un Dios personal es el tema de las chácharas de los pastores y de los profesores: tratan de demostrar que Dios es personal... Yo no quiero ahora adentrarme a decir que es ridículo quererlo demostrar, porque es una cosa que no se puede ‘demostrar’, sino que se debe creer”⁸. Para Kierkegaard, cualquier investigación filosófica

confesión’, en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, en la publicación: *Dieciocho discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010, 405. Cf. al respecto: F. TORRALBA ROSSELLÓ, *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008.

7 Es doctrina católica que a Dios se puede acceder tanto natural como sobrenaturalmente. De modo natural, de dos modos: mirando hacia fuera (*vía exterior*) y hacia dentro (*vía interior*). Søren no admite la primera, pero ¿acepta la segunda? Es tesis propia suya que a la realidad del Dios personal se accede alcanzando nuestra *intimidad* abierta a él. Este planteamiento es correcto. Pero éste ofrece una pregunta: ¿este conocimiento personal es *natural*, o sólo de *fesobrenatural*? Cf. sobre este tema: C. S. EVANS, *Kierkegaard on faith and the self*, Collected essays, Baylor University Press, 2006; H. SCHULZ, “To believe is to be. Reflections on Kierkegaard’s phenomenology of (un-)freedom in the Sickness unto death”, en *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (1996), 164-185; J. M. BARRIO MAESTRE, “Kierkegaard y el escándalo moderno ante la fe”, en *Folia humanistica*, 26 (1988), 351-357.

8 “Inmanente (en el medio fantástico de la abstracción), Dios no existe. Sólo para un existente Dios existe: por eso él puede existir en la fe. Una providencia, una redención, etc., sólo existen para un existente... cuando un existente no tiene la fe, ni Dios es, ni Dios existe, incluso si en sentido eterno sea eternamente”. *Diario* (1846), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 218. Casi una década después añadía: “Él existe ciertamente como persona; pero que él lo quiera ser respecto al singular, eso depende si la cosa place a Dios. Es una gracia de Dios que él quiera ser persona en relación a ti, y si tu despre-

sobre lo divino no da un paso adelante en orden a descubrir que sea *personal*. Además, defiende que el hecho de que Dios se manifieste como *persona* al hombre es una cosa que depende del querer divino y de la fe que él otorgue al ser humano. No obstante, esta tesis, que es frecuente en los textos kierkegaardianos, no es correcta, porque ya se ha indicado que podemos conocer al ser divino como persona tras alcanzar nuestra intimidad personal y notar, a través de ella, que la persona que somos es ‘relación’, o sea, dice apertura constitutiva al Dios personal.

Si Kierkegaard afirmó de su entero trabajo como escritor que tenía –de inicio a fin– una intención ‘religiosa’, si entendió ésta como ‘cristiana’, si contrapuso la fe al conocer racional, el cristianismo a la filosofía⁹, si su propia guía existencial fue la fe... es normal que el *acceso a Dios* que admitió fuese exclusivamente de *fe sobrenatural*, es decir, que incurriese en *fideísmo*. Derivadamente, si Søren ejerció esa antropología en ‘primera persona’, y la clave de ésta era ‘llegar a ser cristiano’, si declaró que ‘la verdad interior es una paráfrasis de la fe’, si afirmó de sí que era ‘el único pensador de su época que no fue objetivo’, y ser ‘pensador subjetivo’ equivalía para él a dar el ‘salto’ a la fe... también es normal que su antropología no fuese inmune al error del *fideísmo*, es decir, que al fin y al cabo se viera precisado a sostener que nuestra intimidad (acto de ser, espíritu, persona) sólo se puede conocer en la medida en que Dios la ilumina de modo *sobrenatural*, ya sea por una *revelación* privada, al otorgarle una específica *vocación*, etc.

Como es sabido, el *fideísmo* es un error teológico, no filosófico. Pero mantiene una neta semejanza con los errores filosóficos que afectan a la *teoría del conocimiento*, pues éstos nunca lo son por exceso, es decir, por conocer demasiado, sino por defecto, a saber, por conocer escasamente, a saber, por emplear un nivel de conocimiento insuficiente para alcanzar a conocer el correspondiente tema¹⁰. Así, el *fideísmo* no es un error teológico por exceso, sino por defecto, o sea, por creer demasiado poco. De manera que, en rigor, (aunque suene fuerte y no lo suelen revelar los estudiosos de Kierkegaard), Søren consiguió justo lo contrario de lo que pretendía al desvincular la fe sobrenatural del conocer humano, pues en vez de encumbrarla, la rebajó. Pero como nuestro cometido no es teológico, sino exclusivamente filosófico, no indagaremos en qué radica esa disminución de la fe sobrenatural, sino que nuestro objetivo será

cias su gracia, él te castiga con relacionarse objetivamente a ti. Y en este sentido se puede decir que el mundo (a pesar de todas las demostraciones) no tiene un Dios personal; porque el mundo no place a Dios, y Dios lo castiga con el relacionarse objetivamente con él quedando todavía igualmente persona”. S. KIERKEGAARD, *Diario* (1854-1855), ed. cit. de C. Fabro, vol. 11, 1982, 225.

9 “El cristianismo dice de sí mismo que está en contra de la razón”. *Ib.*, 26.

10 Cf. mi trabajo *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

sólo revisar las tres tesis kierkegaardianas centrales de su propuesta en este tema, a saber: a) a Dios sólo se accede por fe; b) la fe es opuesta a la razón; c) Dios está detrás del absurdo.

En cuanto a la primera tesis, que a Dios se acceda sólo por la fe, es claro que implica un renunciar a la filosofía. Pero Chestov advirtió que “si Kierkegaard hubiese creído que fuese demasiado simple y fácil desembarazarse de la filosofía, no hubiese escrito los dos volúmenes de las *Migajas filosóficas*, que están enteramente consagradas a la lucha contra la filosofía especulativa”¹¹. Pero a pesar de haber escrito las *Migajas*, y también el *Post-scriptum* (asimismo en dos volúmenes), y de haber reiterado su repudio a la filosofía en multitud de pasajes de sus obras, tal actividad la llevó a cabo *filosóficamente*, es decir, *haciendo filosofía*, porque no se puede negar la filosofía sin suponerla, pues, obviamente, la negación de la capacidad de la filosofía para acceder a Dios no es teológica o de fe, ya que no se halla en la Revelación (ni en la *Sagrada Escritura*, ni en la Tradición; ni tampoco en el Magisterio de la Iglesia).

En efecto, es claro que declarar que ‘a Dios sólo se accede por la fe sobrenatural’ es una afirmación *filosófica*, no un asunto de fe, es decir, una tesis perteneciente al depósito de la Revelación. Más bien sucede lo contrario, pues en muchos pasajes de la *Sagrada Escritura* se manifiesta a las claras y expresamente que a Dios se puede acceder de modo *natural*, es decir, con las solas fuerzas del conocer humano¹². De modo que esta primera tesis kierkegaardiana es incorrecta en los dos planos: en el de la *filosofía*, porque ataca a esta disciplina usando de ella, lo cual es una actitud contradictoria; y en el de la *fe*, porque no pertenece a al depósito de la fe y atenta contra él y contra la naturaleza de la fe.

II. FE VERSUS RAZÓN; CRISTIANISMO FRENTE A FILOSOFÍA

“Toma el absurdo: el negar toda comprensión, es una cosa que empuja fuera del mundo, en los brazos del absurdo, y eso es la fe”¹³. Kierkegaard se refiere, obviamente, a la fe cristiana. Para él, el cristianismo “consiste en la

11 L. I. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, 99.

12 Téngase en cuenta, por ejemplo, este pasaje del *Nuevo Testamento*, que de seguro leyó Søren, pero al que nunca se refiere ni comenta, a pesar de citar y comentar multitud de otros: “Lo que se puede conocer de Dios es manifiesto a ellos (paganos), ya que Dios se lo ha mostrado. Pues desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas, De modo que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios no le glorificaron como Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos y se oscureció su insensato corazón”. Rm 1,19-21.

13 S. KIERKEGAARD, *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 132.

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la divinidad”¹⁴. La oposición entre cristianismo y filosofía se encuentra ya en las primeras páginas de su *Diario*¹⁵, en las que es la fe –y no la filosofía– su centro de atención, y en las que la filosofía es considerada como ‘el poder estéril de la vida que vigila sobre nuestros pasos, pero no para amamantar’¹⁶. Más explícitamente indica que “en el fondo toda la doctrina pagana concluye... que el saber (el conocimiento) es virtud... La doctrina cristiana es inversa: es la virtud el saber... Por tanto queda siempre una dificultad para el cristianismo, la de establecer una existencia con la fuerza del espíritu que es indiferente respecto del saber de modo que cualquiera podría ser perfecto incluso si fuese completamente ignorante”¹⁷.

Razón y fe –según Søren– ni se ayudan ni se vinculan, pues “cuando la reflexión está completamente agotada, es entonces cuando comienza la fe”¹⁸. Más aún, él escribió de sí mismo en su *Diario*: “yo no alcanzo a comprender nada de la fe, pero creo. La desgracia está en querer comprender siempre”¹⁹. Y más adelante añadía: “la desgracia de la especulación de toda la época nuestra es ésta: no puede determinar y mantener el problema, pero puede ‘comprenderlo’”²⁰. ¿Qué es, entre otras cosas, lo que no puede comprender la especulación filosófica? Que una decisión humana que se juega la eternidad se dé en el tiempo. De ahí deriva –según Søren– la importancia de la *existencia*²¹. Por eso, la respuesta especulativa a este problema estriba en decir que tal decisión se da fuera del tiempo²².

Asimismo, en su *Diario*, añadió: “la especulación puede manifestar el problema de la fe, conocer que todo problema singular es para la fe... y después

14 *Diario* (1836), ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 65.

15 “La piedra que fue puesta al ingreso del sepulcro de Cristo podría llamarse la ‘piedra filosofal’ porque en el curso de 1800 años su remoción ha dado tanto que hacer no sólo a los fariseos, sino también a los filosofantes”. S. KIERKEGAARD, *Diario* (1834), ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 19. “La filosofía y el cristianismo no se dejan conciliar jamás”. *Ib.*, (1835), vol. 2, 48. La razón que da es que “para el cristiano el considerar el conocimiento defectuoso del hombre a causa del pecado es justificado en el cristianismo”. *Ib.*, 49. “El filósofo puede también reconocer la deficiencia de su conocimiento; pero la cuestión es si él debe reconocer la razón de su limitación... se debe suponer que eso tiene su razón en el hombre entero y en su pecaminosidad”. *Ib.*, 55. Cf. asimismo: *Ib.*, (1842-43), vol. 3, 1980, 111.

16 Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario* (1837), ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 100.

17 *Diario* (1842-43), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 115.

18 *Diario* (1844), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 124.

19 *Diario* (1847), ed. cit. de C. Fabro, vol. 4, 1980, 127.

20 *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 118.

21 “La importancia de la existencia está en el hecho de que en ella somos examinados por la eternidad”, *Diario* (1854) ed. cit. C. Fabro, vol. 11, 1982, 36.

22 “La filosofía puede negar que una cosa eterna pueda ser decidida en el tiempo”. *Diario* (1854), ed. cit. C. Fabro, vol. 11, 1982, 27.

mirar a la decisión: ¿quieres creer o no? De otro modo, la especulación puede controlar la fe, esto es, vigilar sobre lo que se cree en un determinado momento, o el contenido de la fe... La especulación es el profeta, pero sólo en el sentido que dice: ‘la cosa está aquí’, para el resto es ciega. Después viene la fe que cree: es el profeta (en relación al objeto de la fe)”²³. Repárese en que, para Søren, ni la especulación conoce la fe, ni ésta su tema (la fe es ciega). Nótese además que vincula la fe a la decisión voluntaria. “Todo comprender especulativo –sigue anotando en su *Diario*– en el campo del cristianismo... termina siempre con la admisión que a las espaldas hay de seguro algo incomprensible. Pero qué confusión, y a qué confusión no lleva todo este abandonarse a la curiosidad especulativa, en vez de reparar de modo súbito y en sentido cristiano –como se debería– y reflexionar que lo paradójico no se puede ni se debe comprender, puesto que de otro modo no es paradójico... No sería mejor renunciar a la búsqueda, comenzar súbitamente diciendo: no puedo”²⁴.

Como se puede apreciar, para Kierkegaard, en orden a la fe, “la máxima cristiana no suena: *intelligere ut credam*; ni tampoco: *credere ut intelligam*. No, sino que suena: haz según el precepto y las órdenes de Cristo, haz la voluntad del Padre y llega a ser creyente. El cristianismo no está enteramente en la esfera de la intelectualidad”²⁵. Y en orden a la *existencia* añade que “la ley de la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es: ponerse como singular en relación con Dios”²⁶. En sus apuntes íntimos escribió: “que sea imposible creer en Dios sin dejar caer el propio intelecto, se ve fácilmente porque el intelecto está en relación con la dialéctica de la finitud”²⁷. De acuerdo con lo que precede, ya que Søren no puede vincular la fe al conocer *natural* humano, arbitra como solución vincularla a la *ética*: “en el *Nuevo Testamento* la fe no es una determinación en dirección a la intelectualidad, sino una categoría ética: indica la relación de personalidad entre Dios y el hombre. Por esto se exige fe (como expresión de rendición), de creer contra la razón; creer, aunque no se pueda ver (como determinación de personalidad, está en la esfera ética)”²⁸. Pero dado que la fe es contraria al conocer, la ética así considerada no podrá estar atravesada de sentido.

23 *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, (1981), 86.

24 *Ib.*, 108.

25 *Diario* (1854) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 31.

26 *Diario* (1854) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 48.

27 *Diario* (1854-55) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 192.

28 *Diario* (1853-55) ed. cit. de C. Fabro, vol. 12 (1982) 42.

La fe, tal como Kierkegaard la concibe, tiene puntos a su favor, por ejemplo, el concretarla en las cosas pequeñas de la vida²⁹. Pero tiene también carencias notables, entre ellas la de mantener que no es cognoscitiva, que está completamente escindida de la razón, vínculos que fueron descubiertos y cultivados desde la irrupción del cristianismo hasta el s. XIV, tiempo en el que Ockham los rompió. Lutero, Kant y Kierkegaard (entre otros) se encontraron con los cabos sueltos y los dejaron sin atar. Como expresa Nguyễn van Tuyên, en Kierkegaard, la fe requiere la crucifixión de la inteligencia³⁰. Sin embargo, esta tesis kierkegaardiana no es correcta, porque si bien la fe no proporciona un conocimiento ‘claro’, porque su tema, Dios, supera con creces la capacidad cognoscitiva humana, eso no debe llevar a sostener que la fe en modo alguno sea cognoscitiva y, por ende, que sea contraria a la ‘verdad’, objeto propio de todo conocer. Sin embargo, Kierkegaard lo estima así: “la fe no es un conocimiento”³¹. Por eso escribe que “la fe no tiene que ver con la esencia sino con el ser”³². Téngase en cuenta que, para él, la ‘esencia’, o el mundo de las esencias, es lo conocido por la razón, es decir, las ‘ideas’, mientras que el ‘ser’ es la intimidad del sujeto particular.

Si la fe no roza ni tangencialmente a la inteligencia, ¿en qué facultad humana inhiere? Para Søren, “la fe es un acto de voluntad”³³. Aunque esta tesis se defiende en una obra seudónima, pertenece sin duda a la mente del autor, porque también se encuentra en su *Diario*: “¿Qué es creer? Es querer (eso que se *debe* y por qué se *debe*) en obediencia reverente y absoluta defenderse contra el pensamiento vano de querer comprender y contra la vana imaginación

29 “Se trata precisamente de tener fe en Dios en las cosas pequeñas: de otro modo no se mantiene una verdadera relación con él”. *Diario* (1842-44) ed. cit. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 87.

30 J. M. NGUYÊN VAN TUYÊN, *Foi et existence selon Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 78. En esta obra, el autor mantiene que Kierkegaard ha enriquecido la teología, y no sólo la protestante, sino toda la cristiana. Sin embargo, esta tesis es discutible en puntos centrales, como es el de la comprensión kierkegaardiana de la *fe sobrenatural*, porque sostiene que Søren no incurrió en *fideísmo*.

31 S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas*, ed. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997, 72. “La fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad”. *Ib.*, 90. Y en otra parte: “Cuando uno siente una necesidad tan profunda de lo religioso que hasta podría sermonear al pastor, y al mismo tiempo tiene un escepticismo filosófico enteramente correspondiente a esa necesidad, las perspectivas no son exactamente las mejores”. *Etapas en el camino de la vida*, ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda, 1952, 263.

32 *Migajas filosóficas*, o. c., 94.

33 *Ib.*, 73. Que esta doctrina no es ‘seudónima’, sino que responde a la mente de Søren desde el inicio es neto, pues en las primeras páginas de su diario se lee: “A la fe pertenece un acto de la voluntad”. *Diario* (1834) ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 19. Y en los últimos años de su vida, en esos mismos apuntes íntimos, escribió: “La fe está en la dirección de la voluntad, de la personalidad, no en dirección de la intelectualidad”. *Ib.*, (1854), vol. 10, 1982, 202.

de poder comprender”³⁴. Viallaneix, aludiendo a como entendió Søren la fe, sentencia: “*por tanto, creer es, en primer lugar, querer*”³⁵. La fe pertenece, pues, a la misma potencia que la *duda*; sólo que es contraria a ella: “la fe es lo contrario de la duda. Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se determinan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas”³⁶. De modo que, si Kierkegaard no firmó con su nombre propio su obra seudónima *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, es porque frente al método de la duda, que caracterizaba a la filosofía moderna, encontró pronto (esa es una obra prime-riza) el polo opuesto de la incertidumbre: la *fe*, certeza que nunca abandonaría.

Es sabido que para Descartes la duda fue el motor de su filosofía. Sin embargo, como ésta no es racional (la razón conoce o no conoce, pero no duda), sino voluntaria, el meollo de la filosofía cartesiana gira alrededor de la voluntad, como por lo demás, él mismo confesó³⁷. Se suele afirmar que el *voluntarismo* moderno comienza con Descartes (aunque ya es claro en Escoto y Ockham), aunque el bajomedieval se funda en la *espontaneidad* de la voluntad (*‘perseitas’*), mientras que el cartesiano se basa en la *duda* voluntaria. Con todo, según Jaspers, el pensador francés dejó la fe al margen de la duda³⁸. No es de extrañar, por tanto, que Søren –conocedor del *Discurso del método*– reitera la exclusión. Es claro también que Kierkegaard admitió la hegemonía de la voluntad sobre la razón, lo que le inclinó a un *voluntarismo* de fondo. Ahora hay que añadir que éste afecta también a su comprensión de la *fe*³⁹, pues la describe como *‘querer creer’* que todo es posible para Dios: “¿Pero no es esta la fórmula para perder la razón? Perderla para ganar a Dios, es el acto mismo de creer”⁴⁰.

34 *Diario*, (1949), ed. cit. de C. Fabro, vol. 5, 1981, 235.

35 N. VIALLANEIX, *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977, 59. Cursivas de la autora. Y más adelante añade: “La fe empieza cuando, volviendo la espalda al saber, se toma la resolución de dirigirse a Dios en Cristo, es decir, creer”. *Ib.*, 63.

36 S. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, o. c., 91.

37 Para Descartes el juicio es un acto de la voluntad. Cf. R. DESCARTES, *Principios de la Filosofía* I, 32, *Carta a Mesland* (mayo 1944), *Oeuvres philosophiques*, I, por F. Alquié, Paris, Garnier Frères, 1973, vol. III, 72 y 111. Esa tesis es compatible con otra suya: admitir que lo activo del espíritu es la voluntad siendo el conocimiento pasivo.

38 “La duda de Descartes... es una duda metódica de la razón, y no una duda existencial de la fe... Es un quehacer del que Descartes queda dueño y no un caer por casualidad en el abismo de la falta de fe”, K. JASPERS, *Descartes y la filosofía*, ed. española, Buenos Aires, 1958, 22.

39 Cf. sobre este punto: M. KOSCH, “Chap. 6.II: A Brief Case against a Voluntarist Understanding of Faith in Climacus Works”, en *Id.*, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006, 187-199.

40 S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. de J.E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994, 51.

Por defender la oposición entre fe y razón y suponer la fe como no cognoscitiva, Kierkegaard denigró la inteligencia y, por ende, a su época, caracterizada por un avance de la razón y un retroceso de la fe: “la humanidad entera está hundida en el lodo de la inteligencia. Esto no provoca remordimiento sino por el contrario despierta complacencia de sí mismos y presunción, consecuencias inevitables del intelectualismo y del pecado intelectual. ¡Oh pecados del corazón y de las pasiones: cuánto más cerca estáis de la salvación que el pecado de la inteligencia!”⁴¹. Si se supone que la fe no es cognoscente, su objeto no podrá ser nada congruente, sino lo incoherente: “el objeto de la fe es la paradoja”⁴². Por eso Søren defiende que uno se hace creyente “cuando la razón es despedida”⁴³.

Ahora bien, si la fe es sin contenido comprensible, de ella no habrá nada teórico que aprender ni enseñar. En efecto, si sobra la doctrina, el maestro y el discípulo tienen que transmitir la fe de otro modo que no sea la enseñanza y el aprendizaje. Por eso afirmó Kierkegaard que el cristianismo, más que doctrina, es un *testimonio*, una *comunicación de la existencia*⁴⁴ y *con la existencia*⁴⁵; comunicación que está a medio camino entre lo que él llamó ‘comunicación directa’ u ‘comunicación indirecta’. La primera, atiende al contenido. La segunda, más que atender al contenido, busca un efecto en el interlocutor. La

41 *Diario* (1852), ed. cit., de M. A. Bosco, 350-351. Cf. al respecto: S. MUNNICH, “Kierkegaard y el pecado original de la filosofía”, en *Revista de Filosofía* (Chile), 27-28 (1986), 89-113.

42 *Migajas filosóficas*, o. c., 72. Esta tesis la sostuvo también en su diario: “La idea de la filosofía es la mediación; la del cristianismo, la paradoja”. *Diario* (1841), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 28. La más grande paradoja de la fe, según Søren radica en la Encarnación. Cf. *Diario* (1842-44), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 70; *Ib.*, 81. Según Leo Gabriel “la paradoja es el punto de Arquímedes del pensamiento de Kierkegaard”. *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974, 51.

43 *Migajas filosóficas*, o. c., 74.

44 “El cristianismo no es una doctrina, sino que expresa una contradicción de la existencia y es una comunicación de la existencia. Si el cristianismo fuera una doctrina, *eo ipso* no sería lo opuesto al pensamiento especulativo”. *Post-scriptum*, 373. “El cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación de existencia... En consecuencia, con respecto al cristianismo no es indiferente la persona que lo expone”. *Ib.*, 236-237. Estas dos frases aparecen, tal cual, en su *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 5, 1981, 21. “El cristianismo no debe ser objeto de enseñanza profesoral”. *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4, 1980, 198. “La comunicación de eso que es el cristianismo, debe en fin concretarse en el acto de ‘testimoniar’”. *Ib.*, (1948) vol. 5, 1981, 26.

45 “El cristianismo esencialmente se relaciona con la existencia y llegar a ser cristiano es lo difícil”. *Ib.*, 365. “Llegar a ser realmente cristiano es la más difícil de todas las tareas, porque la tarea, aunque la misma, varía en relación con las capacidades de los respectivos individuos”. *Ib.*, 370. “En el llamado pensamiento especulativo cristiano, que otro presupuesto puede haber sino que el cristianismo es lo totalmente opuesto al pensamiento especulativo, que es lo milagroso, lo absurdo, con la exigencia de que el individuo debe existir en ello y no debe perder el tiempo con indagaciones especulativas”. *Ib.*, 371. “Hay una gran diferencia entre saber lo que es el cristianismo y ser cristiano. En lo que respecta a una doctrina, esta distinción es impensable, pues la doctrina no se relaciona con el existir”. *Ib.*, 373. “El cristianismo no es una doctrina, sino una contradicción existencial y comunicación existencial”. *Ib.*, 376. “La filosofía contradice directamente al cristianismo”. *Ib.*, 377.

que está a medio camino entre ambas es como la indirecta, pero el efecto que busca en el interlocutor es que éste se refiera a Dios⁴⁶. En este punto, –según algunos– Søren debe su inspiración a Lessing⁴⁷.

En suma, para el pensador danés, “el cristianismo es la antítesis de la especulación”⁴⁸. Por tanto, más que la doctrina, en el cristianismo vale lo histórico, y “en relación con lo histórico, la más alta sabiduría no es sino una aproximación”⁴⁹. Por eso, por encima de lo objetivo de la religión cristiana (los siglos de permanencia, los dogmas de la fe, el contenido moral...), Kierkegaard sostiene que lo que mueve a uno a entrar en el cristianismo, es lo subjetivo: la *fe*. Por tanto, el cristianismo es una ardua tarea *existencial*⁵⁰ del sujeto en la medida en que éste se enfrenta contra su propio pensamiento: “el cristianismo exige que el individuo, existiendo, lo arriesgue todo (lo patético)... se requiere que el individuo arriesgue también su pensamiento, se aventure a creer contra el entendimiento”⁵¹.

Lo doctrinal es el ‘*qué*’. La vida cristiana es, en cambio –según Søren–, el ‘*cómo*’. Por eso escribió que “ser cristiano se define no por el ‘*qué*’ del cristianismo, sino por el ‘*cómo*’ del cristiano. Este ‘*cómo*’ sólo puede admitir una cosa, la *paradoja absoluta*: “la fe es la incertidumbre objetiva en el escándalo de lo absurdo, firmemente mantenida en la pasión de la interioridad”⁵². Fe como

46 Cf. I. ADINOLFI, *Poeta o testimone? Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Aabye Kierkegaard*, Genova, Marietti, 1991.

47 Cf. J. L. VILLACAÑAS, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Akal, 1997, 70.

48 S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, o. c., 271-272.

49 *Post-scriptum*, o. c., 35. En otro lugar escribe: “El cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico”. *Migajas filosóficas*, o. c., 112.

50 “La facilidad del cristianismo se distingue por una sola cosa: por la dificultad”. *Post-scriptum*, o. c., 420.

51 *Post-scriptum*, o. c., 419. “La marca del cristianismo es la paradoja, la paradoja absoluta”. *Ib.*, 523. “El cristianismo es una comunicación con la existencia. Declina el entendimiento. La dificultad no es entender lo que sea el cristianismo, sino llegar a ser y vivir como cristiano”. *Ib.*, 542. “El cristianismo es una comunicación de la existencia que hace el existir paradójico”. *Ib.*, 546. “El cristiano cree en el cristianismo en contra del entendimiento y aquí usa el entendimiento para cerciorarse de que cree en contra del entendimiento”. *Ib.*, 550. “Un creyente que cree en contra del entendimiento toma el secreto de la fe en serio y no se entretiene con el entendimiento”. *Ib.*, 551. “...existir situado al borde de la existencia, en virtud del absurdo”. *Ib.*, 551.

52 *Post-scriptum*, ed. cit., 591. Colomer escribe que “Kierkegaard se muestra aquí excesivamente tributario de la teología luterana de la cruz, que opone contradictoriamente lo humano y lo cristiano. Para llegar a ser cristiano hay que crucificar al hombre”. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, 86. En su Diario Søren indicó que para ser maestro cristiano se requiere leer profundamente el *Nuevo Testamento* y formar el carácter. Cf. *Diario* (1853-55), ed. cit. de C. Fabro, vol. 12, 1982, 38. Cf. también: K. L. CARR, “The offense o reason and the passion of faith. Kierkegaard and anti-rationalism”, en *Faith and Philosophy*, 13/2 (1996), 236-251.

pasión, por un lado; razón como *reflexión*, por otro. Para Kierkegaard se trata de elegir (*aut... aut...*) entre ambas, pues “normalmente la pasión y la reflexión se excluyen mutuamente”⁵³. Además, si afirma que “el cristianismo es la única explicación consistente de la existencia”⁵⁴, y éste consiste en creer *quia absurdum*, la visión que el cristiano tenga de la existencia no podrá ser sino *locura*. De modo que, huyendo de la ‘profecía’ hegeliana sobre el futuro, Kierkegaard parece ratificarla en su propia vida. Pero, ¿es acaso la fe locura?⁵⁵

III. ¿DEL HOMBRE A DIOS A TRAVÉS DEL ABSURDO?

En *Temor y temblor* Kierkegaard escribió que “la fe en Dios es lo que da sentido a nuestra existencia, pero Dios está detrás del absurdo”⁵⁶. Se podría pensar que, por tratarse de una obra seudónima, esta sentencia no refleja la mente de Søren. En sus obras seudónimas Kierkegaard habla de ‘absurdo’: “la relación con Dios se vive en el terreno del absurdo y el cristianismo es absurdo”⁵⁷. Otras veces habla de lo ‘Incondicionado’ y sostiene que “el Incondicionado no puede ser ayudado con la razón, porque eso de que damos razón, *eo ipso*, no es el Incondicionado”⁵⁸. De ordinario Søren emplea la palabra ‘Dios’; otras veces habla de ‘Absoluto’; pocas de ‘Incondicionado’, y alguna escasa de ‘En-sí-y-por-sí’⁵⁹, expresión similar a la que ofrecerá Sartre un siglo después. Ahora bien, si está revelado que Dios es la Verdad, y Kierkegaard defiende que en el hombre la verdad es la subjetividad, resulta extraño que sostenga que el hombre debe acceder a Dios a través del *absurdo* (*Urimelighed*): en el terreno de la fe no cabe hablar de verdad. Sin embargo, eso es lo que se sostiene en las obras seudónimas, y este extremo —en neta deuda con Lutero— es uno de los puntos defectuosos de su legado. Con todo, no es nuestro cometido examinar la ortodoxia cristiana de estos textos, sino sólo en la medida en que esa doctrina repercute en su concepción noética del hombre.

En efecto, *Temor y temblor* se puede comprobar que Joannes de Silentio admite dos hipótesis: a) Una, *el radical rechazo de la filosofía*, pues ‘el seudó-

53 S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, o. c., 592.

54 *Diario* (1849), ed. cit., de M. A. Bosco, 247.

55 Cf. al respecto: G. D. MARINO, “Is madness truth, is fanaticism faith? (Kierkegaard)”, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 22 (1987), 91-53; G. SCHUFREIDER, “The logic of the absurd (Kierkegaard)”, en *Philosophical and Phenomenological Research*, 44 (1983-1984), 61-83.

56 S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, ed. de V. Simón Merchan, Madrid, Editora Nacional, 1975, 42.

57 *Ib.*, 41-42.

58 *Diario* (1851), ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 50.

59 Cf. *Diario* (1854-55), ed. cit. de C. Fabro, vol. 11, 1982, 2006.

nimo' tiene la "intención de evitar que cualquiera de sus exposiciones pueda tener el más leve tinte filosófico. En su preocupación por eludir el sistema o cualquier cosa que se le parezca, recurre a un lenguaje poético nada apropiado para hablar de filosofía, y sustituye los términos filosóficos por vocablos como 'algo', 'cosas', 'gente', 'alguien', con una insistencia que condenaría cualquier Academia de la Lengua"⁶⁰. b) Otra, *la admisión de una fe cuyo objeto es el absurdo*: "el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud del absurdo"⁶¹, pues –según él– el hombre que vive de fe "no lleva a cabo ni la más pequeña acción si no es en virtud del absurdo"⁶².

Ante la falta de comprensión racional frente a la existencia, Kierkegaard indicó que en ese estado se aboca a la *resignación*, siendo ésta la *condición* para la fe: "la resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno"⁶³. Pero la *resignación* no es precisamente un sentimiento muy alentador, y si se supone requisito indispensable para la fe⁶⁴, la *tristeza* parece el inevitable acompañante del camino cristiano. Sin embargo, esto, que no responde a una correcta concepción del cristianismo, es también racionalmente corregible, precisamente porque niega la validez de la razón.

Con la precedente hipótesis se evitan los llamados 'motivos de credibilidad' (argumentos de razón naturales con mucha carga noética para acceder a Dios), que preceden a la fe y que son compatibles con su contenido. A la par, Søren mantiene que la fe carece de sentido, es decir, de verdad; lo cual trata de ejemplificar con algunos pasajes veterotestamentarios, como ese en el que se narra la obediencia ciega de Abraham ante el mandato divino de sacrificar a su único hijo Isaac. En ese estado "Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general"⁶⁵, es decir, del mandato ético universal y acorde con la naturaleza humana de no matar. Kierkegaard advierte que dicho mandato universal –como los demás– son bases de la *ética*. Pero si Dios pide a Abraham algo contrario a la ética, ello indica que la *religión* no sólo está por encima de la ética, sino que es contraria a ella. En consecuencia, añade *Johannes de Silentio*, los héroes religiosos son

60 S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, o. c., 42.

61 *Ib.*, 99.

62 *Ib.*, 102.

63 *Ib.*, 110. Cf. M. J. FERREIRA, "Kierkegaardian faith. The 'condition' and the response", en *International Journal for Philosophy of Religion*, 28/2 (1990), 63-79.

64 "La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia". S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, o. c., 112.

65 *Ib.*, 124.

superiores a los éticos⁶⁶. Admite, pues, la contraposición entre religión y ética, pues afirma que de la misma manera que la ética debe vencer las tentaciones estéticas, la religión debe vencer las tentaciones éticas⁶⁷.

Con las tesis precedentes, según Leo Gabriel, Søren “niega la autonomía de la moral y la concepción de Kant sobre la moral como vehículo de la religión. Kierkegaard conoce que la existencia religiosa no se puede sustituir por la ética. La existencia religiosa es la elevación del hombre a un grado de existencia que no puede ser alcanzada por ningún esfuerzo ético”⁶⁸. Que la religión *personal* es superior a la ética es verdad, porque el vínculo de cada persona con Dios es *íntimo, radical*, no propio de una facultad (la *voluntad*, por ejemplo), potencia que es común al género humano. En efecto, la religación personal no es propia de una virtud (la *justicia*) como clásicamente se consideraba en el Medievo⁶⁹; es, sobre todo, *la persona* la que *es* ‘relación’ al ser divino; tal relación no sólo algo *de* ella, sino *la persona*. Pero esta verdad no justifica sostener que la religión sea sin luz noética, que su tema sea absurdo, y que sea contraria a la ética.

Kierkegaard tiene *in mente* que la ética responde al *modo de ser*, o mejor, del *deber ser*, que es *universal* a la naturaleza humana: “lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos”⁷⁰. Pero la religión, o sea, la concreta religación de cada hombre con Dios, no puede ser universal, porque no hay dos personas iguales, y porque Dios no pide a todos lo mismo, sino a cada quien un fin distinto. De acuerdo con esto, según Søren, como lo que Dios

66 “Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético... el caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso el ético”. *Ib.*, 127-128. “El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el Particular”. *Ib.*, 149. El caballero de la fe trata a Dios de tu a Tú; el héroe trágico, en tercera persona. Cf. *Ib.*, 152. El héroe trágico recurre a lo general ante un problema, el caballero de la fe está sólo. Cf. *Ib.*, 153. “El caballero de la fe sólo puede recurrir a sí mismo. Sabe del dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar el camino a los demás. Su dolor es su certeza; no anida en él el deseo vanidoso, porque su alma es demasiado seria para consentir un impulso de esa especie”. *Ib.*, 155. “El caballero de la fe es testigo, nunca maestro”. *Ib.*, 155.

67 “Lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre del cumplimiento de su deber, pero en este caso particular la tentación la constituye la ética al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios”. *Ib.*, 128-129. “En la historia de Abraham se produce, por lo tanto, una superación teleológica de lo ético. Como el Particular se ha colocado por encima de lo general, ésta es la paradoja que no admite mediación”. *Ib.*, 137.

68 L. GABRIEL, *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974, 88. En este mismo sentido se expresa Barreiro: “La afirmación de la Omnipotencia divina es el único fundamento de la moralidad y de la libertad. Postular una libertad autónoma como fundamento de la moralidad es una ilusión”. “Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad”, en *Compostellanum*, 15 (1970), 411.

69 Cf. mi trabajo *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Eiusa, 2011, Cap. 12: ¿Es religión?

70 S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, o. c., 121.

pide a cada uno mediante la religión está por encima de lo que pide a todos a través de la ética, una persona puede conculcar un mandato ético, si Dios le pide algo contrario a él: “el padre debe amar a su hijo. Esta relación ética se convierte en algo relativo frente a la relación absoluta con Dios”⁷¹. Repárese en la mentalidad *ockhamista* (también *luterana*) que subyace en esta concepción de la ética: una acción intrínsecamente mala puede ser cambiada de signo por decisión divina: “el deber absoluto puede llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética”⁷².

A Kierkegaard le sirve apelar a la religión no solo para defender la singularidad de la intimidad humana, sino también para superar por elevación el idealismo, el cual sólo tiene en cuenta lo universal: “lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El Particular está oculto detrás de lo sensible y psíquico inmediato... si no existe un interior recóndito que encuentra su razón de ser en el hecho de que el Particular como tal está por encima de lo general, resulta entonces imposible justificar la conducta de Abraham, puesto que no tuvo en cuenta las instancias éticas intermedias. Pero si realmente existe ese interior oculto, nos encontramos ante una paradoja que no admite la mediación, puesto que consiste en que el Particular como tal se encuentra por encima de lo general, siendo precisamente lo general la mediación. La filosofía hegeliana no admite ningún interior oculto, ni acepta inconmensurabilidad alguna”⁷³.

En esto último Søren tiene razón, pues lo íntimo humano (el *acto de ser personal* en terminología tomista) es superior a lo manifestativo humano (la *esencia humana*, según la misma nomenclatura), sea ésta de orden sensible (la *naturaleza* corpórea) o inmaterial (las facultades superiores inmateriales, etc.). Lo manifestativo del hombre, a pesar de los muchos matices distintos en cada individuo, tiene unos parámetros comunes, tanto físicos (por eso cabe la medicina como ‘ciencia’) como psíquicos (por eso caben ‘tipologías’ psicológicas comunes, y también enfermedades psiquiátricas comunes). En cambio, lo radical de cada hombre, la intimidad, es distinta en cada quien (la cual puede, dada su superioridad, ‘destipologizar’ los tipos y reconducir las perturbaciones psíquicas). Sin embargo, este acierto kierkegaardiano no justifica en modo alguno que cada persona pueda actuar *en contra* de su naturaleza y esencia humanas (como él admite), sino que debe actuar *según* ellas son y están llamadas a crecer.

Además, Dios no puede pedir a una persona determinada una actuación religiosa que sea contraria a la ética. De hacerlo se contradecía, porque él mismo es el autor a la vez de lo personal o íntimo y de lo común en lo humano.

71 *Ib.*, 143.

72 *Ib.*, 146.

73 *Ib.*, 157.

Que esto supone una deformada idea de Dios es palmario, pues admite (*more* Ockham) que la *omnipotencia* divina es superior a su saber. De manera que el pasaje de la *Escritura* sobre Abraham en el que Kierkegaard se basa requiere una exégesis diferente⁷⁴. En efecto, de entenderlo tal como Johannes de Silentio lo expone, forzosamente hay que entender la fe como contraria a la *razón natural*⁷⁵. Pero así es como se concibe la fe en esta obra seudónima: no sólo al margen de la razón, a saber, como una *pasión*⁷⁶, sino también contraria a ella⁷⁷.

La precedente concepción de la fe está presente asimismo en otras obras seudónimas de Kierkegaard: “el objeto de la fe y lo único que se puede creer es precisamente el absurdo”⁷⁸. Por lo demás, es claro que él no entendía el sentido del mencionado pasaje abrahámico: “esto será el conflicto de Abraham. El que acertase a explicar este enigma, habrá explicado también mi vida”⁷⁹.

IV. ¿FUE KIERKEGAARD VERDADERAMENTE FIDEÍSTA?

A la tesis precedente, netamente fideísta, se podría replicar que ésta aparece en las obras seudónimas de Søren y que, por tanto, no responde a la ver-

74 Distinta asimismo de la que Søren lleva a cabo en su *Diario* repetidas veces. Cf. *Diario* (1843-44), ed. cit. de de C. Fabro, vol. 3, 74; *Ib.*, (1853) vol. 10, 45. Cf. sobre este tema: F. TORRALBA ROSELLÓ, F., “Sto Tomás y Kierkegaard ante el dilema abrahámico”, en *Pensamiento*, 50/196 (1994), 75-94; A. QUEVEDO, *El último instante: la lectura contemporánea del sacrificio de Abrahám*, Pamplona, Eunsa, 2006; A. SAVI, “Kierkegaard and Buber on the dilemma of Abraham in the Akeda”, en *Iyyun*, 37 (1988), 304-313. Si la relación entre Abrahám y su hijo Isaac en el monte Moria es una imagen de la relación de María y de Cristo en el monte Calvario, ni la entrega de María a Cristo es un homicidio, ni la muerte de Cristo un suicidio, sino que hay que entenderlos como aceptación doblemente voluntaria de un sacrificio en orden a la redención humana. Por tanto, estos hechos tienen sentido humano (y divino) y no pertenecen al absurdo. Tal vez se objete que Isaac, a distinción de Cristo, no aceptó voluntariamente el sacrificio al que le sometía su padre. Con todo, nada dice el texto sagrado a favor o en contra de la aceptación o rechazo de Isaac.

75 Cf. C. S. EVANS, *Faith beyond reason. A Kierkegaardian account*, Grand Rapids, Eerdmans Pub. Co., 1998.

76 “Lo que yo considero genuinamente humano es la pasión... La fe es la pasión más grande del hombre”. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, o. c., 210.

77 “Tal es la potencialidad de la fe: cuanto menos comprendo, con tal de creer, más intensa será la fe... Que la dualidad sea esencial a la naturaleza del hombre, es resultante por otra parte del principio de que Dios debe ser un dominador absoluto... De aquí deriva ante todo la incompreensión que crece con el desarrollo de la razón humana, y así también, a su vez, adquiere poder la fe que cree contra toda razón humana”. *Ib.*, 325; 326; 327.

78 S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, o. c., 212. Hirschberger escribe al respecto que “la fe de Kierkegaard viene a coincidir con la fe del *credo quia absurdum*; presupones la doctrina radical protestante del pecado original y se mueve en las vías de la teología dialéctica para la cual no se da medicación alguna entre Dios y el mundo, ninguna *analogía entis*. Dios es lo enteramente otro, lo paradójico”. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 1981, 289.

79 S. KIERKEGAARD, *Diario* (1842-44), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 75.

dadera mente del autor. Sin embargo, también la sostiene en su Diario desde la temprana fecha entre 1842-44, alrededor de sus 30 años: “la fe espera incluso en esta vida pero por vía del absurdo y no de la humana razón; de otro modo es simple sabiduría de vivir, no fe”⁸⁰. Además, en un discurso edificante de esa época que, como el resto de los escritos religiosos de este tipo, Kierkegaard firmó con nombre propio, escribió: “quien cree en Dios contra el entendimiento, es confirmado en el hombre interior”⁸¹, afirmación en la que se ve también la neta contraposición entre la fe y la razón. Asimismo, un poco más tarde escribió en esas sus anotaciones personales que la fe está al margen de la verdad⁸².

Sin embargo, en otros pasajes de su Diario de 1849-50 indica que el tema de la fe no es absurdo ni el sinsentido, sino lo que la razón no alcanza a comprender, tesis que es correcta. En efecto, escribe que “el concepto del absurdo es propio en el ‘comprender que no se puede que no se debe comprender’: una categoría negativa, pero también dialéctica como cualquier principio positivo. El absurdo, lo paradójico, está constituido de modo que la razón por sí sola no puede resolverlo y mostrar que no tiene sentido. No, eso es un signo, un enigma, un enigma de síntesis, de que la razón debe decir: es irreductible, incomprensible, pero no por eso un sinsentido”⁸³. Más aún, Kierkegaard defendió por esas fechas que el conocer depende del creer, de manera que admite el vínculo o relación entre la fe y la razón: “en el fondo toda comprensión depende de la disposición interior (es decir, de la fe)... Eso porque toda nuestra concepción de la vida no es en el fondo más que una confesión involuntaria de nuestra intimidad”⁸⁴.

Pero al lado de pasajes como los precedentes hay otros de las mismas fechas como el que sigue: “el absurdo, o actuar en virtud del absurdo, es por

80 *Diario* (1842-44), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 84. En otros pasajes se pregunta: “¿En qué medida hay que tener a la razón como un escrúpulo para la fe? ¿En qué medida es pecado? ¿En qué medida un acuerdo armonioso entre la fe y la razón es a su vez objeto de fe?”. *Ib.*, 99.

81 “La confirmación en el hombre interior”, en *Dieciocho discursos edificantes*, 113.

82 “La fe se refiere siempre a eso que no se ve. En la realidad de la naturaleza... a lo invisible; en el mundo del espíritu..., a lo inverosímil”. *Diario* (1846) ed. cit. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 257. “El cristianismo es... de lo que se puede dar testimonio, no que sea verdadero..., sino que se ‘cree’ que es verdadero”. *Ib.*, 266.

83 S. KIERKEGAARD, *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1980, 57. Y añade: “es un error fundamental creer que no existen conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o bien la prueba de ellos, son negativos. La razón humana tiene límites; y esos son los conceptos negativos”. *Ib.*, 57.

84 *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 57. Y añade: “es un error fundamental creer que no existen conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o bien la prueba de ellos, son negativos. La razón humana tiene límites; y esos son los conceptos negativos”. *Ib.*, 57.

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios”⁸⁵. La cadencia luterana de esta afirmación es innegable. También en su Diario de esa época reitera: “la ‘razón’ no penetra nunca en el Absoluto (...). El interés de la fe (respecto del creer) es concluir y llegar a una decisión absoluta; el interés de la razón es tener la ‘reflexión’ en vida... La ‘fe’ quiere poner el Absoluto, la razón quiere continuar la reflexión... En verdad es por eso de gran ayuda aclarar sin más que el objeto de la fe es el absurdo, esto abrevia ‘poderosamente’”⁸⁶.

En los textos que preceden y en otros posteriores de su Diario Kierkegaard siguió oponiendo la fe a la razón y defendiendo que mientras lo propio de la primera es comprender, lo de la segunda es no comprender. En concreto, sobre un pasaje bíblico, comentaba en 1851: “esto es grande. Pero ninguno fue tan grande como Abraham; ¿quién podrá entenderlo?”⁸⁷. Más adelante añade, en la misma fecha, anotó: “como principio es necesario decir: la fe no se puede comprender; el máximo a que se llega es poder comprender que no se puede comprender. Así también por un Absoluto no se pueden dar razones, al máximo se pueden dar razones de que no hay razones”⁸⁸. De seguro que Kierkegaard afirmó esto porque pensaba que la reflexión filosófica (fundamentalmente la hegeliana) acaba negando a Dios: “en la inmediatez uno se relaciona con el Absoluto y absolutamente... En cambio, el secreto de la reflexión es: no existe algún Absoluto”⁸⁹.

En otro pasaje de su Diario de 1852 Kierkegaard dejó constancia de su parecer acerca de que la fe sobrenatural es no sólo superior a la fe y a la ciencia humanas, sino también ‘contraria’ a ellas, y que la oposición radica en que su objeto no es ni la verdad ni siquiera la verosimilitud: “pistis, como es usado en buen griego (Platón, Aristóteles, etc.) está tomado para indicar cualquier cosa muy inferior a episteme; pistis se refiere de hecho a lo verosímil. Por esto la pistis, el producir fe, también según los clásicos, es objetivo de los retóricos. Pero llega el cristianismo y eleva el concepto de fe a un sentido completamente distinto; fe, entendida primero como relacionándose a lo paradójico (sin duda a lo inverosímil) y después indicando a su vez la certeza más alta... la conciencia de la eternidad, la certeza más apasionada que empuja a un hombre a sacrificar todo, incluso la vida, por esta fe. Pero ¿qué sucede? Con el andar del tiempo el cristianismo se detiene en su curso, y así retorna por necesidad el viejo paga-

85 Diario (1849), ed. cit. de M.A. Bosco, 270.

86 S. KIERKEGAARD, *Diario* (1849-50) ed. cit., C. Fabro, vol. 6, 1981, 163. Más adelante agrega: “para toda cosa humana vale el principio: cuanto más se la piensa, más se llega a comprenderla. Pero para la cosa divina, más se la piensa y menos se llega a comprenderla”. *Ib.*, (1850), vol. 6, 180.

87 *Diario* (1851), ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 49.

88 *Ib.*, 54.

89 *Diario* (1852), ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 121.

nismo. Y ahora se disfraza el cristianismo con las habladurías, con el decir que la ciencia (episteme) es más alta que la fe (pistis), mientras el concepto de la fe cristiana está en una esfera aparte, de toda cualidad más alta que el dualismo clásico de pistis–episteme⁹⁰. En efecto, en esta descripción se advierte que Søren no vincula la fe sobrenatural con la verdad, ni siquiera –como la fe humana para los clásicos– con lo ‘verosímil’, sino con lo ‘paradójico’, lo inverosímil, asunto que es incorrecto, porque el tema de la fe sobrenatural, más que la verdad, es la Verdad, asunto por lo demás revelado y explícito en las Sagradas Escrituras.

Dos años más tarde, en 1854, y en correlación con lo precedente, anotó en su Diario que el modo divino de actuar es incomprensible: “la pasión de Dios está en el absurdo”⁹¹, afirmación que recuerda a las de Ockham. De manera que se puede concluir que Søren incurrió en buena medida en fideísmo, concepción acerca de la fe que no es correcta. Por lo demás, en la práctica de esa fe, tal como él la vivió, se mantuvo al margen de la Iglesia, en su caso de la danesa, tal como Lutero lo estuvo de la iglesia romana. Pero según un testimonio autorizado “una fe que no fuera un concreto ser recibido en la Iglesia, no sería una fe cristiana”⁹². De modo que si la concepción teórica de la fe según Kierkegaard fue insuficiente, su modo práctico de vivirla tampoco parece inmune a correcciones.

V. A MODO DE SÍNTESIS CONCLUSIVA

La oposición entre fe y razón no es correcta es manifiesto por varios motivos: Uno, porque si la fe es contraria a la razón, como esta tesis no pertenece a la fe, pertenecerá a la razón, y, por ende, será contraria a tal fe, con lo cual Kierkegaard se contradice, porque trata de defender lo valioso de la fe con un medio que él desacredita: la razón. Otro, porque intenta justificar lo absurdo de la fe con un argumento racional, lo cual no tiene sentido. Otro, porque si la fe es contraria a la razón, y se admite que esta tesis pertenece a la fe, tampoco esta afirmación será una verdad, sino objeto de fe; pero como Søren la toma implícitamente como verdadera, se contradice.

90 *Diario* (1852) ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 162.

91 *Diario* (1854) ed. cit. de C. Fabro, vol. 10 1982, 216.

92 J. RATZINGER, “Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia”, en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985, 45.

Y es que la verdad no admite contradicción, pues cualquier crítica contra ella es siempre una autocrítica⁹³. Por eso es pertinente sostener que el tema de la verdadera filosofía y de la verdadera fe no puede ser sino la verdad

93 Cf. mi trabajo: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

EL CONVENTO DOMINICO DE LA FUENTE SANTA DE GALISTEO (CÁCERES): AUGE Y DECADENCIA

MARGARITA TORNAY CABRERA
Universidad de Extremadura

RESUMEN

A partir de las fuentes documentales conservadas, analizamos diferentes aspectos del convento de la Fuente Santa, hoy desaparecido. Explicamos el proceso de su fundación en Galisteo (Cáceres) a partir de la existencia de una ermita primitiva, las dotaciones recibidas de manos de los III condes de Osorno y las causas de su ruina, entre las que se encuentra la invasión francesa del siglo XIX y la propia negligencia de la Orden Dominica en la restauración del edificio. Finalmente, hemos identificado algunas piezas artísticas que se conservan en la villa de Galisteo, pero aisladas y descontextualizadas de la que fuera su ubicación original, el monasterio de la Fuente Santa. Transcribimos y traducimos por primera vez la lápida conmemorativa de la fundación del convento que aún se conserva en la fachada de una casa particular de la villa y que quizás sea hoy el último vestigio material de una institución que fue señora durante decenios.

Palabras clave: Convento de la Fuente Santa, Galisteo, orden dominica, condes de Osorno.

ABSTRACT

The disappeared convent of Fuente Santa, in Galisteo, is analyzed from documentary sources preserved. We explain the process of its foundation in Galisteo, from an old existing chapel, the funds were given by the Counts of Osorno III and we also explain the causes of its later ruin, among which are the French Invasion in the XIX century and the negligence of the monks because they failed to restore the monastery. Finally, we have found some artistic pieces out of their original place, the monastery of Fuente

Santa. We transcribe and translate for the first time the commemorative foundation stone plaque of the monastery which, today, is on the front of one building in the village, maybe the last vestige of the a very important institution which had been emblematic for decades.

Keywords: Convent of Fuente Santa, Galisteo, religious dominican order, Counts of Osorno.

Extramuros de la villa de Galisteo, en la diócesis de Coria-Cáceres, existió un convento dominico del que no quedan hoy restos materiales, aunque debió superar en magnificencia a la iglesia parroquial de la villa, como sugieren los comentarios de Antonio Ponz, que se centran en las obras del cenobio, porque, según confiesa, en la iglesia no ha encontrado nada de interés¹. A pesar de ello, no puede afirmarse sin más que los señores de la villa prestaron todo su favor al convento dominico, en detrimento de la iglesia parroquial², pues, como Sánchez Lomba ha puesto ya de manifiesto, los conde de Osorno y duques de Galisteo contribuyeron también a la ampliación y consolidación del templo, dejando sus armas en el interior del mismo, como testimonio de ello³.

I. UBICACIÓN

El convento se levantaba extramuros, al sur de la población y relativamente próximo a la muralla. En palabras de Ponz estaba situado “Al mediodía de la villa, en corta distancia”⁴. Sorprendentemente, en cambio, Velo y Nieto lo aleja de la población, al aseverar que “se alzó este refugio de religiosos dominicos extramuros de la villa, a poco más de una legua”⁵. El error de Velo y Nieto puede deberse a la absoluta ausencia de restos constructivos mínimamente significativos, lo que explicaría las dificultades que tuvo para fijar con exactitud el

1 A. PONZ, *Viage de España en que da noticias de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella*, t. VIII, Madrid, 1784 (ed. Facsímil en Viajar por Extremadura, Badajoz, Universitas editorial, 1983).

2 F. J. VALVERDE LUENGO, “Descripción del templo parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de Galisteo”, en *Actas del VI Congreso de Estudios Extremeños (1979)*, Cáceres, 1981, tomo I, 311-315.

3 F. SÁNCHEZ LOMBA, *Arquitectura eclesial del siglo XVI en la diócesis de Coria*, Cáceres, Universidad de Extremadura; tesis doctoral inédita, 1982, 941. Agradecemos al autor las facilidades dadas para la consulta de su obra.

4 A. PONZ, *Viage de España*, o. c., 43.

5 G. VELO Y NIETO, “Señores de Pasarón”, en *Revista de Hidalguía*, 10 (1955), 361-379.



El círculo marca el lugar aproximado en el que estimamos que se alzó el convento de la Fuente Santa.

lugar del cenobio, más aún si tenemos en cuenta que en el mismo solar se alza hoy el cementerio de la villa⁶.

Las fotos aéreas del lugar apenas permiten atisbar rastro alguno de las edificaciones conventuales. Hemos tenido la oportunidad de visitar el solar y no hemos encontrado, como era de esperar, alguna huella visible de la iglesia, del convento o de cualquier otra dependencia del mismo, al menos más allá de lo señalado en su día por Rodrigo y Haba, es decir, un par de sillares labrados, algunos ladrillos y algunas piezas también de adobe cubiertas de cal, que, en cualquier caso, son de procedencia incierta. Todos estos restos engrosan un muro semiderruido de traza moderna, por la variedad de materiales empleados en su composición. En otras palabras, no parece que este muro sirviera originalmente para delimitar el entorno del convento, sino que es más bien obra de acarreo y relativamente reciente para deslindar parcelas.

6 V. RODRIGO – S. HABA, “Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura”, en *Espacio, tiempo y forma, serie II, Historia antigua*, V (1992), 351-382.



Aportamos testimonio gráfico de algunas de las piezas encontradas, por si fueran de utilidad para futuras investigaciones

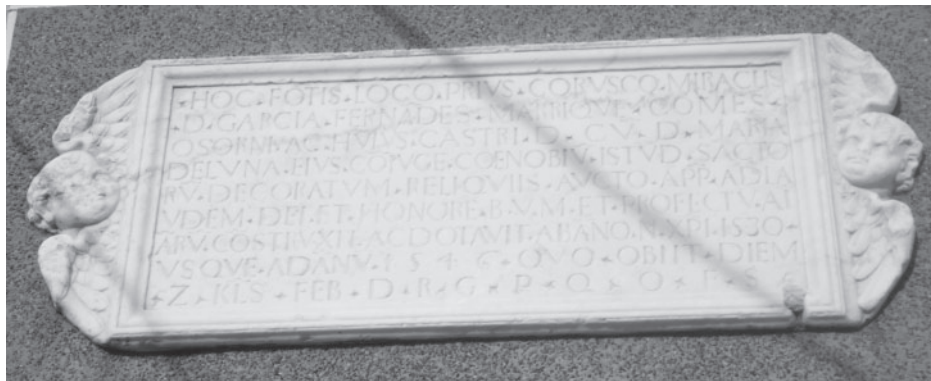
No hemos encontrado, sin embargo, rastro alguno del manantial o de la fuente que motivó la erección del convento y que, según Rodrigo y Haba, debió ser uno más de los muchos que jalonaban las proximidades de la Vía de la Plata a su paso por la provincia de Cáceres, aunque no se ha podido documentar el aprovechamiento de estas aguas por parte de los romanos⁷.

II. ORIGEN Y FUNDACIÓN

En la elección del lugar para la construcción del convento fue decisiva la existencia de un manantial a cuyas aguas se le atribuían propiedades curativas, tal como se refleja en la lápida conmemorativa que afortunadamente aún se conserva en la fachada de una vivienda particular de Galisteo. La lápida es de mármol blanco y mide aproximadamente 175 cm de ancho y 57 de alto. A ambos lados está decorada con sendas cabezas de ángeles alados, la de la

⁷ *Ib.*, 369: “La información oral aportada por don Antonio Sánchez Paredes, eminente investigador placentino, nos condujo al lugar llamado Fuente Santa, en Galisteo. Emplazado en una elevación del terreno, en las inmediaciones del cementerio municipal y distante del río Jerte un kilómetro. Próximo al lugar se halla el arroyo denominado Fuente Vieja. En la prospección realizada no se encontró ninguna fuente visible, aunque sí el sitio donde había sido cegado un manantial natural, lo que fue confirmado por el dueño de la finca. En los alrededores se hallaban diseminados abundantes restos de tégulas, ladrillos y algunos sillares labrados que fotografiamos”.

izquierda peor conservada que la de la derecha. Creen Rodrigo y Haba que esta lápida estuvo empotrada en la fachada exterior de la ermita consagrada a la virgen de Fuente Santa, que formaba parte del convento. Parece lógico que así fuera, pero, a decir verdad, estos autores no aportan dato alguno que justifique tal aserto.



HOC FŌTIS LOCO PRIVS CORVSCO MIRACLIS / D. GARCIA FERNÃ-
DES MÃRRIQVE COMES / OSORNI AC HVIVS CASTRI D. CŪ D. MARIA
/ DELVNA EIVS CŌNIVGE COENOBIV ISTVD SÃNCTO / RŪ DECO-
RATVM RELIQVIIS AVCTO. APP. ADLA / VDEM DEI ET HONORĒ B.V.M.
ET PROPECTV AĪ / ĀRŪ CŌSTRVXIT AC DOTAVIT AB ĀNO N. XPI. 1530
/ VSQVE ADĀNŪ 1546 QVO OBIIT DIEM / Z. KLS. FEB. D. R. G. P. Q. O.
F. S.

Esta es la transcripción:

HOC FONTIS LOCO PRIVS CORVSCO MIRAC<V>LIS D<OMINVS>.
GARCIA FERNANDES MANRRIQVE COMES OSORNI AC HVIVS
CASTRI D<OMINVS> CVM D<OMINA> MARIA DE LVNA EIVS CO-
NIVGE COENOBIVM ISTVD SANCTORVM DECORATVM RELIQVIIS
AVCTO<RITATE> APP<OSTOLICA> AD LAVDEM DEI ET HONOREM
B<EATAE> V<IRGINIS> M<ARIAE> ET PROPECTV<M> ANIMARVM
CONSTRVXIT AC DOTAVIT AB ANNO N<ATIVITATE><CHRISTI> 1530
VSQVE AD ANNVM 1546 QVO OBIIT DIEM 7 KALENDAS FEB<RVARI>.
D<OMINO> R<EDDANTVR> G<RATIAE> P<ER> Q<VEM> O<MNIA>
F<ACTA> S<VNT>

Y la traducción del latín es la siguiente:

“En lugar de esta fuente, famoso ya antes por sus milagros, don García Fernán-
dez Manrique, conde de Osorno y señor de su fortaleza, junto con doña María de
Luna, su esposa, construyó este convento adornado con reliquias de santos, con
la aprobación papal, para gloria de Dios, en honor de la bienaventurada Virgen

María y en provecho de las almas, y lo dotó desde el año 1530 de nuestro señor hasta el año 1546, en el que murió el día 27 de enero. Dense gracias a Dios, pues gracias a él existen todas las cosas”⁸.

Pensamos que la inscripción se hizo como homenaje funerario al III conde de Osorno, por lo que cabría datarla con posterioridad a la fecha de su fallecimiento. A partir de Salazar y Castro se acepta hoy que García Fernández Manrique de Lara (conde de Osorno y duque de Galisteo) falleció el 28 de enero de 1546⁹. Sin embargo, no parece que sea ésta la fecha señalada por la lápida. En realidad la lectura que se haga depende de la interpretación del signo Z. Para Escobar y Prieto equivale al árabe 12¹⁰, pero en rigor más parece que sea un simple 2 o, según pensamos, un 7. Pero si esto fuera así, la inscripción estaría datando el fallecimiento del III conde de Osorno en una fecha distinta a la admitida hoy por el conjunto de estudiosos¹¹. A este respecto, conviene señalar que, en la transcripción que por encargo de Salazar y Castro se hace del testamento del conde, se añade al final una nota manuscrita, de distinta letra, que bien puede aclararlo todo: “Muerto el conde d. Garcia en Valladolid el 27 de enero de 1546. Y el día 28 presenta el subcesor d. Pedro Manrique, su hijo mayor, este testamento cerrado...”. Parece claro, pues, que el 27 de enero fue la fecha del fallecimiento y el 28 la lectura del testamento. La lápida alude a la fecha primera y, en consecuencia, aunque no cabe datarla con exactitud, resulta obvio que su ejecución está unida al óbito del conde y al deseo de perpetuar su memoria en los muros del convento al que tanto benefició.

8 Creemos que las letras que aparecen al final de la lápida deben transcribirse así: *Per quem omnia facta sunt*. Esta expresión forma parte de la oración contenida en el *Decretum de simbolo fidei* aprobado en la sesión que celebró el Concilio de Trento el 4 de febrero de 1546. Se trata de la versión del Credo que se rezaba ya en las iglesias como parte de la liturgia habitual de la misa. Conste nuestro agradecimiento a los profesores E. Sánchez Salor y L. Merino, por su ayuda en la transcripción y traducción del texto de la lápida.

9 L. SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealógica de la casa de Lara justificada con instrumentos y escritores de inviolable fe*, Madrid, en la Imprenta Real, por Mateos de Llanos y Guzmán, 1696, 639.

10 E. ESCOBAR PRIETO, “Galisteo”, en *Revista de Extremadura*, VIII, LXXIX y LXXX (1906), 12-24 y 66-77, recogió en su día esta inscripción, pero sin resolver las abreviaturas y sin traducirla: “Sopló de nuevo el huracán de la persecución y..... hasta los cimientos fueron desamortizados. Hoy es inútil buscar los sepulcros de aquellos Magnates, ni el resto más insignificante de sus espléndidas donaciones. Se conserva sólo una lápida de mármol, en poder de un particular, la que estuvo colocada en el muro exterior del templo, y recuerda los nombres de los fundadores y la fecha de construcción del Convento. Antes que desaparezca, queramos dejarla aquí copiada. Dice así: *Hoc fontis loco prius corusco miraclis D. García Fernández Manrique, Comes Osornui, ac hujus Castri D. cum D. María de Luna ejus conjuge, Coenobium istud Sanctorum, decoratum Reliquiis aucto à P.P. ad laudem Dei, et honorem B. V. M. et profetum animarum, construxit ac dotavit ab anno D.N. Jesuchristi 1530 usque ad annum 1546. quo obiit die 12 kalendas Februarii D. R. G. P. Q. O. F. S.*” (75).

11 S. RODICIO GARCÍA, “Osorno y su condado. El señorío y el condado de Osorno”, en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 62 (1991), 337-484, especialmente 409.

Por otra parte, la lápida menciona la provisión de reliquias de santos aprobadas por la autoridad papal, si no erramos al interpretar así las abreviaturas de la lápida (RELIQVIIS AVCTO<RITATE> APP<OSTOLICA>). A este respecto cabe recordar que en la Iglesia misma siempre hubo un cierto recelo ante la proliferación de reliquias de santos y que por ello desde el siglo XIII, al menos, el Papado se reserva el derecho de autorizar el culto de las nuevas reliquias¹². A este respecto, conviene tener en cuenta que, según Escobar Prieto, el convento de la Fuente Santa gozó de la protección del papa Paulo III, porque “deseoso de la prosperidad de este Convento y a instancia de los Condes, le agregó algunos beneficios simples y le favoreció con muchas reliquias de Santos”¹³.

En general, la inscripción sirve para hacer pública la obra pía del protector y para recordar su muerte, por ello cabe pensar que se hizo tal vez con ocasión de su enterramiento en este mismo convento, donde también reposarían años más tarde los restos de su esposa, María de Luna, y de su sucesor, Pedro Fernández Manrique de Lara y Luna, así como de otros señores de Galisteo¹⁴.

En el lugar del convento hubo primero una ermita levantada por el I conde de Osorno, Gabriel Fernández Manrique, como testimonio de la milagrosa sanación de un galisteño llamado Juan Pariente, que logró curar sus “cuartanas”¹⁵ lavándose en las aguas de un manantial surgido de manera inesperada en un

12 A. GARCÍA DE LA BORBOLLA, “El papel de los monasterios en las predicaciones hispanas medievales: cultos locales y tráfico de reliquias”, en *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, ed. J. A. García y R. Teja, Aguilar de Campoo, 2004, 50-71. Para evitar la proliferación de falsas reliquias, en el canon 62 del Concilio Letarense de 1215 se establece la reserva papal sobre el derecho al culto de las nuevas reliquias: *inventas autem de novo reliquias nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani Pontificis fuerint approbatas*, es decir, que nadie puede venerar públicamente nuevas reliquias, “sin la aprobación previa del Romano Pontífice”. No obstante, es posible que la expresión *auctoritate apostolica* aluda no tanto a las reliquias como a la fundación misma del convento, para la que es necesaria la pertinente bula papal.

13 E. ESCOBAR PRIETO, “Galisteo”, *o. c.*, 75. También el Monopolitano alude a los beneficios papales, aunque no cita expresamente la autorización de las reliquias: “obtuvo del Pontífice Paulo III algunos préstamos y beneficios simples (...). Tiene la casa muchas y muy grandes reliquias”. Cf. J. LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general de Santo Domingo y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1615.

14 Según E. ESCOBAR PRIETO, “Galisteo”, *o. c.*, 76, aquí descansaron los restos del IV Conde de Osorno, Pedro Manrique, que murió en Villalba de Alcor el 21 de Agosto de 1569 y de su esposa, Elvira Enriquez, hija de los Marqueses de Priego. Otros que se sepultaron en el convento fueron Pedro Fernández Manrique, sexto señor de Galisteo. Pedro Manrique de Solís, hijo tercero de D. Alonso Manrique y hermano del Arzobispo de Burgos, después de haber figurado en las guerras de Flandes y llegar a Maestre de Campo en Lombardía, pasó los últimos años de su vida retirado en Galisteo y eligió para su enterramiento una capilla de dicho Convento contigua a otra que guardaba los restos de su hermano García. Ésta última era la más inmediata a la Mayor. G. VELO Y NIETO, “Señores de Pasarón”, *o. c.*, 367, recoge algunos otros testimonios.

15 Se trata de una fiebre o calentura, casi siempre de origen palúdico, que entra con frío y que se repite cada cuatro días, de ahí precisamente su nombre. La doble cuartana se repite cada dos días, con uno de intervalo.

lugar poco dado a ello. El episodio, a pesar de su carácter legendario, propio de cuantos prodigios preceden a este tipo de fundaciones, merece, en nuestra opinión, ser conocido en los mismos términos empleados por su relator, Juan López, más conocido como El Monopolitano, quien da cuenta de todo ello en su *Historia general de la orden*¹⁶.

De acuerdo con las notas de Salazar y Castro pensamos que la noticia de estas sanaciones, reales o no, debió extenderse por el entorno de Galisteo y que no sería extraño que al lugar acudieran muchos enfermos con la esperanza de una curación milagrosa. En otro sentido, creemos que es posible ubicar aquí una referencia a San Pedro de Alcántara que aún no ha sido desentrañada por sus biógrafos. Nos referimos a uno de los milagros recogidos en el denominado *Proceso de Plasencia* y que afecta a una niña de Casas de Millán a quien su padre había llevado a una “hermita que llaman de agua santa” con la esperanza de que recuperara la visión. A pesar de las reconocidas propiedades curativas de aquellas aguas, la niña no sanó, por ello cobra más valor, según la hagiografía del santo, el milagro que hizo al devolverle la vista dándole la bendición e imponiéndole sus manos¹⁷. Aunque las fuentes que recogen el suceso no men-

16 J. LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general*, o. c., 224-225: “El origen que tuvo de llamarse la Fuente Santa fue que el año de 1474 un hidalgo que se decía Juan Pariente, criado del conde Osorno, don Gabriel Manrique, tuvo unas quartanas, y de simples vinieron en dobles, y vino a hinchar el cuerpo notablemente, siendo el hastío grandísimo y la inapetencia tal que bastava a llevarle a la sepultura dentro de pocos días. En suma, el mal le reduxo a términos que no podía menearse en la cama sin mucha ayuda. Assentósele en la cabeça que cobraría salud si se lavasse en una fuente de la qual tendría noticia por relación o revelación. Preguntándole sus amigos que fuente era aquella, respondió que una que corría hazia el sol. Este año estaban sembradas las tierras en el sitio donde se levantó el convento y con ser la tierra muy seca y pedregosa se hizo tan alto el pan como un hombre de mediana estatura. Aquella tierra adonde apareció la fuente santa era de la parroquia de nuestra señora de Galisteo. Al tiempo de la cosecha, aviendo segado el trigo, Salvador Macías, dueño de la heredad, vio un pequeño lagunajo o manantial de agua, cosa que le causó gran maravilla, por ser el lugar tan seco. Dio noticia de este suceso a Pedro de Montoya, escribano de la dicha villa de Galisteo. En oyendo el caso, se le assentó que ésta sería, sin duda, la fuente de que Juan Pariente avía hablado diciendo que lavándose en ella cobraría salud. Dio noticia dello al enfermo y creció la confianza de cobrar salud, si se lavasse en aquella fuente que a él se le avía representado. Mandó que le llevasen en unas andas, que ni la enfermedad ni la flaqueza daban lugar a poder yr de otra manera. Llegó a la fuente, lavose y cobró salud de todos sus achaques y con ella la gana de comer. Vista la maravilla, armó allí una tienda que le sirvió de aloxamiento por algunos días, hasta que después volvió a su casa con entera salud, como se ha dicho. Publicose este milagro en toda la tierra, y luego el concurso de los enfermos fue muy grande, y muchos los que de graves enfermedades quedaron sanos, haciendo maravillosas curas aquella santa agua”. Al poder curativo de estas aguas alude la lápida antes comentada.

17 “Un hombre vecino deste lugar, de cuyo nombre no se acuerda por hacer tanto tiempo y ser esta testigo entonces muchacha, llevó a una niña hija suya que tenía cuatro años, poco más o menos, la qual niña estava tan enferma de los ojos que no vía de ninguna manera y por esto el dicho su padre le avía llevado a una hermita que llaman de Agua sancta, por estar allí una fuente con cuya agua an sanado muchos enfermos de lepra y sarna y otras enfermedades, con la qual no sanó la dicha niña, y entrando con el dicho su padre en la cassa de sus padres desta testigo a donde estava el dicho fr. Pedro,

cionan el lugar exacto de esta “hermita que llaman de agua santa” pensamos que se trata de la Fuente Santa de Galisteo y no cualquier otro lugar. Añadamos, por último, que a la vista de las referencias cronológicas aportadas por las fuentes, cabe suponer que esta curación tuvo lugar en torno al 1560, es decir, en vida del IV conde de Osorno.

Ya fuera por mera erudición, para consolidar el prestigio sanatorio de la Fuente Santa, o por algún otro motivo que se nos escapa, un vecino de Galisteo, llamado Tomás Reyes y Hermosa, envió en 1757 al duque del Arco, entonces señor de la villa, una relación de los milagros habidos por efecto de las aguas de la fuente “desde el año de 1473 en que fue su descubrimiento, hasta que se fundó el convento de Santo Domingo en su recinto el año de 1529, y desde éste hasta el de 1757”¹⁸. El primer milagro que se menciona es la aparición de la fuente: “en 1473 o 1474 apareció la dicha Fuentesanta, que está cerca de Galisteo, en el tiempo del estío, en parte muy seca, entre unos rastros”¹⁹. Sigue luego un extenso catálogo de ciegos, quebrados, enfermos de bubas, tullidos y enfermos de la garganta que sanaron de sus dolencias tras lavarse con las aguas del milagroso manantial. Los primeros 14 milagros son todos anteriores a 1526, año en el que tienen lugar muchos de ellos y año también en el que se toman “probanzas y testimonios” por el notario Alonso Galva, “juntamente con el mandato” del obispo de Plasencia, Gutiérrez de Carvajal, a instancia de Lorenzo de Figueroa, vecino de la villa de Galisteo²⁰. El interés por dejar constancia notarial de los milagros obrados por la Fuente Santa se explica por el propósito de contar con todos los parabienes necesarios para transformar la primitiva ermita en un convento. De hecho, en la narración de uno de los milagros,

como dicho es, se la puso delante y pidió la echasse su vendición y él se la dio y tocó con su mano los ojos de la niña diciendo ‘Dios te sane’, y que de allí a un día o dos dijo su padre de la niña cómo desde que la tocó el dicho padre fr. Pedro su hija tenía vista, y esta testigo la vio sana y buena”. El episodio está tomado de R. SANZ VALDIVIESO, *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, Madrid, BAC 1996, 88; quien a su vez lo toma de los Procesos de beatificación y probanzas de los años 1615-1616 y 1618 (Manuscritos en doce volúmenes conservados en el Archivo secreto vaticano Congregación de ritos). También menciona el episodio A. Barrado, pero no opina sobre la posible ubicación de esta fuente. Cf. A. BARRADO, *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*, Cáceres, Editorial San Antonio, 1995, 89-90.

18 AHN, Nobleza: Fernán Núñez, C. 453, D. 12. Según consta en el documento original que hemos consultado, el catálogo de milagros fue rescatado del “depósito del convento de la Fuente Santa” por un fraile dominico procedente del convento de San Pablo de Burgos. El autor lamenta que los milagros “hechos son perdidos o no se hallan, parte por negligencia de las personas que tenían cuidado o cargo de la dicha Casa antes que fuese a la Orden, parte por la negligencia de los religiosos que en ella han estado después que de la Orden es”.

19 Todo este primer capítulo sobre la aparición de la fuente está tomado, como reconoce el autor, de la Historia general de Juan López, el Monopolitano.

20 AHN, Nobleza: Fernán Núñez, C. 453, D. 12: “Dada en la ciudad de Coria a dos días del mes de abril, año [...] de 1526”.

acaecido en 1526, se pone de manifiesto que las obras ya estaban en curso, pues nada más sanar de sus bubas, “un tullido” procedente de Caldezilla “comenzó a trabajar en esta obra que se hacía entonces en la dicha hermita para fundar el convento”.

La fundación del convento de la Fuente Santa fue una de las grandes obras que acometieron en el señorío de Galisteo los III conde de Osorno, junto con el puente sobre el río Jerte o la remodelación de su palacio. Coinciden las fuentes en señalar que García Fernández Manrique y María de Luna fundaron el convento de la Fuente Santa con el propósito de disponer en Galisteo su enterramiento y el de sus descendientes. Pero conviene recordar, a este respecto, que los Manrique de Lara ya tenían su panteón familiar en el convento de la Trinidad de Burgos, gracias al amparo de los primeros condes de Castañeda, sus antepasados, y que era aquí donde sus descendientes testaban enterrarse. La capilla mayor del convento de la Trinidad de Burgos albergaba, en efecto, las sepulturas de los primeros condes de Osorno. Aquí se enterraron Gabriel Fernández de Lara y su hijo Pedro, en 1482 y 1515. Y es significativo que en 1503 también se enterrara aquí Juana Enríquez, primera esposa del que al cabo de los años sería III conde de Osorno. “Sus huesos”, señala Salazar y Castro, “se conservan en una urna de piedra, colocada debajo de un arco de la misma materia y de hermosa fábrica; a los lados del cual se lee dividida en dos piedras la inscripción siguiente: *aquí yace doña Juana Enríquez, mujer de don García Fernández Manrique, Conde de Osorno. Falleció sin hijos en el año de 1503*”²¹. Al enterrarla aquí se cumplía no tanto la voluntad de la difunta como la de su reciente esposo, pues en el testamento mandaba que la sepultaran “en la parte que eligiese para sí D. García, su marido”.

Por otra parte, resulta reveladora la disposición testamentaria recogida por Salazar y Castro. Los mansesores de Juana Enríquez disponen que “su cuerpo sea sepultado en la capilla mayor de la Santa Trinidad de la ciudad de Burgos, cerca de la sepultura de los señores d. García Fernández Manrique, conde de Castañeda, y de don Gabriel Manrique, conde de Osorno, e de don Juan Manrique, que es donde se ha de sepultar don García Manrique, marido de la dicha señora doña Juana Enríquez, difunta, e mandamos que sea hecha una sepultura de bulto, de alabastro, bien labrado...”²². Según parece esta “sepultura de bulto de alabastro” nunca llegó a hacerse y en su lugar se dispuso una urna adornada con un arco de piedra. Sin embargo, curiosamente, durante no poco tiempo hubo algunos escritores que, confundidos tal vez por la abundancia de ente-

21 L. SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealógica, o. c.*, 604.

22 L. SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas de la historia de la casa de Lara*, Madrid, Imprenta Real, por Mateos de Llanos y Guzmán, 1994, 184.

ramientos de los Manrique de Lara, imaginaron la existencia de un sepulcro de bulto en el que además la difunta aparecía acompañada de la imagen de su esposo. Tal es el caso de Antonio Ponz, quien afirma que “En esta iglesia (Santa Trinidad de Burgos) hay suntuosos sepulcros, entre ellos uno muy grande y bien trabajado, donde está sepultado don García Manrique, gran bienhechor de esta casa, y doña Juan Enríquez, su mujer”²³.

Carderera y Solano incurre en el mismo error en su *Iconografía española*, donde cree dar cuenta del mausoleo del III Conde de Osorno y Señor de Galisteo: “Tenemos fundadas sospechas de que la (sepultura) del conde se labró en vida suya, junto a la de su esposa, antes de pasar a segundas nupcias, con la intención de reposar en el mismo recinto que sus mayores. Mas habiendo fundado el mencionado monasterio de la Fuensanta en tiempos de su segunda mujer, varió de parecer sin que por eso dejase de hacer grandes donaciones al convento de la Trinidad, no queriendo olvidar, como dice el cronista de la casa de Lara, *la antigua devoción de sus ascendientes a la Trinidad de Burgos*”²⁴. Como en los demás casos, acompaña al texto una lámina, que veremos reproducida en autores posteriores²⁵:

Éste es uno de los pocos monumentos de la capilla mayor que se ha salvado de la destrucción del convento de la Trinidad²⁶. De hecho aún hoy puede



23 A. PONZ, *Viage de España*, o. c., t. XII, 82.

24 V. CARDERERA Y SOLANO, *Iconografía española*, t. II, Madrid, Ramón Campuzano, 1864, LXX.

25 Por ejemplo en los *Retratos de personajes del siglo XV, relacionados con la historia militar de España*, publicados por Ignacio Calvo y Sánchez (Madrid, Imprenta de J. Cosano, 1919), 26.

26 Del paradero del sepulcro de Juana Enríquez nada sabemos, aunque podemos imaginar su naturaleza a partir de la descripción de quienes lo vieron antes de su destrucción o extravío: “Entre los sepulcros de los Manriques que hay en la iglesia de los PP. Trinitarios alzados sobresale por razón de su escultura el de Doña Juana Henriquez, muger de Don García Fernandez Manrique, Conde de Osorno, hija de Don Francisco Henriquez, y de Doña Elvira Manrique. Falleció sin hijos en el año de 1503. Se halla este sepulcro junto al pulpito, y es un mero cenotafio por ser su urna, que es de mármol, maciza. La diligencia se hace admirar en sus ornatos, y todo respira el mejor gusto y escuela” (I. BOSARTE, *Viaje artístico a varios pueblos de España*, Madrid, Imprenta Real, 1804, 316).

contemplarse en la capilla del Corpus Christi de la catedral de Burgos, justo debajo de la escalera que da acceso a la sala capitular²⁷. Pero, en realidad este sepulcro corresponde al I conde de Castañeda y a su mujer (García Fernández Manrique de Lara y Aldonza de la Vega, señora de Aguilar).

En cualquier caso, resulta indiscutible que en una fecha comprendida entre 1503 y 1529 el III conde de Osorno decidió buscar un nuevo aposento para su enterramiento²⁸. Hemos pretendido explicar líneas atrás las razones por las que eligió la ermita de Fuente Santa como lugar de la fundación, pero realmente no sabemos cuáles pudieron ser las razones por las que el III conde de Osorno tomó la decisión de abandonar el convento de la Trinidad de Burgos como sede del panteón familiar. Es posible que en su ánimo influyeran diferentes razones, como pueden ser los gustos de su segunda esposa, María de Luna, que fue una devota protectora de Fuente Santa. Por otra parte, los pleitos habidos a cuenta de la herencia de la primera esposa, enterrada en Burgos, también pudieron disuadirle de su proyecto inicial. No hay que olvidar tampoco el afecto del conde por la villa de Galisteo, que le granjeó, por cierto, algunas burlas cortesanas²⁹.

Con todo, debió pesar mucho la influencia de la orden dominica y la posibilidad de erigir un convento *ex novo* para sí y sus descendientes. Precisamente el hecho de ser el convento de Fuente Santa “casa nueva” y de encontrarse aún en obras son las razones aducidas en el testamento de los III condes de Osorno para justificar el abandono del convento de la Santísima Trinidad de Burgos como lugar de enterramiento. En efecto, en el testamento otorgado en Valladolid, a finales de febrero de 1544, los condes ponen mucho cuidado en dotar por igual a ambos conventos, el de Burgos y el de Galisteo, para sufragar las ceremonias funerarias, que deben hacerse, en cualquier caso, “sin llamar gente ni hacer aparato de honras”:

27 M. ESTELLA, “Obras escultóricas del siglo XVI en los conventos de la Trinidad y de la Merced en Burgos”, en *Archivo español de arte*, 205-208 (1979), 57 y 58.

28 Años más tarde haría lo mismo su pariente, el Marqués de Aguilar, Luis Fernández Manrique de Lara, que decidió enterrarse en “la iglesia colegial de su villa de Aguilar de Campo, que había enriquecido notablemente para que pudiera albergar sus restos mortales y los de sus descendientes: “Avía el Marqués ilustrado mucho la iglesia colegial de su villa de Aguilar de Campo, labrándola el coro (...) y empezando en su capilla mayor magníficas sepulturas de jaspe y alabastro, para que su cuerpo, el de la marquesa, su mujer, y el de sus descendientes recibiesen allí decente sepultura”. L. SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealógica*, o. c., 558.

29 En su *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, Francés de Zúñiga se mofa del afán del conde por engrandecer el señorío de Galisteo extendiendo sus dominios, a costa incluso del monarca: “y si por caso, lo que Dios no quiera, desto reclamare ó suplicare el conde de Osorno, por el mismo caso le den por traidor y gotoso á tiempos, y su majestad sea obligado á ensancharle la villa de Galisteo, que es al oriente hacia mediodía, lindando con la villa de Huesca” (91).

“Item mandamos que luego como cada uno de nosotros fallesciere, se den al Monasterio de la Santísima Trinidad de Burgos 20 ducados (...) e 20 fanegas de trigo, e 20 cántaros de vino, que es otro tanto como lo que mandamos dar al Monasterio de la Fuente Santa por nuestro enterramiento (...) e no queremos que los frailes del dicho monasterio de la Trinidad nos hagan más oficio de decir una misa el día que le llevaren la dicha ofrenda sin llamar gente ni hacer aparato de honras”³⁰.

En el mismo documento, inmediatamente después, los condes hacen constar las razones por las que deciden enterrarse en Galisteo, interrumpiendo así la tradición familiar:

“E según la grande afición que tenemos a aquella casa (Trinidad de Burgos) no nos dejaremos de enterrar en ella sino por la necesidad que el Monasterio de la Fuente Santa de Galisteo que nosotros fundamos tiene por ser Casa nueva, así para acabarse de edificar como para perpetuarse”.

Y en relación con el monasterio de Burgos, los otorgantes del testamento añaden el ruego de que los sucesores de la casa de Osorno se entierren en el monasterio de la Santísima Trinidad de Burgos, según leemos aquí, por ser aquel el lugar de enterramiento de los antepasados así como de d^a Juana Enríquez, primera mujer de Garci Manrique de Lara, y porque “tenemos noticia del grande agradecimiento y bondad que en los religiosos del dicho monasterio hay e del amor que a nuestra casa siempre ha tenido”. Parece claro el propósito de los otorgantes de no soliviantar al monasterio de Burgos, regalándole el reconocimiento explícito de los servicios prestados a la casa de Osorno y la misma dote prevista para el convento de la Fuente Santa.

Los otorgantes admiten que su hijo y heredero, Pedro Manrique, a la postre IV conde de Osorno, se entierre en el convento de la Fuente Santa, por estar enterrada allí su primera mujer, d^a Elvira Enríquez de Córdoba, pero, en cambio, sus sucesores deben enterrarse en Burgos. Según leemos en la *Historia genealógica de la casa de Lara*, Pedro Manrique tuvo dos matrimonios, el primero de ellos en 1529, con doña Elvira Enríquez de Córdoba “que le acompañó en el sepulcro y falleció en Valladolid a 21 de septiembre de 1539”. Y a decir verdad, parece que el heredero atendió al ruego de sus progenitores, pues enterró en Burgos a dos hijos que fallecieron prematuramente. Sin embargo, al morir, el IV conde de Osorno ordenó que su cuerpo “sea sepultado en el Monasterio de la Fuente Santa, extramuros de la villa de Galisteo, donde está d^a Elvira, mi primera mujer, junto con ella”. También él excusa su enterramiento aquí, y no en Burgos, precisamente por yacer junto a sus padres y su primera

30 RAH, M-123, f. 61 a 65.

esposa, “que se mandó enterrar en la dicha casa de la Fuente Santa concertando conmigo que nos avíamos de enterrar en ella”. Por ello ruega a los padres de la Trinidad “que lo ayan por bien” y para contribuir a ello ordena que se les entregue la misma dote prevista por sus padres y que “los demás sucesores de mi casa se entierren en el dicho monasterio de la santísima Trinidad de Burgos”.

Las previsiones de enterramiento en Burgos chocan con las disposiciones del testamento otorgado por los III condes de Osorno, que de algún modo contradicen lo anterior, pues establece la construcción de una bóveda que aloje sus cuerpos y los de cuantos descendientes quieran enterrarse allí. El documento es muy ilustrativo de la voluntad de los condes, de su afán de sobriedad y del rechazo de toda manifestación suntuosa para evocar su memoria. Prohíben explícitamente que sobre la bóveda se pongan “losas, ni bultos, ni tumbas, ni otra ninguna señal que parezca sepultura, sino una piedra como las otras que se losare la dicha capilla, la cual tenga sus aldabas por donde puedan entrar e meter los cuerpos en la dicha bóveda y que en la capilla de nuestra señora que está debajo del altar mayor nos pongan dos losas llanas y en ellas nuestros nombres”. Desconocemos la suerte que hayan podido correr estas losas, pues su descripción no coincide con ninguna de las conservadas en el suelo de la iglesia parroquial de Galisteo.

El testamento recoge instrucciones precisas sobre enterramientos posteriores, que apuntan a un doble propósito, mantener la sobriedad del edificio y evitar la corrupción de las aguas de la Fuente Santa, que, como hemos dicho, debía tener su manantial en el interior del templo:

“Si nuestros hijos u otros descendientes se quisieren enterrar en la dicha capilla, metan sus cuerpos en la dicha bóveda e sus bultos e tumbas puedan poner en los arcos metidos en las paredes que en la dicha capilla hay, por manera que agora ni en ningún tiempo en el suelo de la dicha capilla pueda persona alguna enterrarse ni poner bulto ni tumba, e que para siempre jamás esté desembarazada la dicha capilla, lo cual mandamos que así se haga por acatamiento del santísimo sacramento e porque el agua de la Fuente Santa no resciba perjuicio poniendo cuerpos de difuntos en la dicha capilla”³¹.

Queda claro, pues, que en la fundación del convento de la Fuente Santa influyeron no poco los intereses de los condes de Osorno, empeñados por aquellas fechas en consolidar y robustecer el señorío de Galisteo³². En este sentido, cabría pensar, incluso, como sostiene Atienza López, que el convento de la

31 RAH, M-123, f. 61 a 65.

32 Á. ATIENZA LÓPEZ, “Nuevas consideraciones sobre la geografía y la presencia conventual en la España moderna. Otras facetas más allá de la concentración urbana”, en *Hispania sacra*, LXI/123 (2009), 51-75; en concreto 64.

Fuente Santa en Galisteo ilustra bien las fundaciones promovidas por los nobles y no tanto por las órdenes religiosas, que, según dice, preferían instalarse en grandes núcleos urbanos. Sin embargo, no podemos estar del todo de acuerdo con una afirmación tan tajante, pues supondría obviar la importancia que en Extremadura tuvo el culto a Santo Domingo desde el siglo XIII.

El culto a Santo Domingo se convierte en obligatorio en toda la iglesia, tras su canonización, en virtud de una bula de Gregorio IX, fechada el 13 de julio de 1234. Sólo dos años antes ha tenido lugar la conquista definitiva de Trujillo, por lo que cabe afirmar que el fervor cristiano que siguiera a la conquista facilitara la propagación del nombre y del culto del santo recientemente canonizado. Buena prueba de ello son los templos dedicados a este santo en diferentes lugares de Extremadura. En Cañamero, antaño perteneciente al señorío de Trujillo, hay una iglesia dedicada a este mismo santo, que es también el patrón del pueblo. En el capítulo general de la orden que se celebró en 1530 se aceptó el convento de Nuestra Señora del Rosario, en Cáceres, es decir, justo un año antes de que se aceptara el de Galisteo³³. Y no hay que olvidar tampoco que mucho antes, en 1477, se había fundado en Plasencia un importante convento dedicado a Santo Domingo gracias al mecenazgo de los duques de Plasencia, Don Álvaro de Zúñiga y Leonor de Pimentel, cuyo heredero, Don Luis de Zúñiga, más conocido como marqués de Mirabel, mantuvo una fecunda relación de amistad con los condes de Osorno.

Cabe pensar, pues, que los dominicos llegaron a Galisteo desde Plasencia, aprovechando la extensión y el auge del culto a Santo Domingo que había propiciado el paso de San Vicente Ferrer por las tierras de Extremadura en la segunda mitad del siglo XIV. En conclusión, parece lógico suponer que los Osorno construyeron el convento de la Fuente Santa a instancia de los dominicos afincados en Plasencia desde hacía tiempo, con la condición de que se convirtiera en el lugar de su enterramiento. Pocos años después, en 1533, los condes de Osorno y sus descendientes serán recompensados por el general de la orden de los dominicos que les concede “participación de los sufragios, privilegios y buenas obras de aquella insigne religión”³⁴.

Al progreso material de esta empresa contribuyó lo dispuesto por doña Aldonza de Vivero, abuela del III conde de Osorno, según creemos que se desprende de la lectura de la confirmación de mayorazgo otorgada en 1544 por García Fernández Manrique y su esposa, María de Luna, a favor de su hijo Pedro, que a la postre sería el IV conde de Osorno. En este documento se descubre, una vez más, el afán por dar amparo económico al convento de la Fuente

33 J. LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general*, o. c., 223.

34 L. SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealógica*, o. c., 630.

Santa. El conde de Osorno reconoce que su padre y su abuela estaban obligados a “cierta restitución, la cual se consultó por mí con personas de ciencia e conciencia e con su consejo se dio noticia al Papa Clemente VII, y con autoridad de su santidad se aplicó lo que en la dicha restitución se montaba, que sería en cantidad de hasta nueve o diez mil ducados para edificar e dotar el monasterio de nuestra señora de Fuente Santa de Galisteo”. Consta aquí que a cuenta de tal restitución, cuya razón última desconocemos, el conde entrega al convento 55.000 maravedís que habían quedado en el mayorazgo que su abuela, la condesa Aldonza de Vivero, había constituido para su padre y para él mismo. Además establece algunas estipulaciones disuasorias para asegurarse de que su hijo cumpla las disposiciones del mayorazgo³⁵.

Como se ha señalado ya, las obras estaban en marcha en 1526, sin embargo, suele considerarse que la fundación del cenobio tiene lugar con la escritura de compromiso que García Fernández Manrique y María de Luna otorgan el 10 de julio de 1529 con el Provincial de Castilla de la Orden Dominicana, Fray Bartolomé de Saavedra, obligándose ambos a la construcción del convento. Las capitulaciones entre los condes de Osorno y el provincial dominico son conocidas por las noticias que de ellas da Salazar y Castro y por el documento del AHN que contiene el “Patronato del Convento de Fuentesanta de la villa de Galisteo”³⁶.

El P. Diego Ruiz, prior de San Vicente de Plasencia, tomó posesión del sitio el 9 de Octubre y finalmente el convento fue aceptado en el capítulo provincial que se celebró en Santo Domingo de Piedrahita el año de 1531³⁷. Los dominicos expresaron su agradecimiento pocos años después, concretamente el 18 de enero de 1535, al conceder al III conde de Osorno (y a esposa y descendientes) todas las indulgencias y gracias espirituales de la Orden. De esta forma se reconocía la generosidad de los fundadores, de la que queda constancia documental en la *Memoria* recogida por Salazar y Castro en las ya mencionadas *Pruebas de la Historia de la casa de Lara*³⁸.

35 AHN, Códices L. 1164: “Para en pago de la dicha restitución di al dicho monesterio doscientas fanegas de trigo en ventas de la mi villa de Galisteo y su tierra (...) por tanto, queremos nos, los dichos conde y condesa, que pues lo susodicho se hizo para asegurar la conciencia de algunos bienes de los contenidos en el mayorazgo de mi señora la condesa doña Aldonça de Bibero, que el dicho don Pedro...”.

36 L. SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas de la historia*, o. c., 189. AHN, Nobleza: Fernán Núñez, C. 453, D. 12 n. 2.

37 1531 es el año que figura como fecha de la fundación del convento en la Tabla de los conventos dominicos que, escrita a finales del siglo XVII, se conserva en el convento de San Pablo de Palencia. M. M^a DE LOS HOYOS, *Registro documental*, t. I, Madrid, Selecciones Gráficas, 1961, 69.

38 L. SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas de la historia*, o. c., 182 y 183.

III. DOTACIONES

Salazar y Castro da cumplida cuenta de las dotaciones económicas procuradas por los condes así como algunos detalles interesantes sobre el primer patrimonio religioso y artístico del convento. Así sabemos que el 8 de noviembre de 1529, “el bachiller Francisco Ruiz, Alcalde mayor del Conde de Osorno, entregó a (...) fray Fernando de Lucio, de la Orden de Santo Domingo, vicario del nuevo monasterio de nuestra señora de la Fuensanta, diferentes vestidos de nuestra señora, ornamentos, alajas y cosas necesarias al culto divino. Y después le entregó también las joyas de nuestra señora, la lámpara y candeleros de plata, y otras cosas de su misma capilla y que estaban en los altares del cuerpo de la iglesia. Luego le entregó en la capilla alta de nuestra señora la misma sagrada imagen, con las joyas que tenía, y el frontal, casullas, lámpara y todo lo demás, con que estaba adornada la dicha capilla”³⁹.

En la mencionada *Memoria* de Salazar leemos que pocos meses después, concretamente el 10 de febrero del año siguiente, el conde en persona, “asistido de su camarero, hizo nueva donación de ornamentos, de un cáliz de plata, incensario y naveta con otras muchas cosas”⁴⁰. Consta también que la condesa María de Luna hizo importantes regalos y que costeó la reja de la capilla mayor que estaba destinada a ser su enterramiento. Estos regalos pueden ser el “caliz, portapaz, dos candeleros, acetre, hisopo y un plato de plata que se dio al monasterio de la Fuensanta”, según vemos en la relación de *Cuentas y particiones de los bienes de María de Luna* recogida por Salazar y Castro. En este capítulo constan los “158.544 maravedis que costó la reja de yerro que se puso en la Fuensanta, donde la dicha señora condesa estaba sepultada; esto demás”, añade, “de los 200 ducados que su señoría pagó en su vida”. Parece, pues, que la reja fue un encargo de la condesa antes de morir, pero que no se terminó de pagar hasta la liquidación del testamento, pues, según advierte Salazar y Castro, éste es uno de los gastos habidos en el plazo comprendido entre el fallecimiento de la condesa (acaecido el 27 de enero de 1549) y la conclusión del testamento (7 de septiembre de 1552)⁴¹.

39 *Ib.*, 183. El enunciado mismo no puede ser más revelador: Memoria de lo que el conde de Osorno dió a su Monasterio de nuestra señora de la Fuen-Santa.

40 *Ib.*, 183.

41 *Ib.*, 193. La demora en la resolución definitiva del testamento se explica por el pleito mantenido por los condes de Osorno por la herencia de Teresa Enríquez, primera esposa de García Fernández Manrique de Lara. Hubo que esperar a la sentencia para poder liquidar la herencia de María de Luna. Añadamos, por último, que es posible que esta reja sea la misma que se conserva hoy en la Iglesia parroquial de la villa y más concretamente en la capilla del primitivo ábside mudéjar. Una hipótesis que no hemos podido confirmar por exceder los límites de este trabajo.

Resulta evidente el propósito de los III conde de Osorno de garantizar la bonanza económica del convento, por ello le dieron numerosas rentas y fincas, entre otras “las viñas, huerta y olivar en Galisteo, bajo de la Iglesia junto al río Xerte”; a las que se sumaron las donaciones de otros particulares, como el presbítero Francisco Ruiz, quien donó un gran olivar en la villa de Gata a cambio de que se le ofrecieran 12 misas al año⁴². El Papa Clemente VII también le concedió notables beneficios en 1530⁴³. Los sucesores del Señorío de Galisteo y otros nobles emparentados con ellos, continuaron dispensando igual protección al convento, escogiéndolo también para su enterramiento⁴⁴.

IV. SEMBLANZA DEL EDIFICIO. DE LA SUNTUOSIDAD A LA RUINA

Nada se conserva del edificio original, que a duras penas podemos imaginar atendiendo al testimonio de quienes lo vieron antes de su ruina definitiva. En su *Viaje de España*, publicado en 1784, Ponz hace una sucinta descripción del convento, que traslado aquí conservando la frescura de sus palabras:

“Al mediodía de la villa en corta distancia, hay un convento de padres Dominicos, y aunque la fachada es medio gótica, no le falta su mérito. Consiste en dos arcos adornados con cabecillas de serafines que dan ingreso al pórtico. Adornaban también dicha fachada porción de medallas y estatuas ejecutadas en mármol, de las cuales faltan algunas. La iglesia, de estilo gótico, está desfigurada, con añadiduras. Es muy curioso el empedrado del claustro baxo, hecho de guijarros negros muy menudos, que se llevan del río Alagón, formando con ellos una superficie tan igual como se haría con baldosas; y tienen también su poco de dibujo, no malo. En Plasencia vi diferentes de esta clase en las entradas de algunas casas. Al subir de la escalera hay un altarito con una estatua de san Miguel, hecha de losa de Talavera, que tendrá como una vara de alta, se ven ángeles y otros ornatos de la misma porcelana o losa, en todo lo qual se nota buen gusto y dibujo, que es lo que hizo recomendables aquellas fábricas en otro tiempo”⁴⁵.

42 J. LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general*, o. c., 225. M. M^a DE LOS HOYOS, o. c., 112.

43 Hay constancia del amparo papal en el *Bullarium ordinis FF. Praedicatorum* (1723, 482-483), donde se recogen los beneficios concedidos por Clemente VII a la “*domus B. Mariae de Fuentes Sancta, prope oppidum de Galister (sic), ordinis fratrum praedicatorum, Caurien. Diocesis*”. Para reforzar su petición el prior y los hermanos del convento sostienen que la Casa se ha construido ex novo y que las rentas de su sacristía son tan escasas que no dan para comprar y mantener lo imprescindible para el culto divino, como velas y atavíos sacerdotales: *dicta domus de novo constructa fuit, fructusque, redditus et proventus illius sacristiae adeo tenues et exiles existant, ut ad luminarium et paramentorum ac aliorum divino cultui neccesariorum, emptione et manutentione non suppetant*. M. M^a DE LOS HOYOS, *Registro documental*, o. c., 111, atribuye estos beneficios al Papa Paulo III y los data en 1538; sigue a J. LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general*, o. c., 224.

44 E. ESCOBAR PRIETO, “Galisteo”, o. c., 76.

45 A. PONZ, *Viaje de España*, o. c., t. VIII, 43 y 44.

En la descripción que hace Ponz llama la atención que “la iglesia, de estilo gótico, está desfigurada, con añadiduras”, dando a entender que el estilo original de la obra se había modificado en algún momento de la misma. Esta circunstancia explica y confirma los temores de los fundadores, los III condes de Osorno, quienes en 1544, al modificar el mayorazgo de su hijo y heredero Pedro Manrique de Lara, insisten en que, caso de fallecer antes de la conclusión de las obras, éstas se ejecuten conforme a lo previsto en el proyecto original. Tal es su preocupación por que el convento se concluya conforme a lo previsto que lo recogen explícitamente en las estipulaciones del mayorazgo y señalan las cantidades que se deben invertir anualmente hasta la finalización del edificio. Por su interés, creemos que merece la pena reproducir el pasaje:

“Y queremos y es nuestra voluntad que si el tiempo que yo el dicho conde falliesciere, no estuviere acabada la iglesia del monesterio de nuestra señora de la Fuente Santa de Galisteo, por la manera que la llevamos comenzada y solada la capilla mayor de piedra y acabada la casa de novicios de dicho monesterio como está comenzada y la pieça que ha de ser librería, que el dicho don Pedro nuestro hijo o el subcessor en este mayorazgo gaste estos dichos sesenta e seys mil maravedís cada año hasta ser acabado todo lo suso dicho”⁴⁶.

No sabemos cuándo se concluyó la obra, pero el testimonio de Ponz invita a pensar que no se remató conforme a las previsiones de los fundadores. Aunque, tal vez, “las añadiduras” y “deformidades” que Ponz aprecia en la iglesia puedan deberse también al proceso constructivo, pues, por Juan López, sabemos que el conjunto conventual y, en particular, la iglesia, se alzó sobre una ermita ya existente al pie de la fuente que da nombre al convento: “don Gabriel Manrique, conde de Ossorno (...) edificó una devota iglesia con el nombre de la Virgen nuestra señora de la Fuente Santa; está en medio de la iglesia, que después se edificó sumptuosamente con el convento”⁴⁷. Cuando a comienzos del siglo XVI Juan López escribe su *Historia* “está la casa perfectamente acabada con muy buenos edificios: iglesia, claustro, sala, rifitorio, (sic) dormitorio, librería y casa de novicios”.

Hoyos confirma que el convento disponía de sacristía, claustro, portería, sala capitular, salón grande de recreación, tres celdas y cuatro piezas interiores. Sostiene este autor que casi todas estas estancias sobrevivieron al paso del ejército francés que en 1811 se acantonó en la localidad al mando del general Brenier. Las tropas francesas se apropiaron de las alhajas, ornamentos, cuadros, utensilios y cuantos objetos de valor pudieron encontrar. También hicieron desaparecer algunas imágenes, como la de la virgen de Fuente Santa, que, según parece, ya no se recuperó. Y tampoco faltaron vecinos que retiraron bienes del

46 AHN, Códices L. 1164.

47 J. LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general*, o. c., 225.

convento ya fuera por interés propio o para evitar su destrucción. El edificio se resintió porque las tropas desmontaron la techumbre posiblemente para hacerse con la madera, pero no se arruinó, en su opinión gracias a la intervención de Francisco de Quijada, a la sazón interventor de Correos, que suplicó al general francés que no lo demoliera⁴⁸. En cualquier caso, si hasta la llegada de las tropas galas en 1811, como señala Salvador y Conde, “este convento no tuvo anormalidad alguna y por ello hasta entonces se conservó intacto”⁴⁹, a partir de esta fecha comenzó su ruina definitiva, en buena medida por el desinterés del provincial de la orden, sólo preocupado, al parecer, de la enfermedad que padecía. Así se aprecia en el informe que el P. Herrero elabora para la Orden en 1820, es decir, al comienzo del llamado “trienio constitucional”. Reproducimos aquí sus palabras a partir de Salvador y Conde, que se hace eco de ellas:

“Mas no puedo omitir la desidia y flojedad con que mira esta Provincia la reparación indispensable de tan suntuoso edificio. Lo cierto es que, si se hubiera consumido en habilitar celdas y sólo tomar las aguas, lo que se ha invertido hasta el día en disponer alojamiento en la villa y comer lo que no trabajan, pudieran vivir en él”⁵⁰.

Finalmente, para ilustrar la ruina del convento y las penurias de los frailes, cabe recordar la suerte corrida por algunos de sus antiguos moradores. Concluida la guerra contra los invasores franceses, los ayuntamientos intensifican sus esfuerzos para dotarse de escuelas y maestros que permitan la educación de los niños. En este sentido, en enero de 1813 el Ayuntamiento de Arroyo del Puerco hace pública su intención de establecer una escuela de primeras letras y de latinidad para lo que convoca la obligada oposición. Entre los candidatos encontramos a “Fr. Fernando Caballero, Religioso de la Orden de Predicadores, del Convento de San Esteban de Salamanca, residente en el Convento de la Fuente Santa, extramuros de Galisteo”. Su candidatura interesa aquí porque pone de manifiesto la necesidad que tuvieron los frailes de la Fuente Santa de buscar oficio en otros lugares, siquiera fuera para poder sobrevivir. Más suerte que Fr. Fernando Caballero, quien finalmente no logró la plaza de Arroyo, parece que tuvo su hermano de orden, Fr. Lucas de Sande Calderón, a quien en septiembre de 1881 encontramos en Cañaveral dando clases de primeras letras,

48 M. M^a DE LOS HOYOS, *Registro documental*, o. c., 112. Muy diferente es la opinión expresada por Ávila Gómez, en cuyo manuscrito se lee que los franceses saquearon el convento, profanaron la basílica, expoliaron sus riquezas e incendiaron su valioso archivo y su voluminosa biblioteca. Como consecuencia del incendio de la biblioteca, quemaron también el monasterio. Añade que los frailes fueron tomados como rehenes y encerrados en la mazmorra del palacio. No aporta base documental al respecto. T. ÁVILA GÓMEZ, *Manuscrito inédito sobre la historia de Galisteo*, custodiado en el Ayuntamiento de la villa; está fechado el 1 de mayo de 1934.

49 J. SALVADOR Y CONDE, *Historia de la Provincia Dominicana de España: De 1800 a la ex-claustración*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1991, 214-215.

50 *Ib.*, 214.

pese a haber sido presbítero de la Sagrada Orden de Predicadores, y haber enseñado públicamente Philosophía y Theología Moral “ por espacio de más de doce años correlativos, pero que (...), en el día por repetidas invasiones de nuestros adversarios, y casi total ruina del Convento de Fuente Santa de la Villa de Galisteo, que lo era de su morada, y carencia de facultades para sostenerse, se halla en la necesidad de enseñar primeras letras en este pueblo de su naturaleza, o en cualquiera otro que se le proporcione”⁵¹.

La guerra, la supresión de la casa, ordenada por el gobierno liberal, y la exclaustación definitiva supusieron la ruina total del convento. No obstante, es posible que algunas de las imágenes del convento acabaran en la iglesia parroquial de Galisteo, aunque desconocemos las circunstancias concretas en que se trasladaron. Sánchez Redondo da por hecho que de allí proceden las imágenes de San Vicente Ferrer y de Santa Rosa de Lima, que hasta hace pocos años estaban situadas en la parte inferior del retablo del altar mayor. Cree que también proceden del convento las imágenes del niño Jesús y de la Virgen de las Angustias que se veneran en una capilla que originariamente estaba dedicada al apóstol Santiago y ahora lo está a la Virgen de Fuente Santa⁵². No hemos podido documentar adecuadamente tales suposiciones. Tampoco está documentada la procedencia de las imágenes de la fachada de la iglesia parroquial que, según Valverde Luengo, proceden de Fuente Santa. Estas imágenes representan a la Virgen, la de la izquierda, y al arcángel san Gabriel, la de la derecha. El tamaño de ambas imágenes no se corresponde con el de las hornacinas que las alojan, y del mismo modo su estilo desentona con el de la fachada; por ello Valverde Luengo concluye razonablemente que no son originarias de la iglesia parroquial sino del convento de Fuente Santa⁵³.



Un último rastro artístico del desaparecido convento puede ser el óleo que se conserva en la Parroquia, en el que se reproduce la imagen de la virgen de la Fuente Santa. La obra está fechada en el año 1721, según consta en el mismo lienzo.

51 F. CORTÉS, “Educación primaria y actuaciones municipales en la Extremadura meridional de comienzos del siglo XIX”, en *Revista de estudios extremeños*, LVII/1 (2001), 97-130; la referencia en 16 y 118.

52 I. SÁNCHEZ REDONDO, *Galisteo milenario (ayer y hoy)*, Salamanca, Exmo. Ayuntamiento de Galisteo, 1988, 82. Coincide con Ávila Gómez, aunque éste último nada dice de la procedencia de la imagen de la Fuente Santa, que, como las otras, no parece ser tan antigua.

53 F. J. VALVERDE LUENGO, “Descripción del templo”, *o. c.*, 311-315.



Fachada principal de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, en Galisteo
(Foto de la autora)

V. CONCLUSIONES

Con nuestro trabajo hemos pretendido sacar del olvido diferentes aspectos del convento de la Fuente Santa, hoy desaparecido. Explicamos el proceso de su fundación a partir de la existencia de una ermita primitiva, las dotaciones recibidas de manos de los III condes de Osorno y las causas de su ruina, entre las que se encuentra la invasión francesa del siglo XIX y la propia negligencia de la Orden Dominica en la restauración del edificio. Finalmente, hemos identificado algunas piezas aisladas y descontextualizadas del monasterio de la Fuente Santa, que se conservan en la villa de Galisteo. A este respecto, transcribimos y traducimos por primera vez la lápida conmemorativa de la fundación del convento que aún se conserva en la fachada de una casa de la villa y que quizás sea hoy el último vestigio material de una institución entonces señera.

ISRAEL UND JUDA – EIN VOLK ODER ZWEI ANTAGONISTEN ANGESICHTS DER AUERWÄHLUNG GOTTES?

KS. TOMASZ TULODZIECKI

Universidad “Nicolás Copérnico”, Toruń

RESUMEN – DEUTSCH

Die aus Juda stammten Verfasser des deuteronomischen Werkes und 1-2Chronik nehmen gegenüber dem Nordkönigtum eine offene Haltung ein. Trotz der Monarchieverteilung, sie halten fest am 12 Stämme-Ideal, auch wenn die gesamtisraelitische Perspektive auf Jerusalem zentralisiert ist (1Chr 17; 21; 2Chr 15; 18; 28,8-15; 34,22-34). Die beiden Königtümer, Juda und Israel, wirken in 1-2 Kön und 1-2Chr weiter zusammen, in den Kriegen und im Tempelkult (1Krl 20; 22; 2Chr 30,10-26; 36,9). In diesen Literaturtraditionen sie sind weiter Brüder in einem Glauben.

Die andere Perspektive herrscht in den Bücher Esra und Nehemia. Aufgrund der Scheidung der Mischehen (Esra 9 und Nehemia 13) wird die Bevölkerung der Provinz Juda im strengem Sinne der Tradition und des National- und Religionsbewusstseins der Exulanten reorganisiert und dadurch von den Ausflüssen der Fremdenbevölkerung isoliert. Dies zeigt auch keinen Zusammenhang zwischen den Autoren des Chronistischen Geschichtswerkes und der Bücher Esra und Nehemia.

Palabras clave: Die aus Juda stammten Verfasser des deuteronomischen Werkes und 1-2Chronik nehmen gegenüber dem Nordkönigtum eine offene Haltung ein. Trotz der Monarchieverteilung, sie halten fest am 12 Stämme-Ideal, auch wenn die gesamtisraelitische Perspektive auf Jerusalem zentralisiert ist (1Chr 17; 21; 2Chr 15; 18; 28,8-15; 34,22-34). Die beiden Königtümer, Juda und Israel, wirken in 1-2 Kön und 1-2Chr weiter zusammen, in den Kriegen und im Tempelkult (1Krl 20; 22; 2Chr 30,10-26; 36,9). In diesen Literaturtraditionen sie sind weiter Brüder in einem Glauben.

Die andere Perspektive herrscht in den Bücher Esra und Nehemia. Aufgrund der Scheidung der Mischehen (Esra 9 und Nehemia 13) wird die Bevölkerung der Provinz

Juda im strengem Sinne der Tradition und des National- und Religionsbewusstseins der Exulantenschaft reorganisiert und dadurch von den Ausflüssen der Fremdenbevölkerung isoliert. Dies zeigt auch keinen Zusammenhang zwischen den Autoren des Chronistischen Geschichtswerkes und der Bücher Esra und Nehemia.

ABSTRACT

The editors of the deuteronomistic historical masterpiece and 1-2 Book of Chronicles, coming from the Kingdom of Judah, took an open approach towards the Northern Kingdom. Despite the breach within the monarchy both nations follow and cling to an ideal pattern, which includes the political and religious structure, still embracing twelve generations of Israel. The pattern seems to be followed, even if numerous Biblical texts prefer the political structure based on Jerusalem as a centre (1Chr 17; 21; 2Chr 15; 18; 28,8-15; 34,22-34). In both traditions of literary works: deuteronomistic and chronical ones, both kingdoms still cooperate together as two brothers in one faith. It happens both in cult and military aspect. (1Kings 20; 22; 2Chr 30,10-26; 36,9).

Completely different perspective is present in Esdra's and Nehemiah's books. Because of the rigorous law concerning the mixed marriages (Ezra 9 and Neh 13), the people of the new Judah province were reorganized according to the nationalistic or theocratic styles. They excluded the New Lord's people out of the Holy community, which comprised mainly with Babylon repatriates or other foreign nations. It also contradicts the literary connection between the editors of the Book's of the Chronicles and the authors of Esdra's and Nehemiah's books.

Keywords: Juda, Israel, God, Lord, kingdom, brother, brotherhood, monarchy, king, cult, nation, generation, literary tradition, biblical text and redaction, deuteronomistic and chronical work.

ISRAEL UND JUDA – EIN VOLK ODER ZWEI ANTAGONISTEN ANGESICHTS DER AUERWÄHLUNG GOTTES?

Das Ereignis, das für die Nationalidentität der Israeliten und ihre gegenseitigen Verhältnisse sowie für den religiösen und kulturellen Wandel entscheidend war, war die Spaltung in zwei Kleinstaaten zur Zeit Rehabeams (931-914 v. Chr.) und Jerobeams I. (931-909 v. Chr.). Die beiden großen biblischen Geschichtsschreiber, der „Deuteronomist“ sowie der „Chronist“, beschreiben mit besonderer Aufmerksamkeit den Untergang des Großreichs und die Konsequenzen, die sich für die zwölf Stämme Jakobs daraus ergeben. Unwiderleglich bleibt der Zusammenbruch, dem das einsprachige und an einen Gott glaubende Volk ausgesetzt war und der in 1Kön 12,1-20 und 2Chr 10 beschrieben wurde. Weniger bekannt ist jedoch der Zustand der gegenseitigen Verhältnisse nach dem Untergang des Großreichs Salomos. Der Gesichtspunkt des Chronistischen

Geschichtswerks über die gegenseitige Beziehung der geteilten Königreiche Israel und Juda bleibt anscheinend bis heute unerforscht und abstrus. Bekannt und verbreitet in der neuzeitlichen Exegese ist die Auffassung von G. v. Rad, nach dem die Geschichte des Königreichs Israel im Chronistenwerk (also wie man es allgemein anerkennt: in 1-2Chr, Esra, Neh) völlig übersehen wird. Laut v. Rad sollt man unter dem Begriff „Israel“ nur zwei Stämme verstehen, d.h. Juda und Benjamin, die für den Chronisten „das wahre Israel“ repräsentieren¹. Gibt es in der Erzählung des Chronisten keine wesentlichen Informationen über die Bruderverhältnisse nach der Spaltung? Übersah der Autor des Chronistischen Geschichtswerks völlig die Geschichte des Nordreichs? In welche Epoche kann die richtige Zäsur in den Verhältnissen zwischen den Einwohnern des Königreichs Juda und den Einwohnern Israels fallen? Inwieweit spiegelte der Chronist die Informationen und den Gesichtspunkt des Deuteronomisten wider, inwieweit ist er eigenständig? Die obigen und noch alle anderen Fragen, die die komplizierten Verhältnisse in einem Volk im geteilten Großreich in Betracht ziehen, versuchen wir in diesem Artikel zu beantworten.

I. DAS GEGENSEITIGE VERHÄLTNIS JUDAS UND ISRAELS IM DEUTERONOMISTISCHEN GESCHICHTSWERK

Das allgemeine Bild der geteilten Monarchie, das man in 1-2Kön erkennt, erlaubt die völlige staatliche und politische Autonomie der beiden Reiche Juda und Israel festzustellen. Mit der Schilderung der autonomen Monarchien betont der deuteronomistische Autor die Aufrechterhaltung der Brüdergemeinschaft der politischen Zersplitterung gegenüber. Relevant ist in diesem Zusammenhang der Text 1Kön 12,21-24, der die ersten Initiativen König Rehabeams nach dem Abfall der zehn Nordstämme Israels darstellt. Die erste Idee, die dem von der Reaktion der Älteren Israels in Sichem enttäuschten König einfällt (1Kön 12,1-20), sind der sofortige Vergeltungswille und der Krieg gegen die rebellierten Untertanen im Norden.

Es ging hier wahrscheinlich nicht so sehr um eine große Kriegskampagne oder blutige Schlachten, als vielmehr um die Handlungen, die als Widerhall der alten, zur Zeit Davids und Salomos ungelösten Probleme mit der sog. Personalunion der zwölf Stämme Israels (z.B. 2Sam 19,42-20,22) gelten. Während die Südstämme (Juda, Simeon und ein Teil des Stammes Benjamin) die davidischen Herrscher vorbehaltlos anerkannten, wurden die Herrscher

¹ Cf. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930, 31.

der Nordstämme zu den Verhandlungen mit deren Älteren gezwungen, um die Billigung ihrer Regierung zu erlangen (2Sam 5,3-5; 1Kön 12,1-20; vgl. auch 1Kön 3,4)². Nach J. Warzecha waren die beiden Reiche Juda und Israel auf dieses Verfahren, das in 1Kön 12,21-24 beschrieben wurde, nicht vorbereitet und bezüglich des Raubzugs vom Pharao Scheschonq I. auch zu schwach. Beschrieb der deuteronomistische Autor den Krieg zwischen Juda und Israel, so wollte er auf die kleinen Streitigkeiten um die Grenze zwischen den neuentstandenen Staaten verweisen. Eine ähnliche Anspruchspolitik gegenüber Israel setzten wahrscheinlich auch seine zwei Nachfolger Abija (910-908 v. Chr.) und Asa (908-868)³ fort.

Es gibt auch Prämissen für die Einstellung der Kriegshandlungen, was vom Propheten Schemaja in 1Kön 12,21-24 vorgeschlagen wurde. Jahwe selbst verhindert es jedoch, indem Er den „Bruderkrieg“ durch den Mund des Propheten unterbindet (1Kön 12,24): *„Zieht nicht in den Krieg gegen eure Brüder ('ahê-kem), die Israeliten!“*. Es ist der Widerhall der früheren Konflikte zwischen den israelitischen Stämmen, in denen das gegenseitige Verhältnis zwischen Juda und Israel auch als „Bruderverhältnis“ gekennzeichnet wird und die Hauptursache der Einstellung der Kriegshandlungen ist (2Sam 2,41; 19,42-20,22)⁴. Die Texte sind auch didaktisch ausgeprägt und für die Nachfolger Rehabeams und Jerobeams sowie für alle späteren Generationen gedacht: die Kriege, die man gegen „eure Brüder“ führt, widersprechen dem Willen des Herrn⁵. Der deuteronomistische Autor ermahnt durch den Mund aller Propheten, dass die geteilten Reiche, solange sie ihre Beteiligung an den Bruderkriegen verweigern, ihre Identität, Souveränität bewahren und die Chance auf die Versöhnung und Zusammenarbeit haben. Gegen dieses Verbot zu verstoßen bedeutet auch den Untergang der souveränen Staaten Israel und Juda.

An der späteren Geschichte der geteilten Monarchie, die im Deuteronomistischen Werk präsent ist, erkennen wir die Handlungen, die den Zustand der Freundschaft und des Gleichgewichts zwischen Juda und Israel aufrechterhalten sollten. Man bezweifelt grundsätzlich nicht, dass es bis zur ersten Deportierung der Israeliten vom König Tiglat-Pileser III. ca. 732 v. Chr. (2Kön 15,29-30) eine große Blutbrüderschaft und Erinnerung an die gemeinsamen kulturellen und religiösen Wurzeln in den beiden Reichen gab. Für eine beachtliche Periode, in der man sich um die Aufrechterhaltung der Einheit

2 Cf. S. HERMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München, Kaiser, 1973, 250.

3 Cf. J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa, Wydawn Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2005, 230-231; 241-245.

4 Cf. J. H. GRØNBÆK, „Benjamin und Juda“, *Vetus Testamentum*, (1965), 427-428.

5 Cf. E. WÜRTHWEIN, *Das erste Buch der Könige 1-16*, ATD 11.1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 161.

unabhängig von den politischen Teilungen zwischen Juda und Israel besonders bemühte, gilt die Regierungszeit der Omriden in Israel. Die Dynastie umfasste vier Herrscher: den Gründer dieser Dynastie Omri (884-873); Ahab (873-853); Ahasja (854-853) und Joram (852-841)⁶.

Ferner sollte an zwei Ereignisse erinnert werden, die die Pflege dieser Idee im geteilten Großreich nachweisen. Das erste Ereignis zur Zeit der Omriden, das man im Vergleichsprozess der gegenseitigen Verhältnisse zwischen Juda und Israel berücksichtigen muss, ist der Aramäerkrieg, der in 1Kön 20 und 22 beschrieben wird und den der König Ahab führt⁷. Trotz der strengen religiösen Evaluierung der königlichen Regierung, die im Deuteronomistischen Werk⁸ präsent ist, spricht der Autor dem König Israels alle politischen und militärischen Erfolge insbesondere während der Kriege gegen die Aramäer keinesfalls ab (1Kön 20). Für unsere Analyse ist es wichtig, dass sich der König von Juda, Joschafat der Koalition mit Ahab während des zweiten Feldzugs gegen Aram anschloss. Von der Regierungszeit des Königs in Juda wissen wir wenig, sowie von der Mehrheit der Herrscher in Juda zu dieser Zeit. Erstaunlicherweise finden wir im großen Fragment 1Kön 16 – 2Kön 10 nur zwei kleine Vermerke über das Königreich Juda (1Kön 22,41-51; 2Kön 8,25-29), und der Rest des Materials ist ausschließlich dem Königreich Israel gewidmet⁹. Es bezeugt auch, dass das Schicksal der Brudermonarchie, vor allem aber der Zustand des religiösen und moralischen Lebens (die dauerhafte Aktivität der Propheten: Ahija aus Silo, Elia, Elischa) nicht abgelehnt wird.

Manche Kommentatoren vermuten, dass das Königreich Juda zur Regierungszeit Ahabs vom größeren und stärkeren Nachbarn im Norden politisch abhängig war. Sein Lehnsmann Joschafat sollte aus diesem Grund zum militärischen Einsatz während der Raubzüge seines Souveräns verpflichtet

6 Mehr Informationen dazu: J. WARZECHA, "Omrydzi i ich polityka religijna w Izraelu", in P. PODESZWA – W. SZCZERBIŃSKI, *Minister Verbi. Liber Sollemnis Excellentissimo Domino Domini Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitae Gnesnensi Ad Honorandum Decimum Quartum Eiusdem Vitae Lustrum Expletum Dedicatus Oblatusque*, Gniezno, Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowe, 2003, 316-335.

7 Es bestehen viele Zweifel, ob die Beschreibung der Schlachten des Königs Ahab gegen Aram wahr ist. Man weist auch darauf hin, dass der König von Israel zu dieser Zeit den Krieg gegen Assyrien führte. Dies wird dann auch durch die Inschriften aus den Zeiten Ahabs bestätigt, die vom assyrischen König Salmanassar III. bereitet wurden und die Schlacht bei Karkar (853 v. Chr.) beschreiben. Während dieser Schlacht kämpfte der assyrische König Hadadezer auf der Seite Ahabs. Mehr dazu: H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1-2*, (ATD EB 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995², 251-252; J. A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, (BCR 44), Brescia, Paideia, 1984, 316-317.

8 Cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, (ATD EB 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996², 230-231.

9 Cf. S. HERMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 254.

sein¹⁰. Ähnliche Ereignisse beschreibt der deuteronomistische Autor in 2Kön 3,1-27. Der Held dieser Erzählung ist Joschafat, der Alliierte Ahabs sowie Joram, der König von Israel; ihr Gegner– Mescha, der König von Moab. Der Text 2Kön ist in der Beschreibung der Gefahr vonseiten des Königs von Moab nicht präzise genug. Man spricht hier nur von einem gewissen Widerstand (2Kön 3,7), den Joram und Joschafat unterdrücken wollen.

Für unsere Erwägungen ist der Endeffekt der beiden Feldzüge, die insbesondere im ersten Fall mit dem Tod König Ahabs (1Kön 22,34-40) enden, nicht relevant. Wichtiger ist die Botschaft, die aus den beiden Beschreibungen hervorgeht. Der deuteronomistische Autor stellt die Waffenbrüderschaft von Israel und Juda im Krieg gegen Aram und Moab dar und betont, dass das Land, das den zwölf Söhnen Jakobs einst verliehen wurde, trotz des Zusammenbruchs der politischen Einheit die heilige Gabe Gottes (Dtn 4,24-25) bleibt, die man gemeinsam pflegen und vor dem äußeren Feind schützen soll. Der Verlust der äußeren Souveränität würde die Möglichkeit der inneren Versöhnung ausschließen¹¹.

Die ausdrückliche Verletzung der Brüderschaft und der Untergang des Nordreichs ist die Geschichte des Königs Pekach, des Sohnes Remaljas (735-732 v. Chr.), die im Deuteronomistischen Werk enthalten ist. Seine antiassyrische Politik in der Koalition mit dem König von Damaskus Rezin führte zum sog. Syrisch-efraimitischen Krieg¹² im Jahre 734 (2Kön 16,5-7; Jes 7,1-9), dem vor allem das Reich Juda ausgesetzt war. Das Südreich, das zu dieser Zeit von Ahaz regiert wurde, wollte dem erwähnten Bündnis gegen Assyrien nicht beitreten. Infolge der Militärhandlungen griffen Pekach und Rezin Juda an und besetzten Jerusalem mit der Absicht, den Sohn Tabeals dort zum König zu machen (Jes 7,6). Diesen Konflikt beendete der Eingriff des Königs von Assyrien Tiglat-Pileser III. Infolgedessen erlitt das Reich Israel große Territorialverluste, nach 2Kön 15,29 waren es die Städte Ijon, Abel-Bet-Maacha, Janoach, Kedesch,

10 Cf. M. COGAN, *I Kings*, (AB 10), New York, Doubleday, 2001, 489; M. COGAN – H. TADMOR, *II Kings*, (AB 11), New York, Doubleday, 1988, 44.

11 Cf. T. R. HOBBS, *2 Kings*, (WBC 13), Dallas, Word, 1985, 38.

12 In der Exegese des Alten Testaments ist die Bezeichnung „der Syrisch-efraimitische Krieg“ eingewurzelt, obwohl der Termin „der Syrisch-israelische Krieg“ begründeter wäre. Die Terminologie, die den Stamm Efraim im Nordreich betont, kommt wahrscheinlich aus der besonderen Rolle hervor, die er immer in der Geschichte Israels spielte. Man glaubt auch, er funktionierte gewissermaßen als *pars principalis pro toto*. Cf. H. J. COOK, „Pekah“, *Vetus Testamentum*, 14 (1964), 129. Deswegen dachte man, dass die Begriffe Israel und Efraim austauschbar sind, und bezeichnete damit das ganze Nordreich.

Hazor, Gilead, Galiläa, das ganze Land Naftali. Laut 2Kön 15,29 wurden „ihre Bewohner nach Assur verschleppt“¹³.

Die Geschichte von Pekach, dem Sohn Remaljas bildet laut dem deuteronomistischen Autor gewisse Inklusion in der reichen Geschichte des geteilten Großreichs. Ihr Anfang wird gleich nach der Spaltung von der Kriegsinitiative König Rehabeams gegen das Bruderreich Jerobeams bestimmt. Dieser Inklusion gegenüber steht die nächste Initiative des Bruderkriegs. Diesmal tritt Israel gegen Juda zur Regierungszeit Pekachs auf. In diesem Fall wird zum ersten Mal in der Geschichte der beiden Königreiche das Verbot des Bruderkriegs übertreten und zum ersten Mal stehen Israel und Juda sich gegenüber als Gegner und nicht als Brüder. Es ist zugleich der Anfang einer anderen großen Tragödie in der Geschichte der Nachkommen Jakobs. Der Syrisch-efraimitische Krieg von 733-732 bestimmte die Militärhandlungen des Assyrischen Imperiums, das zehn Jahre später den übrigen Teil des Reichs Israel samt seiner Hauptstadt Samaria (2Kön 17,1-6) zerstörte. Die Folge dieser tragischen Ereignisse war die Übersiedlung der Israeliten nach Assyrien und der Zustrom der fremden Völker in Israel, die, wie es aus der Lektüre der Bücher Esra und Nehemia (Esra 4,1-5; Neh 3,33-38; 13,23-29) hervorgeht, tatsächlich zu Gegnern der Einwohner Judas und Jerusalems (2Krl 17, 24-41) wurden.

Die Beschreibung der Geschichte Israels wird im Deuteronomistischen Geschichtswerk im Jahre 722 unterbrochen. Der Autor stellt fest, dass „der Stamm Juda allein (nach der Invasion Sargons II.) übrig blieb“ (2Kön 17,18). Die archäologischen Befunde beweisen, dass die Geschichte der Einwohner des Nordreichs damit nicht endet. Zur Zeit des Untergangs Israels zählte dieser Staat ca. 225.000 Einwohner. Infolge der ersten Deportierung nach dem Syrisch-efraimitischen Krieg im Jahre 732 wurden ungefähr 13.500 Menschen entführt. Die Zahl der Entführten während der zweiten Deportierung betrug ungefähr 27.000 Menschen. Es waren vor allem Intellektuelle und Reiche, die bei dem weiteren Ausbau des Imperiums behilflich waren. Außer diesen zwei Gruppen der Israeliten, die sich in Assyrien befanden und dort eine ziemlich starke Diaspora erschufen, sollte man noch die Gruppe der Flüchtlinge aus Samaria erwähnen, die im Süden im Reich Juda den Schutz vor Assyrien suchten. Die archäologischen Untersuchungen sprechen von ca. 20.000 findigen und tatkräftigen Menschen, die der Vernichtung entkamen. Nach dem Einzug in Jerusalem begegneten sie aber einer Abneigung von Seiten der Brüder in Juda. Diese, wie es W. Chrostowski erläutert, verstanden ihre Rettung vor der

13 Die assyrischen Inschriften dieser Zeit weisen darauf hin, dass ungefähr 13.000 Menschen in Gefangenschaft gingen und später eine starke Diaspora bilden konnten. Cf. J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*. c., 299.

assyrischen Gefangenschaft als Anzeichen der Auserwählung und des Wohlwollens Jahwes. Infolge des Einzugs in Jerusalem waren der Kult im Jerusalemer Tempel und die Herrschaft der einzigen und ewigen davidischen Dynastie hochgeachtet. Auf der anderen Seite darf man jedoch die Antagonismen zwischen den Einwohnern Judas und Israels, die Jerusalem nach dem Untergang des Nordreichs bewohnten, nicht überschätzen. Wahrscheinlich unternahmen geradediese mit dem Unglück betroffenen Menschen in den nächsten Jahren den Versuch, die Liturgie und den Kult zur Zeit des Königs Hiskija (2Kön 18,13-19,37) zu erneuern. Der Prophet Ezechiel nennt Samaria nach einigen Jahren noch die „Schwester“ Jerusalems (Ez 23,1-4)¹⁴. Auch die anderen Propheten dieser Zeit, z.B. Obadja (Obd 1,20), Jeremia (Jer 31,7-9) betrachten die Einwohner des Nordreichs noch als ihre Brüder, mit denen sie dereinst das wunderbare vereinigte Reich wieder aufbauen¹⁵.

Das Deuteronomistische Geschichtswerk zeigt somit zwei gespaltete Staaten als Brüder, die nie aufhörten, die Versöhnung und die Verständigung zu suchen. In dieser Suche mangelt es nicht an Konflikten und Spannungen. Juda und Israel vertreten zwei verschiedene, aber immer noch nahe Bruderkulturen, Religionen und Welten¹⁶ und solange sie füreinander Brüder (*'ahôt*) bleiben, bestehen sie, reformieren sich und behalten die Chance auf eine Vereinigung.

II. JUDA UND ISRAEL – BRÜDER ODER GEGNER IN 1-2CHR?

Bevor wir die gegenseitigen Verhältnisse, die die beiden Reiche Juda und Israel in 1-2Chr kennzeichnen, besprechen, müssen wir ein paar Bemerkungen zu der Autorschaft und der Datierung dieser Bücher des Alten Testaments machen. Es wird seit langem diskutiert, ob die beiden Bücher der Chronik gemeinsam mit den Büchern Esra und Nehemia ein Werk bilden, oder ob sie von unterschiedlichen Autoren in unterschiedlichen Epochen verfasst wurden¹⁷. Der heutige Forschungsstand zum literarischen Material der Bücher 1-2Chr,

14 Cf. W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, (RSB 10), Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003, 44-49.

15 Cf. J. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela. Ich Pisma i Nauka*, Kraków, Bratni Zew, 1999³, 354; L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Roma, Borla, 1996, 640-641.

16 Cf. W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, o. c., 49.

17 Die Auffassung in der Exegese, nach der die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia von einem Autor verfasst wurden, war präsent seit der Veröffentlichung von L. ZUNZA, *Dibre hajamim oder Bücher der Chronik. Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Berlin, J. Kauffmann, 1832. Es dauerte bis in die Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zur Änderung dieser fast 150 Jahre lange präsenten Interpretationsrichtung in der Exegese des Alten Testaments veranlassten die Arbeiten von: S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place In Biblical Thought*, Jerusalem, M. Byaliq, 1977; H. G. M. WILLIAMSON, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, Cam-

Esra und Neh verleiht dazu, die Theorie über die volle Autonomie dieser Werke anzunehmen. Die Argumente, nach denen die Bücher 1-2Chr als ein Werk verstanden werden, das in Bezug auf seine Literarizität und Autorschaft differenziert werden muss und das sich von den Büchern Esra und Nehemia unterscheidet, sind die folgenden:

- a. Die Toleranz in 1-2Chr für die sog. Mischehen (1Chr 2,3; 2Chr 2,13-15), im Unterschied zum vollständigen Verbot solcher Ehen im Buch Esra (Esra 9) und Nehemia (Neh 13,23-31).
- b. Die in 1-2Chr ausgedrückte freundliche Einstellung zu den Einwohnern des Nordreichs (zur Zeit des Chronisten waren es hauptsächlich die Samariter). Eine solche Idee durchdringt den Text 2Chr 30,5-11. Im Buch Esra z.B. 4,1-5 ist die Einstellung zu den Einwohnern des Nordreichs völlig negativ, sogar feindlich.
- c. Die zentrale Rolle in der Theologie von 1-2Chr spielt der Zusammenhang zwischen der Tat und ihren Konsequenzen im Leben jedes Einzelnen (des Individuums), z.B. 2Chr 26,16-21; 33,1-13. In den Büchern Esra und Nehemia tritt ein solcher Zusammenhang nicht auf¹⁸.

Die Festlegung der gegenseitigen Beziehung zwischen Juda und Israel in Bezug auf die Religion, Politik und Gesellschaft bleibt paradoxerweise sehr behilflich bei der Aufweisung der Übereinstimmungen und der Unterschiede im Vergleich zu anderen Werken, die der chronistischen Tradition des Alten Testaments entstammen sollten. In dieser Hinsicht sollte man die Erzählung von 2Chr 28,8-15 erörtern. Sie gehört zum größeren literarischen Abschnitt in 2Chr, der den König von Juda Ahas und den Syrisch-efraimitischen Krieg behandelt. Der Text 2Chr 28,5-15 besitzt keine Parallele zu 1-2Kön. Er erwähnt die Reaktion des Propheten Oded, der die Statthalter Israels ermahnt, dass sie die Einwohner des Südreichs schlecht behandelten und 200.000 Söhne und Töchter Judas in Gefangenschaft nahmen. Der Prophet unterweist, dass dieses Verfahren in den Augen des Herrn tadelnswert ist und seinen Zorn bewirkt. Er ordnet an, die Gefangenen zurückzugeben (2Chr 28,11). Die Israeliten folgten seinem Befehl und brachten die Gefangenen aus Juda nach Jericho (2Chr 28,14-15). Die Bezeichnung der nach Samaria entführten Einwohner Judas ist in diesem Text auffallend. Der Prophet Oded nennt die Judäer in 2Chr 28,11

bridge University Press, 1977; T. C. ESKENAZI, "The Chronicler and the Composition of 1 Esdras", *Catholic Biblical Quarterly*, 48 (1986), 39-61.

18 Cf. H.-CH. SCHMIDT, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*, (UTB 2146), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, 268-269.

„eure Stammesbrüder“ (*'ahêkem*). Auch im Vers 2Chr 28,8 kommt dieser Termin in Bezug auf die Einwohner des Südreichs vor.

Der Text 2Chr 28,8-15 liefert drei unterschiedliche Anlehnungen an Gott: „der Herr, der Gott eurer Väter“ (28,9); „der Herr, euer Gott“ (28,10) und „der Herr“ (28,11). Es ist nicht nur ein stilistisches Vorgehen, sondern eine theologische Basis des ganzen Textes, die den Herrn als „euer Gott“ und „Gott eurer Väter“ identifiziert. Es ist der Gott Judas und Israels, und der vom Propheten vorausgesagte glühende Zorn Gottes folgt daraus, dass die beiden Reiche sein ausschließliches Erbe sind. Aus diesem Grund bestimmt der Prophet immer mehr, wem die Israeliten seine Freiheit zurückgeben sollten: zuerst nur Juda (28,9), ferner Juda und Jerusalem (28,10) und schließlich allen Gefangenen, denn sie sind die Stammesbrüder (28,11). Die Israeliten dürfen die Einwohner Judas nicht gefangen halten, denn Gott selbst ist der siegende Herr. Er selbst gab die Untertanen von Ahas in die Hände des Königs der Aramäer und in die Hände des Königs Israels (2Chr 28,5). Nach S. Japhet ist der Ausdruck aus 2Chr 28,10b von besonderer Bedeutung: „*Steht denn nicht ihr gerade (lākem) in Schuld vor dem Herrn, eurem Gott?*“. Die Israeliten sind schuldig gleich wie die Einwohner Judas zur Zeit von Ahas, und ihre Sünden sind keinesfalls kleiner. In diesem konkreten Zeitpunkt sind sie das Werkzeug in den Händen Gottes, wenn sie aber seinem vom Propheten ausgesprochenen Befehl nicht folgen, vergrößern sie nur ihre Schuld. Deshalb kann man das Fragment 2Chr 28,8-15 als fundamental für das Verständnis der Perspektive, aus der der Autor von 1-2Chr das Reich Israel einschätzt, erkennen. Sie ist klar und positiv und nähert sich derjenigen Sichtweise an, die von der Deuteronomistischen Geschichte dargestellt wird. Für den Chronisten sind die zehn Nordstämme, die das Reich Israel bilden, immer noch der untrennbare Teil des auserwählten Volkes, das insgesamt aus zwölf Stämmen besteht. In Israel, in seiner Hauptstadt Samaria, wirkt und predigt der Prophet desselben Gottes, der durch die Propheten in Juda spricht. Der Prophet Oded in Israel verkündet auch den Männern dieses Reichs die Wahrheit über ihr heimtückisches Handeln, das den gerechten Zorn Gottes auslöst. Beide Reiche haben denselben Herrn, der für alle Lebenden innerhalb von den alten zwölf Stämmen Israels der Gott deren Väter ist, sie alle sind dagegen Brüder¹⁹.

Der Text 2Chr 28,8-15 ist nicht nur ein einziges Zeugnis des Autors von 1-2Chr über das relative Wohlwollen den Einwohnern Israels gegenüber. Man sollte hier auch an die gemeinsam unternommenen Handlungen hinsichtlich der Religion und des Kults erinnern. Die Anzeichen solcher brüderlicher Initiativen gibt es zunächst in der Erzählung über den König Asa, der die Erneuerung des

19 Cf. S. JAPHET, *I & II Chronicles*, (OTL), London, SCM Press, 1993, 902-902.

religiösen Lebens unternimmt, nachdem er die Ermahnung des Propheten Oded gehört hat. Mit dieser Erneuerung umfasst er sowohl die Einwohner Judas und Jerusalems (2Chr 15,8.10) als auch die Einwohner der Nordstämme, Efraim und Manasse (2Chr 15,9). Ähnliche Initiativen unternimmt auch der König Hiskija und lädt alle Einwohner Israels zur Feier des Paschafestes in Jerusalem ein (2Chr 30,10-26). Die Eilboten Hiskijas luden jedermann „von Efraim und Manasse bis nach Sebulon“ ein, aber „nur einige Männer von Ascher, Manasse und Sebulon beugten sich und kamen nach Jerusalem“ (2Chr 30,10-11). Zweifelsohne betont der Autor von 2Chr 30,10-26 ausdrücklich den Besuch der Einwohner des Nordreichs und kündigt damit an, dass der König für sie persönlich betet, weil sich manche vor der Feier nicht gereinigt haben (30,19-20), und dass Gott dieses Gebet annimmt. Ihre weitere Teilnahme an der Feier zeichnet sich durch einen besonderen Einsatz zugunsten der Liturgie und der Opferdarbringung (2Chr 30,21) aus, und die Freude aus dem gemeinsamen Feiern ist so groß, dass sie nur mit den Festlichkeiten in Jerusalem zur Zeit der vereinigten Monarchie Salomos (2Chr 30,26) verglichen werden kann. Erwähnt der „Chronist“ in 2Chr 30,25-26 das ganze Israel, so meint er auch die Einwohner der Nordstämme, nicht nur Judas. Laut dieser Überlieferung bekennen sie weiterhin denselben Gott und haben denselben Kult. Vor dem Majestät Jahwes sind sie also Brüder in demselben Glauben²⁰.

Die Informationen in der Erzählung von 2Chr 30,10-26 sind desto wertvoller, denn sie schildern die religiöse Situation, die wahrscheinlich in den Anfängen der assyrischen Domination auf dem Territorium des alten Nordreichs nach dem Untergang Samarias im Jahr 722 bestand. Die Regierungsjahre Hiskijas sind die Jahre 716-687 vor Christi. Es ist die Zeit, in der das Nordreich nach 2Kön 15,29 und 17,6.23 nicht mehr existierte und alle seine Einwohner in der Gefangenschaft waren (in Halach, am Habor, einem Fluss von Gosan, und in den Städten der Meder). Man basiert hier jedoch auf keiner gründlichen historischen Information. Die vorher erwähnten assyrischen Quellen weisen auf 13.500 Entführte während der ersten Deportierung (732) und ca. 27.280 oder 27.290 während der zweiten Deportierung (722) hin. Man muss auch annehmen, dass viele Einwohner Israels infolge des Raubzugs Assyriens ums Leben kamen und ungefähr 20.000 Menschen ihren Zufluchtsort in Jerusalem fanden. Nichtsdestoweniger blieben viele Einheimische der Nordstämme im Land der Väter. Mit Rücksicht auf alle Angaben erkennen die Gelehrten noch ungefähr

20 Cf. R. L. BRAUN, „A Reconsideration of the Chronicler's Attitude Toward the Nord“, *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977), 61.

150.000 übriggebliebene auf dem Territorium des alten Nordreichs nach dem Angriff Assyriens an²¹.

Wahrscheinlich diese Menschen erwähnt der Text 2Chr 30,10-26. Berücksichtigen wir die Tatsache, dass die zwei Bücher der Könige das Schisma der Samariter nicht erwähnen, sondern nur die Übersiedlung der fremden Völker auf das Territorium des alten Nordreichs, können wir auch vermuten, dass sich die Bevölkerung des alten Israels um die brüderlichen Beziehungen zu Juda und Jerusalem bemühte, insbesondere in der Zeit, in der das religiöse Leben in den Kultuszentren wie Dan und Betel auslosch. Das Schisma der Samariter erwähnen die Bücher Esra und Nehemia und knüpfen an die Zeiten der Errichtung des zweiten Tempels (520-515) und des Wiederaufbaus der Jerusalemer Stadtmauern ca. 450 an (Esra 4,1-5; Neh 3,33-38). Es lässt uns vermuten, dass mehrere Einwohner des alten Königreichs Israel innerhalb von ungefähr 140 Jahren, also bis zum Untergang des Südreichs Juda (587/586) regelmäßig am religiösen Leben bei dem Jerusalemer Tempel teilnahmen. Diese Tatsache bestätigt auch der nächste Text von 2Chr, der die finanzielle Unterstützung vonseiten der Söhne Efraims und Manasses für die Errichtung des Tempels während der Reform Joschijas erwähnt (2Chr 34,9). Die Exegeten erläutern auch, dass es zur Zeit Hiskijas (2Chr 30,10-26) zu einer gewissen Re-Unifikation des Reichs Juda mit den Strukturen, die den Rest des alten Reichs Israel bildeten, unter einem Zepher kam²².

Die Situation änderte sich radikal nach dem Eindringen der Babylonier in das Reich Juda 597 und 587, infolge dessen Jerusalem und das Heiligtum zerstört wurden (2Kön 25,8-10). Es wurde auch der große Teil der Bevölkerung Judas, vor allem die Intellektuellen und Geistlichen, nach Babylonien zur Gefangenschaft entführt, worüber die Texte 2Kön 24,14-16 und 25,11 sowie der Prophet Jeremia 39,9 und 52,28-30 berichten. Die Folgen für die ärmere Bevölkerung, die im Lande blieb, hatten zweierlei Ausmaß: erstens gab es kein Zentrum der geistigen und religiösen Formation, zweitens fehlten auch diejenigen, die diese Formation leiten sollten. Auf diese Weise ging die Periode des freien Zustroms der Bevölkerung aus den Territorien des alten Reichs Israel zu Festen und Feiern in Juda und Jerusalem zu Ende. Die Ruinen des alten Tempels konnten die Bedürfnisse, religiöse Gefühle zu äußern, nicht befriedigen. Mit der Zeit wurde er durch die lokalen Zentren der sich immer mehr etablierenden Samariter ersetzt (2Kön 17,27). Davon zeugte die Reaktivierung des religiösen Kults in dem während der religiösen Reform Joschijas (ca. 620) zerstörten Heiligtum in Betel ca. 560 v. Chr. (2Kön 17,28). Somit gilt der Untergang Judas

21 Cf. W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, o. c., 42-44.

22 Cf. R. B. DILLARD, *2 Chronicles*, (WBC 15), Dallas, Word, 1987, 222.

586 als die Zeit der zunehmenden synkretistischen Praxen und der Kontakte zu den Gottheiten der Völker, die auf das Territorium des alten Israels nach dem Untergang Samarias strömten. Das Apogäum erreichte der synkretistische Kult wahrscheinlich mit der Errichtung des Tempels auf dem Berg Garizim (das 4. Jahrhundert v. Chr.)²³.

Fassen wir die Erwägungen zum Thema der gegenseitigen Verhältnisse zwischen Juda und Israel in 1-2Chr zusammen, so wird deutlich, dass der „Chronist“ trotz einer gewissen Abneigung, die Geschichte des Nordreichs nach dem Jahr 930 (z.B. 2Chr 13,4-12) darzustellen, eine Zuneigung zu den in Israel lebenden Brüdern nicht verlor. Sie sind das wertvolle Zeugnis des religiösen und politischen Lebens des auserwählten Volkes nach der Rückkehr aus dem Exil. Berichtet wird damit über die Gewinnung der Brüder aus dem Nordreich für den Kult im neuen Jerusalemer Tempel während der persischen Domination in Palästina und über die ständige Aufrechterhaltung der Bruder-Verhältnisse mit den Einwohnern des alten Israels (auch den Samaritern und Nicht-Judäern). Man soll vermuten, dass dies wahrscheinlich bis in die Zeit der Hasmonäer hinein dauerte, also bis zur Zerstörung des samaritanischen Tempels auf dem Berg Garizim von Johannes Hyrkan 128 vor Christi²⁴.

III. DIE BRÜDERSCHAFT ODER DIE RIVALISIERUNG? DIE VERHÄLTNISSE ZWISCHEN JUDA UND ISRAEL IN ESRA-NEH

Die Exegese der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die auf den Untersuchungen solcher Autoritäten wie G. von Rad, W. Rudolph oder M. Noth basiert, unterstützte die Auffassung, dass die Bücher Esra und Nehemia eine direkte Fortsetzung der Bücher der Chronik sind²⁵. G. von Rad bemerkte jedenfalls gewisse Informationen in 1-2Chr, die der Theorie widersprechen, dass für den „Chronisten“ nur zwei Stämme, Juda und Benjamin für das wahre Israel galten. Das Material entstammte nach v. Rad den Quellen, die sicher nicht auf dem literarischen Material aus 1-2Kön basieren²⁶. In diesen „persönlichen“ Quellen

23 Cf. M. A. BEEK, „Garizim“, *Biblisch-Theologisches Handwörterbuch*, E. OSTERLOH, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, I, 513.

24 Cf. P. R. BEDFORD, „Diaspora: Homeland Relations In Ezra-Nehemiah“, *Vetus Testamentum*, 52 (2002), 148; J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, o. c., 419.

25 Cf. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*; W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia samt 3. Esra*, (HAT I/20), Tübingen, C. B. Mohr – P. Siebeck, 1949; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien, Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt, Max Niemeyer, 1967³). Por. także G. STEINS, „Die Bücher Esra und Nehemia“, w: E. ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1998³, 238.

26 Cf. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, o. c., 25.

des „Chronisten“ befindet sich z.B. der von uns vorher analysierte Text 2Chr 28,8-15, wo die Sorge um die Aufrechterhaltung des Bildes des auserwählten Volkes als eines Organismus, der aus zwölf, und nicht nur aus zwei Stämmen besteht, sichtbar ist. Wären die Bücher Esra und Nehemia die Fortsetzung von 1-2Chr, so müssten sie in Bezug auf Israel und Juda ein ähnliches Bild vermitteln, also das Konzept der Bruderschaft innerhalb von zwölf Stämmen.

Vor allem sollte man aber bemerken, dass sich die Bücher Esra und Nehemia des Termins *'ah*– „Bruder“ ziemlich häufig bedienen (vor allem das Buch Nehemia: 22 mal). Im Buch Esra begegnen wir diesem Wort in acht Stellen²⁷. Jedenfalls bezieht sich der Termin „Bruder“ oder „Brüder“ in keinem dieser Texte auf die Einwohner, die aus den Territorien des alten Nordreichs kommen. Es ist das erste Signal, dass der Autor von Esra und Neh in Hinsicht auf die Fragmente Esra 4,1-5 und Neh 13,23-27 mit dem Verfasser von 1-2Chr nicht identifiziert werden kann²⁸.

Die Bücher Esra und Nehemia berichten über die Reformen: die politische Reform aus der Zeit Nehemias, die sich vor allem auf den Aufbau der Mauern Jerusalems (Neh 6-7) und die Feier des Laubhüttenfestes (Neh 8) bezieht, sowie die religiöse Reform, die die Errichtung des zweiten Tempels (Esra 4,24-6,18) und die gesamt-nationale Feier des Paschafestes (Esra 6,19-22) einbegreift. Diese beiden Initiativen stießen auf Schwierigkeiten vonseiten der Einwohner des Nordteils Israels, die in den Büchern Esra-Neh als „Samariter“ bezeichnet werden (Esra 4,10; Neh 3,34). Aus diesem Grund betont der Text Esra 4,1-5 ausdrücklich, dass das wahre Israel nach der babylonischen Gefangenschaft nur aus den Einwohnern Judas und Benjamins besteht. Man sollte jedoch zur Kenntnis nehmen, dass die Schwierigkeiten und Spannungen zwischen Juda und Israel (die Samariter), die nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil auftauchten, keinen religiösen Hintergrund, sondern nur einen politischen hatten. Die „*Bewohner der Erde*“ (*'am hā'ārec*), also die Samariter bezeichneten sich auch als Bekenner des Jahwismus (4,2)²⁹. Die Ursache der seriösen Spannungen sollten jedoch die in Esra 4,6-22 geschilderten Ereignisse sein, die den Hintergrund des Konflikts auf die Verwaltungsebene übertragen. Es geht hier darum, die Mauern Jerusalems zu verstärken und ein starkes Zentrum in der Stadt Davids zu schaffen. Die Mauern und Tore, innerhalb derer es zu den wichtigsten Handels- und Zollgeschäften sowie zu den Gerichts- und Verwaltungsverfahren kam, garantierten die Anerkennung des Zentrums als einer voll-

27 Eine detaillierte Zusammenstellung des in Esra und Neh (TM) auftretenden Terminus *'ah* liefert G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993³, 43-44.

28 Cf. R. L. BRAUN, „A Reconsideration of the Chronicler's Attitude Toward the Nord“, 62.

29 Cf. T. C. ESKENAZI, „The Chronicler and the Composition of 1 Esdras“, 50.

ständigen Stadt (Gen 23,10; Am 5,10). Die Samariter wollten es nicht erlauben, denn sie hätten damit den Einfluss auf die immer stärkere jüdische Provinz verlieren können. Juda, das zu dieser Zeit Samaria unterstand³⁰ und ein richtiges Stadtzentrum mit starken Verwaltungs- und Gerichtszentren besaß, hätte auf dem Weg zur vollen politischen Autonomie fortschreiten sollen³¹.

Die Vorstellung, die aus der Lektüre von Esra und Neh (Esra 9,1-3; Neh 9,2; 10,28-31 und 13,23-27) hervorgeht, könnte grundsätzlich folgendermaßen erläutert werden: die Nicht-Judäer waren nicht gerne in Juda und Jerusalem aufgenommen. Es ist der grundlegende Unterschied zwischen 1-2Chr und Esra-Neh, der darauf hinweist, dass die Werke, insbesondere die Texte über die Verhältnisse zwischen Juda und Israel, tatsächlich in verschiedenen Epochen entstanden. In Bezug auf die Redaktion lässt sich den Text Esra-Neh nur mit Schwierigkeiten als Fortsetzung von 1-2Chr anerkennen. Der „Chronist“ bleibt in den analysierten Texten für die zwischenstaatliche Problematik und die Zusammenarbeit Judas und Israels offen, während sich Esra-Neh nur auf die unentbehrlichen Informationen beschränken und gleichzeitig die Unmöglichkeit der Mitwirkung betonen (Esra 4,3; 9,10-12)³².

Es sollte an dieser Stelle an den biblischen Text angeknüpft werden, der thematisch mit 1-2Chr hinsichtlich der Verhältnisse Judas und Israels und der anderen Völker in Zusammenhang steht. Gemeint ist hier das erste Buch Esra, also diese Textversion, die aus der Septuaginta und Vulgata bekannt ist und gegen 200 v. Chr. entstand. Es ist eine gut erhaltene Textvariante, die das literarische Material – in dem TM von 2Chr 35 (das Paschafest zur Zeit Joschijas) bis zum Ablesen der Thora in Neh 8 – einbegreift. Das Buch entstand sicherlich in der aramäischen Sprache und ging leider verloren. Wir verfügen heute nur über seine griechische Version, die sich von der masoretischen Version vor allem durch die Innenstruktur der Texte und die Beilage in Form von einer Erzählung von drei Wächtern (Pagen) des Königs Darius (1Esra 3,1-4,63) unterscheidet³³. Dieses Buch, ähnlich wie 1-2Chr, neigt den Einwohnern des Nordreichs und den fremden Völkern zu. Es ist schon an den ersten Versen 1Esrasichtbar, in denen der Autor über das Paschafest berichtet und damit erläutert, dass das ganze Volk Israels das Paschafest sieben Tage lang (1Esra 1,19) feierte. Dieser

30 Cf. J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, (AB 14), New York, Doubleday, 1965, 36.

31 Cf. J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, o. c., 418-419.

32 Die Schwierigkeiten kann der Text Esra 6,21 bereiten, in dem die Rede von „allen, die sich von der Unreinheit der Völker des Landes abgesondert hatten, um mit ihnen zusammen den Herrn, den Gott Israels, zu suchen“, aber es geht hier wahrscheinlich um die Einwohner Judas, die nach Babylonien nicht entführt wurden. Cf. J. D. NEWSOME, „Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purposes“, *Journal of Biblical Literature*, 94 (1975), 206-214.

33 Cf. L. H. SILBERMANN, „Esrabücher, nichtkanonische“, *Biblisch-Theologisches Handwörterbuch*, I, 442.

Vers wird in der kanonischen Version Esra-Neh weggelassen. Der Verfasser von 1Esra erwähnt auch die Sünde Salomos nicht. Im Fragment, das in der hebräischen Version Esra-Neh über die Wächter von Darius nicht vorhanden ist, erhält Serubbabel die Unterstützung von einem fremden König, den er „Bruder“ nennt (1Esra 4,42). Das bekannteste Fragment ist jedoch der Text, der den Altaraufbau beschreibt und sich in Esra 3,2-3 und 1Esra 5,48-50 befindet. Der Text 1Esra wurde mit der Information über das Engagement der „*anderen Menschen*“ dieses Landes in den Aufbau erweitert. Diese Bemerkung ist auf der einen Seite ein sekundärer Zusatz des Autors im Originaltext, auf der anderen Seite der Ausdruck seiner wahren Einstellung zu den fremden Völkern, deren Präsenz der Masoretische Text Esra-Neh völlig ausschließt und verschweigt. Wollten wir die Fortsetzung zwischen 1-2Chr und Esra-Neh aufweisen, so sollten wir nach ihr in 1Esra suchen, und nicht in der kanonischen Version der Bücher Esra und Nehemia³⁴.

IV. DIE SCHLUSSBETRACHTUNG

Zum Schluss sollte man nach dem Grund so großer Unterschiede zwischen 1-2Chr und Esra-Neh fragen, sowie danach, was zu den Unterschieden in der Betrachtung und den Verhältnissen mit den „*Bewohnernder Erde*“, Samaritern und allen, die das alte Nordreich bewohnten, beitrug. Die Antwort auf diese Fragen sollte man in den theologischen Konzepten der beiden Werke suchen. Zweifellos sind die theologischen Hauptthemen der Bücher der Chronik die einzige und ewige Monarchie, die mit dem Haus Davids verbunden ist, und die Frage der Propheten und des Prophetentums. Während die Thora die Ausarbeitung der ersten Prinzipien des Kultes und der kultischen Heiligkeit-Mose zuschreibt, bleibt der König David das einzige Vorbild der Heiligkeit in 1-2Chr und kann als der zweite Mose genannt werden. Die Angehörigen der davidischen Dynastie werden als die einzigen legitimen Herrscher über Israel erwähnt, die auf dem Königsthron des Herrn über Israel herrschen (1Chr 17,14; 28,5; 29,23; 2Chr 9,8; 13,8)³⁵. Handelt es sich um die Propheten und die Prophezie, so sind sie in 1-2Chr die wichtigsten Beamten am Hof Davids. Ihre Rolle wird auch in der weiteren Geschichte der davidischen Dynastie nicht minder (1Chr 17; 21; 2Chr 15; 18; 28,8-15; 34,22-34). Dies erfolgt, weil das theokratische Staatssystem zur monarchischen Zeit erschüttert wurde und der König in den wichtigsten Angelegenheiten den Willen Gottes durch die Vermittler fragen muss.

34 Cf. T. C. ESKENAZI, „The Chronicler and the Composition of 1 Esdras“, 51.

35 Cf. G. STEINS, „Die Bücher der Chronik“, in: E. ZENGER *et al.*, *Einleitung in das Alte Testament*, 232-233.

Das Thema der Monarchie in Esra-Neh ist völlig abwesend. Es wird einfach nicht erwähnt. Außerdem übergehen die Bücher Esra-Neh fast gänzlich die Rolle der Propheten im Staatsaufbau nach der babylonischen Gefangenschaft, ohne zwei kurze Informationen zu der Tätigkeit der Propheten Haggai und Sacharja in Jerusalem (Esra 5,1; 6,14) zu berücksichtigen. Esra-Neh liefern keine Aussagen dieser Propheten, erwähnen kein einziges Wort, das von den Propheten ausgesprochen wurde und das der „Chronist“ in der Erzählung über die Errichtung des Tempels (1Chr 17) so intensiv erwähnte, obwohl es scheint, dass die niedergeschriebenen Texte dieser beiden Propheten, die in die Errichtung des zweiten Tempels engagiert waren, zur Zeit der masoretischen Redaktion von Esra-Neh nicht bestanden³⁶.

Die obigen Bemerkungen führen ferner zu den Schlussfolgerungen: Das Werk des „Chronisten“, also 1-2Chr (eventuell 1Esra), musste grundsätzlich zur Zeit zwischen dem Befreiungsedikt von Kyrus (538) und der Errichtung des zweiten Tempels (515) entstehen. Unser sehr fragmentarisches Wissen zu dieser Periode stammt vornehmlich aus den prophetischen Werken Haggais und Sacharjas (teilweise auch aus Esra 1-6). Der „Chronist“ erhofft und erwartet die Restaurierung des theokratischen Reichs und die erneuerte davidische Dynastie. Dies wird besonders in zwei Abschnitten unterstrichen: 1Chr 22 und 28. Dieselben Hoffnungen, die mit der Monarchie verbunden sind, finden wir in den Texten der vorher erwähnten Propheten: Hag 2,20-23; Sach 9,9-10³⁷. Selbstverständlich geht es hier um die Monarchie, die sich zwischen Dan und Beerscheba, und sogar weiter nach Ezjon-Geber und Elat an der Küste des Meeres in Edom (2Chr 8,17-18) ausdehnte. Dies sollte das Haus aller zwölf Stämme Israels sein, in dem alle trotz der auftretenden Spannungen und Konflikte sowie politischer Barrieren einander Stammesbrüder und Erben derselben Verheißungen Gottes sind (2Chr 28,8-15). Diese Erzählungen fehlen bei Esra-Neh. In diesem Werk sind alle Menschen, die aus Juda und Benjamin nicht stammen, Gegner und Rivale (Esra 4,1-5; Neh 13,23-27). Auf keinen Fall kann man die Fortsetzung von 1-2Chr in Esra-Neh aufweisen. Das Verhältnis der Stammesbrüder aus den Territorien, die mit der Monarchie wetteiferten, ist hier entscheidend.

36 Cf. J. D. NEWSOME, „Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purposes“, 213.

37 Die Texte, die über die Restaurierung der Monarchie berichten, beziehen sich vor allem auf Serubbabel. Selbstverständlich verkünden die Propheten nicht direkt, dass er zum König gewählt werden soll, um den Zorn der persischen Herrscher nicht auf sich zu laden. Nach Sach 4,6 sollte Serubbabel den Tempel durch den Geist des Herrn, der nach Jes 11,1-9 die Hauptbeschaffenheit des künftigen Königs und Messias sein wird, aufbauen. Cf. J. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela. Ich Pisma i Nauka*, 393. 402-403.

LA DEFINICIÓN DEL DOMINIO SEGÚN ALBERTO MAGNO

M.^a IDOYA ZORROZA
Universidad de Navarra

RESUMEN

En el marco de un estudio sobre el alcance y contenido del dominio humano sobre lo real –en particular en los pensadores del siglo XVI, un punto de inflexión decisivo entre lo medieval y lo pre-moderno–, se advierte un doble orden de cuestiones. Además del enfoque filosófico-jurídico hay una definición de dominio enmarcada en una tradición que destaca la especial dignidad otorgada al hombre (creado a imagen y semejanza de Dios), donde, el dominio sobre lo real queda vinculado a la su particular dignidad personal y, como participado, a un *telos* propio. El objetivo de este trabajo ha sido reunir los textos que permitan exponer la tesis sobre el dominio de San Alberto Magno, advertir los elementos que utiliza en su descripción, y tener en cuenta sus aportaciones al sustrato intelectual en que se apoyarán maestros posteriores.

Palabras clave: dominio, superposición, excelencia, dignidad, libertad, Alberto Magno, antropología.

ABSTRACT

As part of a study on the scope and content of human mastery over reality – particularly in the thinkers of the sixteenth century, a decisive turning point between the medieval and pre-modern – double by issues warns. In addition to the philosophical-legal approach is a domain definition framed in a tradition that emphasizes the special dignity given to man (created in the image and likeness of God), where the domain of the real is linked to their particular personal dignity and participated as to its own telos. The aim of this work was to gather texts that allow expose Domain thesis on San Alberto

Magno, warn the items you use in your description, and consider their contributions to the intellectual substrate that will support later masters.

Keywords: domain, overlay, excellence, dignity, freedom, Albertus Magnus, anthropology.

PRESENTACIÓN¹

En el siglo XVI hubo un intenso desarrollo del problema del dominio humano sobre lo real alentado por varias circunstancias: por un lado, el tratamiento de cuestiones más prácticas (por influencia del nominalismo parisiense) promovió la atención hacia temáticas filosófico-jurídicas que abordaron las condiciones del dominio humano en el ámbito civil, y en las prácticas contractuales en particular; por otro lado, las discusiones sobre la ocupación americana y la problematización del dominio humano en su vinculación con un marco jurídico (de gentes o eclesiástico) y su justificación antropológica y teológica; finalmente, la confluencia y mutua alimentación entre el tratamiento jurídico y el teológico en el planteamiento de cuestiones concretas a fines del XV y comienzos del XVI –por ejemplo, la vinculación de problemas relativos a la justicia conmutativa con la cuestión de la penitencia y la restitución²–.

En el marco de un estudio sobre el alcance y contenido de la propuesta de Vitoria³ al problema del dominio humano sobre lo real –puesto que en esta

1 Trabajo realizado en colaboración con el Proyecto de investigación “Naturaleza y voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre: de Escoto a Suárez”, dirigido por la Dra. Cruz González Ayesta y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Proyecto FFE 2010-15875, Subprograma FISO. Quiero agradecer particularmente a los evaluadores de este artículo por las valiosas correcciones y sugerencias remitidas, que han permitido mejorar el trabajo definitivo.

2 W. DECOCK, *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Leiden / Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2013; C. M. MARTÍNEZ RUIZ, “Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las *Sentencias* de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 74/1 (2007), 60-61.

3 En el caso de Vitoria, el marco del dominio humano sobre lo real tiene como punto de referencia la cuestión de la restitución en los comentarios a la *Summa Theologiae* –mediante los cuales se estructuraba la enseñanza de la teología en la Universidad (Vitoria sustituye el comentario a las *Sententiae* de Pedro Lombardo, por la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino en su docencia de teología en Valladolid y luego en Salamanca), como reflejo del cambio ya iniciado entre los dominicos en Europa, y que aprendió en París en el colegio de Santiago; cf. J. BARRIENTOS GARCÍA, “La Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES y J. L. POLO RODRÍGUEZ (eds.), *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca / Centro de Historia Universitaria Alfonso IX, 2005, 57; “La teología, siglos XVI y XVII”, en *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. III, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, 209; y R. GARCÍA VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, Analecta Gregoriana, 1938, 10, 279ss. Vitoria traslada a la cuestión 62 (*De restitutione*)

temática las obras de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto son un punto de inflexión ineludible—, advertimos que puede incurrirse en un deslizamiento del problema hacia cuestiones más estrictamente “filosófico-jurídicas”⁴; sin embargo, tanto en Vitoria como en Soto hay un evidente fundamento antropológico y teológico que da a su propuesta un mayor alcance. La reconstrucción de la tradición previa a estos autores puede ayudarnos a comprender los supuestos de su propuesta. Ésta, además de representantes de ambos derechos, se nutre de claros exponentes en teología y filosofía⁵. De ahí el motivo del presente trabajo: el estudio del planteamiento del dominio humano sobre lo real en uno de los autores más originales e influyentes del pensamiento medieval: el dominico San Alberto Magno⁶, ilustrándose de este modo una de las vías intelectuales realizadas sobre esta temática. En resumen, podríamos señalar dos líneas especialmente relevantes en la consideración del dominio humano sobre las cosas que forjan una doble tradición que llegará al siglo XVI: la primera es heredera del tratamiento jurídico romano; la segunda, proviene de la tradición cristiana y se fundamenta en el dominio divino sobre todo lo creado como su obra, y de la especial dignidad otorgada al hombre, “creado a imagen y semejanza de Dios”⁷ de manera que domine sobre toda la tierra y lo contenido en ella.

lo que el Aquinate exponía en la cuestión 66 (*De furto et rapina*). Autores que le precedieron (como Juan Mair, Duns Escoto, Jacobo Almain, Juan de Palude, Marsilio de Inghen, etc.) abordan la cuestión del dominio sobre las cosas en el tratado *De restitutione* (*In libros Sententiarum*, IV, d. 15). Y por influencia de ello pudo Vitoria localizar en ese lugar paralelo de la *Summa* su propio tratado.

4 A modo de ejemplo, Vitoria advierte que hay tres sentidos de *dominio*, el primero, el significado más impropio y extenso, el segundo, menos impropio y amplio; el tercero, el más propio y muy determinado. Es el tercero, el dominio como superioridad o excelencia, el que tiene una mayor carga filosófica para la comprensión del tema.

5 Un trabajo ya realizado en esta línea es “La naturalidad del dominio humano sobre las cosas en Alfonso de Madrigal”, *Azafea*, 2012 (14).

6 Para una aproximación a la vida y obra de San Alberto: J. I. SARANYANA, *La filosofía medieval*, Pamplona, Euns, 2010, 251-259; especialmente su valoración, respaldada en la autoridad de Ferdinand Van Steenberghen, en página 255. Como referentes para la elaboración de su biografía, cf. los trabajos de J. A. WEISHEIPL, “The Life and Works of St. Albert the Great”, en J. A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, 13-51; I. M. RESNICK, “Albert the Great: Biographical Introduction”, en *A Companion to Albert the Great: theology, philosophy and the sciences*, Leiden, Brill, 2012, 1-11; A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, París, Vrin, 1990, 7-36. Véase también I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, Barcelona, Herder, 1985 una nueva edición alemana revisada: Leipzig, Benno, 2005; sobre la influencia de Alberto en el origen de una tradición intelectual alemana diferenciada: cf. M. J. F. M. HOENEN y A. DE LIBERA (eds.), *Albertus Magnus und der Albertismus*, Leiden, Brill, 1995; cf. la discusión reciente de A. Quero Sánchez (que rechaza la tesis de K. Flasch seguida por, entre otros, A. DE LIBERA: *Introduction a la mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, París, O.E.I.L., 1984) en “San Alberto Magno y el idealismo alemán de la Edad Media tardía (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg)”, en *Revista española de filosofía medieval*, 18 (2011), 95-122.

7 *Génesis*, 1, 26-28: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y mande... henchid la tierra y sometedla”. La fundamentación teológica del dominio humano sobre lo

En esta segunda, el dominio sobre lo real queda vinculado a la participación humana de la dignidad personal divina (pues es creado *a imagen*), al sentido del vivir humano (mostrado en la cuestión de la creación y fin último al que el ser humano llega libre y racionalmente)⁸, y la configuración de su realidad personal (como realidad abierta y libre, dueña de sus actos y con ellos determinadora del sentido de su existencia)⁹.

Tras esta exposición general, se ha de decir que el objetivo de este trabajo ha sido reunir los textos que permitan el acceso a las tesis que presenta sobre

real, respaldada en la noción de imagen, es central; al respecto sólo un botón de muestra bibliográfica: E. Reinhardt, libro sobre la imagen; en San Alberto es significativa la precisión conceptual de imagen en M. BURGER, “Hierarchische Strukturen. Die Rezeption der Dionysischen Terminologie bei Albertus Magnus”, en J. HAMESSE y C. STEEL, *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000, 397-420, esp. 414ss.

8 ALBERTO MAGNO, *De homine*, en *Opera*, Münster, Aschendorff, 2008, vol. XXVII/2, 507 y ss., entre otros lugares. La obra de San Alberto Magno está recuperando la atención debida y estudios que destacan su específica aportación, más allá de su valoración como medio para la formación, influencia y elaboración de su famoso alumno, Tomás de Aquino; la edición crítica de su obra realizada por el Albertus Magnus Institut, la creación del portal web con su obra e índices de búsqueda (como el realizado por B. Tremblay, St. Jerome’s University, Waterloo, Ontario, Canadá) y los numerosos estudios realizados en los últimos años dan muestra de ello. Por ello, labores como la Bibliografía elaborada por F. J. CATANIA (“A Bibliography of St. Albert the Great”, en *Modern Schoolman*, 37 (1960) 11-27), o incluso la de J. SCHÖPFER (“Bibliographie”, en G. MEYER y A. ZIMMERMANN (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis, 1280/1980*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1989, 495-508) han sido completadas por la aparición de: I. M. RESNICK y K. KITCHELL (eds.), *Albert The Great: A Selectively Annotated Bibliography (1900-2000)*, Tempe, Medieval & Renaissance Texts & Studies Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004. Una panorámica fue presentada por H. ANZULEWICZ (“Alberto Magno a la luz de la investigación reciente. Un inventario referido a la hermenéutica”) en las VIII Jornadas de pensamiento medieval *Alberto Magno. Su figura y su obra*, Mendoza, junio de 2012; publicado como “Investigación actual acerca de Alberto Magno. Inventario referido a la hermenéutica”, en *Scripta Mediaevalia*, 6, n. 1 (2013), 11-41. En castellano hemos de destacar las recientes traducciones del *De anima* (*Sobre el alma*, J. A. Tellkamp, ed., Eunsa, Pamplona, 2012) o la *Metafísica* (trad. de D. Torrijos Castrillejos, Madrid, 2013). La antropología de San Alberto se encuentra delineada desde un discurso filosófico incluido en una estructura teológica. La tensión de esta forma de argumentación es evidente, como lo muestra el trabajo de H. Anzulewicz, más adelante citado.

9 Hay varios trabajos que han destacado el dualismo de la propuesta de San Alberto, quien mantiene una compleja postura que asume las dos traducciones: aristotélica y platónica en una postura no siempre interpretada de igual modo; así lo refleja F. VAN STEENBERGHEN, “La filosofía de Alberto Magno”, en *Sapientia*, 28 (1965), 381-393, quien concluye que este autor es el fundador de un aristotelismo cristiano. Estudia este tema a raíz del problema de alma y cuerpo; cf. S. BALDNER, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 70 (1996) 103-120, esp. J. P. LIMA, “Aproximación a la relación alma-cuerpo en el pensamiento de Alberto Magno”, en *Anámnesis*, 21,2 (2011) 42-70; L. DEWAN, “St. Albert, St. Thomas, and Knowledge”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 70 (1996) 121-135; L. A. KENNEDY, “The nature of the human intellect according to St. Albert the Grand”, en *The Modern Schoolman*, 37 (1960), 121-137. La articulación de neoplatonismo, aristotelismo y cristianismo lo destaca, por ejemplo, I. MOULIN, “Éduction et émanation chez Albert le Grand: des commentaires sur Denys le Pseudo-Aréopagite au De causis”, en L. HONNEFELDER - S. BULLIDO DEL BARRIO (eds.), *Via Alberti: Texte, Quellen, Interpretationem*, Münster, Aschendorff, 2009, 243-264.

el *dominio* el dominico San Alberto Magno, una de las figuras más destacadas del pensamiento medieval –y no sólo por ser el maestro de Tomás de Aquino–, con el fin de advertir los elementos que utiliza en su descripción del *dominio*, y tener en cuenta sus aportaciones al sustrato intelectual en que se apoyarán los maestros salmantinos.

I. DOMINIO ES *SUPERPOSITIO*, PREEMINENCIA; LA DEFINICIÓN DE DIONISIO AREOPAGITA REFERIDA A LO DIVINO

En la obra de San Alberto hemos encontrado en distintos lugares observaciones que nos ayudan a comprender elementos que son pertinentes para entender el dominio, tanto en una definición de qué signifique ser *dueño* o señor, como en la atribución de dicho nombre a Dios, a realidades espirituales, al hombre (en un marco estrictamente político) o incluso utilizándolo como propiedad de algunos actos del alma.

Vamos a realizar una síntesis de cómo utiliza Alberto Magno dicho término, en distintos lugares¹⁰, yendo (por así decir) de su uso más excelso o superior a su predicación de las realidades humanas.

La primera atribución a tratar se encuentra tanto en el comentario al *De divinis nominibus* de Dionisio como en la *Summa Theologiae*, cuando se atribuye a Dios la *dominación*, a saber, referirse a Dios con el nombre de “Señor” o *Dominus*¹¹.

10 Salvo que se indique lo contrario, para citar la obra de San Alberto Magno hemos recurrido principalmente a: *Alberti Magni... Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit*, Institutum Alberti Magni Coloniense, W. Kübel (pres.), Monasterii Westfolorum in Aedibus, Aschendorff, 1987 ss.; se cita como *Opera*, seguido del volumen, libro en romanos (si es preciso), capítulo en arábigos, número de página. Para los libros que no hemos podido citar por esta edición, utilizaremos la edición de Borgnet, Paris, 1890-1899, indicándolo expresamente. En cuanto a las traducciones incluidas en este trabajo, salvo que se indique lo contrario son todas de propia autoría. Agradezco a la Dra. Concepción Alonso del Real su ayuda en las consultas realizadas con ella.

11 En el contexto del tratamiento de Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus*. Según señala Alberto Magno (cf. *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1), había considerado los nombres divinos en cuanto derivados de la parte intelectual, a la que siguen aquellos que se derivan de la parte afectiva; en esos nombres, unos son los referidos al obrar; otros los referidos a las perfecciones en general. La primera cuestión (capítulo 2, 52-53) es si dicho nombre es atribuido a Dios, con independencia de las tres personas, y si se atribuye a la esencia o naturaleza. Para el comentario de San Alberto a los nombres divinos de Pseudo-Dionisio, puede consultarse el trabajo de F. Ruello, *Les 'noms divins' et leurs 'raisons' selon Saint Albert Le Grand, commentateur du 'De divinis nominibus'*, Paris, Vrin, 1963, 31ss. También estudia el significado de *dominus* en *Super Matthaeum*, en *Opera*, vol. XXI/2, 542, donde retomando la definición de Dionisio abajo citada. Otro lugar es la *Summa Theologiae*, I, tr. 13, q. 52 (ed. Borgnet), vol. XXXI, 531a: “De hoc nomine, Dominus, utrum sit essenziale?”.

Lo primero que resuelve el Doctor Universal es a qué hace referencia este calificativo: si a la naturaleza o substancia, a algo que proviene o deriva y se sigue de ella¹², o bien a un accidente referido a ella¹³, o finalmente es un término que indica una relación¹⁴. En la solución, San Alberto identificará a Dios como *Dominus* dando una única calificación para definir el dominio: el término relativo *superpositionis*. Dominio o superposición (atribuible a las tres personas divinas) implica “superponantur creaturis”¹⁵, es decir, que estamos refiriéndonos a una excelencia que les distingue y eleva por encima de toda creatura. Por ello, en relación a la cuestión planteada, es un término atribuido a la esencia o naturaleza divina, y no a las propiedades que distinguen las personas¹⁶.

Ciertamente, y según se menciona también en el pasaje citado, en el comentario al capítulo octavo de la misma obra se discute la oportunidad de atribuirle a Dios dicho nombre¹⁷, en cuanto tanto *Dominus* como aquél que lo

12 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 2, 53a: “Sicut dicit Damascenus, ‘dominus’ non significat naturam, sed id quod naturam assequitur”.

13 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 2, 53a: “Ambrosius dicit quod [...] dominus nomen est potestatis; potestas autem non significat substantiam, sed accidens circa substantiam; ergo ‘dominus’ est relativum; ergo non significat substantiam”.

14 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 2, 53a: “Boethius dicit in libro *De Trinitate*, quod cetera cum in divinam praedicationem veniunt, in substantiam mutantur, relatio vero non omnino mutatur; sed ‘dominus’ est relativum; ergo non significat substantiam”. “Praeterea [...] ‘dominus’ autem est ad alterum dictum; ergo videtur esse de discretis et non de unitis” referido a la distinción de personas y no la unidad de naturaleza en Dios.

15 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 2, 53b. Y soluciona las objeciones previamente expuestas del Damasceno, Ambrosio y Boecio atribuyendo el sentido derivado o accidental al modo de significar del nombre, pero no a lo que directamente implica. De ahí que “Dominus retinet rationem respectus, quamvis non retineat naturam accidentis”.

16 Un estudio de los nombres divinos en particular del orden de dichos nombres con aclaradores esquemas, es el del conocido estudioso F. RUELO antes citado: *Les ‘noms divins’ et leurs ‘raisons’ selon Saint Albert le Grand commentateur du ‘De divinis nominibus’*, 102-117. Así los nombres divinos primeramente se distinguen en cuanto se refieren a la esencia divina en sí misma considerada (perfecta y completa), o bien distinguida en tres personas (tanto consideradas todas conjuntamente como divididas). En cuanto a los nombres que se denominan por aquellas razones referidas a la naturaleza divina (*ens*) señala: cognoscible, infinito, determinado, vida. El autor (115) advierte cómo se vincula la noción de vida a la de ente, vida que es de naturaleza cognoscitiva. Por ello, aquello que sigue a la naturaleza divina se divide en dos: (a) la primera en sus partes (1), como perfecciones extrínsecas (a la manera de una medida) y (2) como perfecciones intrínsecas, tanto de la parte cognoscitiva (sabiduría, razón, fe, verdad) como de la parte afectiva (que dirigen a la acción); allí Ruello distingue: aquellas orientadas a la acción por parte de la naturaleza (virtud) y de la voluntad (justicia, salvación y liberación). La segunda (b), considerada en conjunto, como en un todo: aquellas que provienen de su función de gobierno universal (deidad, dominio, reino, santidad, paz; perfecto y uno).

17 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1: en el capítulo 8 (365) que en la obra de Dionisio versa sobre las dominaciones angélicas, señala cómo se atribuye a Dios la virtud (que es la que perfecciona la obra de la naturaleza) y la justicia (que perfecciona la voluntad). En ambas mira cómo puede atribuirse la virtud a Dios y cómo a las criaturas. Y allí (366) en uno de los puntos, cuestiona si la virtud puede expresarse mediante el dominio, afirmando que “Señor, dueño” es un relativo, mientras que la virtud pone algo absoluto.

califica y explica son nombres relativos –que implican una relación, una referencia–, y por lo tanto menos perfectos que otros nombres “absolutos”¹⁸; como tal, *dominio* implica, en su significado más propio, la idea de *sobrepuesto* o *superpuesto* [*superpositio*]: una superposición o preeminencia. En el comentario al capítulo 8, añade que en este lugar “sólo determina el dominio en cuanto a la misma superposición”¹⁹, apoyándose en el texto de Dionisio para mostrar cómo soportando la referencialidad del término se encuentra un significado sustancial: a saber, el ser sobre algo o referido a algo supone ser en sí mismo una forma excelente de ser [*super esse*]²⁰.

Así, cuando aborda los nombres referidos a Dios que provienen de Él en cuanto al gobierno²¹ en el capítulo 12, y comentando a Dionisio, San Alberto atribuye la fortaleza y la posesión como características vinculadas al dominio, es decir, como explicitadoras de la idea (principal) de preeminencia o superposición [*superpositionis*]. De este modo detalla cómo debe entenderse dicha fortaleza y a qué se refiere la posesión comentando:

“dominación señala la relación a una cierta superposición. Pues toda relación nace de algunas causas. Además, la causa por la que nace la superposición y el dominio es doble: esto es, la abundancia tanto de los bienes naturales, intrínsecos, aquellos que se derivan de la naturaleza, como de aquellos que son bienes

18 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 12, en *Opera*, vol. XXXVII/1, 429, “Deinde ponit diffinitionem dominationis, et de hac etiam dubitatur. Videtur enim quod sit incompetens, quia dominatio dicit tantum superpositionem, cum sit relativum, et ita non debuit ponere in eius diffinitione fortitudinem et possessionem, quae sunt magis de ratione fortis et divitis quem de ratione domini”. La interpretación albertiana de Dionisio es, como señala Wéber, destacadamente intelectiva; cf. E. H. WÉBER, “L’interprétation par Albert le Grand de la Théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite”, en G. MEYER y A. ZIMMERMANN (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280-1980*, 409-439, esp. 410 ss., esbozando al mismo tiempo el contexto intelectual del comentario albertiano.

19 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 8, en *Opera*, vol. XXXVII/1, 366: en consecuencia, sobre la virtud debe tratar en un lugar diferente “determinat de dominio tantum quantum ad superpositionem ipsam, et ideo oportuit seorsum determinare de virtute”.

20 ALBERTO MAGNO, *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 42, a. 2 (ed. Borgnet), vol. XXXIV, 566a. En *Summa Theologiae*, I, tr. 13, q. 52 (ed. Borgnet), vol. XXXI, 534a: “potius significatum est divina essentia, connotatum autem dominium, quod est respectus superpositionis quo quasi formaliter Deus Dominus est: et hoc in Deo etiam est divina essentia”; también 539b: el carácter relativo de *dominio* es en Dios un modo de decir [*secundum dici*].

21 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 12, en *Opera*, vol. XXXVII/1, 427, como santo de santos, rey de los que son regidos y de los que rigen, en los siglos presentes y futuros, señor de señores y dios de dioses. Como señala San Alberto, tanto *rey* como *señor* son nombres relativos, respectivos, por lo que son preferidos los términos que indican un absoluto, el cual es conceptualmente anterior a lo respectivo o relativo; comenta el texto *De divinis nominibus*, c. 12, § 2 (PG 3, 969A). En otro lugar (*Super Matthaeum*, en *Opera*, vol. XXI/2, 359) al analizar la expresión “Señor del cielo y de la tierra” (comentando a *Mateo*, 11, 25) retoma la definición de Dionisio comentando “y así expresa la altura del honor y la dignidad, la riqueza de gracia y virtud y la fortaleza de todo vigor y confirmación”.

extrínsecos; y entre ellos la superposición es algo perfectísimo, porque es su fin, y no se deriva de modo necesario de otras cosas, pues muchos tienen abundancia de bienes y no tienen superposición. Por ello, de muchas maneras es más perfecto tener lo sobreañadido a la naturaleza –lo cual pone también la naturaleza–, que tener sólo naturaleza. Y por eso [Dionisio] pone en primer lugar: *exceder a los inferiores* [*excessum peiorum*] –esto es, a los súbditos [*subditorum*], según señala otra traducción–, en cuanto que la misma superposición es la generación del Señor [*domini*]; y en segundo lugar afirmó en cuanto a los bienes que son extrínsecos: posesión de lo bello y lo bueno [*possessio et pulchrorum et bonorum*] que son diferentes en cuanto a la cualidad [...]. Y dice *todo* [*omnis*], en cuanto tiene todas las cosas y nada le falta en cuanto al número, *perfecta*, en cuanto de algún modo alcanza lo último, completa [*omnimoda*], en cuanto no está mezclada con ninguna imperfección; y por último, en cuanto a la abundancia de bienes naturales, dice fortaleza [*fortitudo*], verdadera [*vera*], en cuanto a la misma naturaleza, e incapaz de caer [*cadere non valens*] en cuanto a la supresión de obstáculos; y añade que *de aquello por lo que se hace señor, se habla de dominación, señor y el que domina*; y es evidente cómo se diferencian entre sí”²².

En esta definición, por tanto, San Alberto señala una doble causa de la superposición implicada en la noción de dominio:

– la primera causa, la *posesión de bienes*: la abundancia de bienes, por un lado, los naturales, intrínsecos –aquellos que provienen de la naturaleza–; por otro lado, aquellos que son bienes extrínsecos. Ésta es una causa necesaria y no suficiente, porque la mera abundancia de bienes no crea la superposición o excelencia.

Por otro lado, se advierte, esta posesión no es meramente cuantitativa, pues implica en los bienes una *ordenación* (implicada en la idea de *pulchrum*) y una

22 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 12, en *Opera*, vol. XXXVII/1, 429-430: “Solutio: Ad hoc ultimum primo dicendum, quod dominatio dicit relationem quandam superpositionis. Omnis autem relatio innascitur ex aliquibus causis. Causa autem, propter quam innascitur superpositio dominii est duplex: copia bonorum scilicet naturalium et intrinsecorum et eorum quae consequuntur naturam, quae sunt per modum extrinsecorum bonorum; et inter illa perfectissimum est superpositio, quae est finis aliorum et non necessario sequitur ex aliis; multi enim habent copiam bonorum, qui non superponuntur. Et ideo multipliciter perfectius est habere superaddita naturae, quae ponunt naturam etiam, quam habere naturam tantum. Et ideo primo posuit *excessum peiorum*, id est *subditorum*, sicut habet alia translatio, quantum ad ipsam superpositionem, quae est generatio domini, et secundo dicit, quantum ad bona, quae sunt per modum extrinsecorum, *possessio et pulchrorum et bonorum*; quae qualiter diferant, patet supra ex quarto capitulo. Et dicit *omnis*, inquantum omnia habet et nullum secundum numerum sibi deest, *perfecta*, secundum quod in quolibet attingit ultimum, *omnimoda*, inquantum non immiscetur aliquis imperfectionis modus; et ultimo, quantum ad copiam naturalium bonorum, dicit *fortitudo*, *vera*, quantum ad ipsam naturam, et *cadere non valens*, quantum ad remotionem impedimentorum, et addit, quod *ab ea quod est dominum facere, dicitur dominatio et dominus et dominans*; et qualiter haec differant, per se patet”. En página 431 añade: “exceso de dominación” y en ella y de ella es “toda perfecta posesión de todo bello, en lo que consistía la razón de dominación”.

coherencia interna (implicada en la idea de *bonum*), que son diferentes entre sí en el orden de la *cualidad*.

Tres adjetivos completan la idea: la superposición implica una posesión *total*, implicando todos los bienes, pues nada le falta en su orden; ha de ser además *completa*, en cuanto no ha de estar mezclada con imperfección alguna; y finalmente la superposición conlleva una posesión *perfecta*, que alcanza lo último²³, que es la máxima perfección.

– la segunda, la verdadera *fortaleza* [*fortitudo*] referida a la misma naturaleza es definida como incapaz de caer [*cadere non valens*] en cuanto indica una constancia o permanencia en la subsistencia (que excluye la fragilidad o la inconstancia)²⁴.

La misma idea la encontramos expresada en otro lugar. En el capítulo 8 del mismo comentario al *De divinis nominibus* explicita también que abordar el dominio implica dos cosas: “la misma superposición y la causa de dicha superposición” o eminencia²⁵, justificando también dicha *eminencia* o superposición mediante las dos nociones mencionadas: posesión y fortaleza, adoptando igualmente los mismos términos dionisianos²⁶. Aquí añade, por un lado, la definición de que los bienes externos son *bienes de fortuna* (y por tanto, que pueden o no darse por causas externas) y por otro lado completa la segunda causa hablando de *fortaleza y virtud*:

23 En F. RUELLO (*Les ‘noms divins’ et leurs ‘raisons’ selon Saint Albert le Grand*, 114-115) se define: “*tota*, i.e. secundum quod in ipsa concurrunt omnia attributa”; “*perfecta*, i.e. considerata ut habens esse in supposita”.

24 ALBERTO MAGNO en *Super Matthaicum* (*Opera*, vol. XXI/2, 542) ofrece una explicitación ajustada a la realidad de Dios como Señor y relativa a su amor hacia las criaturas, comentando el mismo pasaje de Dionisio: “Ex primo habet, quod dilectum ignobilia et infima excedens inferioribus non commiscetur, ex secundo dilectionis causam et fundamentum, ex tertio dilectionis firmamentum. Alte igitur et recte et perseveranter diligitur”; expresando que “in primo est honor, in secundo sufficientia, in tertio aeternitas amoris. Primo repugnat vilitas ignobilis servitutis, secundo dispendium paupertatis virtutis, tertio odiosum taedium, quod amari non potest, inamabilitatis”.

25 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 8, 366: “in dominio duo considerantur, scilicet superpositio ipsa et causa superpositionis, [...] haec tria tangit Dionysius in diffinitione domini”.

26 San Alberto hace acompañar este término con otros dos: fortaleza y posesión; si bien también señala que el uso de ambas debe ser matizado en su atribución a Dios, pues al igual que no es apropiado el de dominio en cuanto término que connota una referencia o relación, tampoco conviene utilizar para la definición de Dios ni fortaleza [*fortitudinem*] ni posesión [*possessionem*] dos propiedades adjetivas que se encuentran incluidas en la caracterización del dueño, y por tanto del *dominio*. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 12, en *Opera*, vol. XXXVII/1, 429: “non debuit ponere in eius diffinitione fortitudinem et possessionem, quae sunt magis de ratione fortis et divitis quam de ratione domini”.

“en el dominio se consideran dos cosas: a saber: la misma superposición y la causa de la superposición, que a su vez es doble: la eminencia en lo natural, esto es, en todo lo que es inferior; y la eminencia en los bienes que acaecen. Y estos tres los aborda Dionisio en la definición de dominio al decir que el dominio implica ‘no sólo exceder a los inferiores’, en lo cual se advierte la superposición, sino que se considera en lo mismo la ‘posesión de lo bello y lo bueno’ en cuanto a lo que se tiene como bienes extrínsecos; y ‘fortaleza incapaz de caer’ en cuanto a lo que es intrínseco, de lo cual se sigue la fortaleza y la virtud. Por ello en el dominio se incluye la virtud y ella puede ser expresada mediante él”²⁷.

Hemos visto en estos dos lugares que para esclarecer la realidad del dominio como superposición se sirve de la definición proporcionada por el propio texto del Areopagita, quien afirma: “Dominación es no sólo exceder a los inferiores, sino también perfecta y completa posesión de todo lo bello y lo bueno, y verdadera fortaleza incapaz de caer”²⁸. Su explicación será el vehículo para desarrollar con mayor extensión la noción de *dominio* y *dominación*, no sólo en éste sino en otros lugares²⁹ y muestra el conocimiento del texto de Dionisio por

27 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 8, 366: “in dominio duo considerantur, scilicet superpositio ipsa et causa superpositionis, quae est duplex, scilicet, eminentia in naturalibus, idest his quae sunt infra, et eminentia in exterioribus, ut in bonis fortunae; et haec tria tangit Dionysius in diffinitione domini, dicens, quod dominium dicit ‘non tantum peiorum excessum’, in quo notatur superpositio, sed consideratur in ipso ‘bonorum et pulchrorum possessio’, quantum ad ea quae habentur per modum extrinsecorum bonorum, ‘et non cadere valens fortitudo’, quantum ad ea quae sunt intra, ex quibus consequitur fortitudo et virtus, et ideo in dominio includitur virtus et potest manifestari per ipsum”. Añade que en este lugar “determinat de dominio tantum quantum ad superpositionem ipsam, et ideo oportuit seorsum determinare de virtute”.

28 PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 12, § 2; B. R. SUCHLA (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 1990, *Patristische Texte und Studien*, vol. 33, *Corpus Dionysiacum* I, 224; cf. también: *De caelesti hierarchia*, c. 8, § 1; G. HEIL y A. M. RITTER (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 1991, *Patristische Texte und Studien*, vol. 36, *Corpus Dionysiacum* II, 32-33. He consultado las traducciones: *The divine names and The mystical theology*, London, SPCK, 1971, 181 (aclarando que la etimología griega de *dominio* según advierte Dionisio, no implica su necesaria relación a la criatura, como sí en latín, pues está asociada a *gobierno*, lo cual refuerza la intención antes señalada de no considerarlo un mero nombre relativo); *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, 170-171; *I nomi divini = De divinis nominibus*, Roma / Bologna, San Clemente / Studio Domenicano, 2010, 349; y por supuesto la traducción castellana: *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

29 Por ejemplo, al comentar el saludo “Dominus vobiscum” en *De mysterio missae*, tr. 3, c. 3 (ed. Borgnet), vol. XXXVIII, 82b: “Dominus enim superpositionis nomen est, eo quod sicut dicit Dionysius: ‘Dominus superpositionis et dominationis incessanter est appetitivus’”; o bien en el comentario a *Marcos*, *Super Marcum*, c. 11, v.9-10 (ed. Borgnet), vol. XXI, p.628a: después de varias citas bíblicas ejemplificando los tres elementos mencionados por Dionisio en la definición de dominio: “Haec enim tria (ut dicit Dionysius) sonant nomen Domini: dicit enim sic: ‘Dominus est non peiorum sive inferiorum excessus tantum, sed et omnium pulchrorum et bonorum possessio firma, et non cadere valens fortitudo’”.

parte de Alberto, el primero en comentar de manera completa el *corpus dionysiacum*³⁰.

II. OTROS USOS DE LA NOCIÓN DE DOMINIO EN LOS TEXTOS DE SAN ALBERTO

En el comentario de San Alberto al *De caelesti hierarchia* de Dionisio, encontramos otras connotaciones que enriquecen lo ya advertido en relación al dominio, atribuyendo ahora dicho término a las realidades angélicas denominadas, justamente, *dominaciones*³¹. Cuando habla Dionisio de dichas entidades espirituales, coloca en la cumbre jerárquica a las dominaciones angélicas, por lo cual ellas tienen: una mayor cercanía como *imagen* de Dios, una *elevación* sobre lo inferior (luego más libertad) y finalmente una mayor participación de la fuente de todo poder y principio de todo dominio: Dios³².

30 Debe destacarse que la obra de San Alberto es el primer comentario íntegro a todo el *Corpus dionysiacum*, reflejo de su esfuerzo de continuidad con la tradición neoplatónico-dionisiana, si bien en un orden de elaboración conceptual ya distinto, como a propósito de la articulación entre bien y ser refleja J. C. LASTRA SHERIDAN, “*Rectus ordo nominum*. Continuidad y divergencias en la relación de los nombres ‘bien’ y ‘ser’ en *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita y el respectivo comentario de Alberto Magno”, en J. J. HERRERA (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, UNSTA, Tucumán, 2012, 271-282; 281. Sobre la interpretación albertiana de la obra de Dionisio: E. H. WÉBER, “L’interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le Ps-Aréopagite”, en G. MEYER y A. ZIMMERMANN (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis, 1280/1980*, 409, y el trabajo de F. Ruello ya utilizado. Sobre el valor del trabajo albertiano para la difusión del pensamiento del Areopagita, cf. É. JEAUNEAU, “Denys l’Aréopagite promoteur du néoplatonisme en occident”, en L. G. BENAKIS, *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, Turnhout, 1997, Brepols, 18-20. Sin embargo, respecto de las fuentes griegas, arábigo-islámicas y judías, cf. los trabajos del estudioso y editor de la obra albertiana H. ANZULEWICZ, en particular “Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón”, *Anámnesis*, 2011 (21, 2), 19-46, y la bibliografía allí citada. En el volumen colectivo que recoge los trabajos presentados al 12 Congreso de la SIEPM se encuentran varios trabajos que desarrollan la relación de San Alberto con Averroes y fuentes bizantinas: L. HONNEFELDER, H. MÖHLE y S. BULLIDO DEL BARRIO (eds.), *Via Alberti: Texte, Quellen, Interpretationem*, Münster, Aschendorff, 2009. Además de los trabajos citados, también es oportuna la lectura de la introducción a la traducción castellana de la teología mística de Dionisio: ALBERTO MAGNO, *Sobre la teología mística de Dionisio (Super Mysticam Theologiam Dionysii)*, según el texto de la Editio Coloniensis, trad. y ed. de A. Meis, edición bilingüe latín-español, en *Anales de la Facultad de Teología*, 59 (2008), 22-34.

31 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, c. 8, 118-119; 119-123. Allí habla de las *dominaciones* como jerarquías angélicas superiores (respecto a potestades y virtudes), siendo todas ellas con “propiedades deiformes, imitadoras de la divinidad”, señala San Alberto siguiendo el texto de Dionisio. Muy interesante me ha resultado el trabajo sobre la jerarquía y la influencia de Dionisio en Tomás de Aquino: A. PERPERE, *Jerarquía y mediación espiritual en el ‘Comentario a las Sentencias’*. *La recepción del pensamiento de Dionisio Areopagita en santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Universidad de Navarra, tesis doctoral *pro manuscripto*, 2013.

32 Hay que entender que (según expresa F. RUELLO, *Les ‘noms divins’ et leurs ‘raisons’ selon Saint Albert Le Grand*, 102) “San Alberto lee a Dionisio con la idea de que él habla de un Dios causa

La primera de las tres preguntas que San Alberto debe responder en su comentario es *qué sean* las dominaciones y cuál su acto. A la que responde señalando que la perfecta razón o índole de dominio es la expresada por Dionisio en la definición ya mencionada³³, la cual “sólo conviene a Dios de manera eminente y plena”³⁴, y que esta jerarquía angélica se llama dominación por *participación*³⁵, al conformarse a la dominación divina y sin mezclarse con la operación de lo inferior³⁶. Y especifica la definición propia de dominio señalando:

“Dionisio pone la perfecta razón de dominio, ya que pone la superposición sobre lo inferior [*superpositionem subditorum*] que es la esencia del dominio, cuando dice ‘exceder a los inferiores’; y pone dos causas de la superposición, a saber, la firmeza natural que no puede ser sometida por otro –como sí se somete la potencia del hombre a algo más potente–, y que puede ser contenida en lo superior, y no se someta a lo inferior –como está abajada la virtud por el pecado–; y esto lo trata cuando dice ‘fortaleza incapaz de caer’. Otra causa de superposición es la abundancia de aquello que existe como bienes exteriores, que se tienen absolutamente a voluntad, y esto lo trata cuando dice ‘completa posesión de lo bello y lo bueno’”³⁷.

La aplicación de la noción de dominio no se limita a la realidad divina y la realidad angélica. De hecho, son varios los lugares en que San Alberto habla de un específico dominio *humano*. San Alberto habla en particular del *dominio*

unívoca (univocidad de analogía) de las criaturas que llevan sus nombres, y con la certeza de que estos nombres no sólo revelan su causalidad, sino también a Dios mismo”. De ahí la importancia de la atribución analógica de un mismo nombre a varias realidades ontológicamente distantes.

33 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, c. 8, 118-119; incluye la definición de Dionisio sobre dominio en la primera dubia: “Dionisio en el libro *De divinis nominibus* pone esta definición de dominio: ‘Dominio es no sólo exceder a los inferiores, sino también toda, perfecta y completa posesión de lo bello y lo bueno, y fortaleza incapaz de caer’. También aborda la definición de dominio en Dionisio, cuando trata de las dominaciones en *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 42, a. 1 (ed. Borgnet), vol. XXXIV, 564b y en *Summa Theologiae*, II, tr. 10, q. 39, m. 2, a. 1, part. 1, q. 1 (ed. Borgnet), vol. XXXII, 451b.

34 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, c. 8, 119; solutio: “Talis autem superpositio eminenter et plene soli deo convenit”.

35 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, c. 8, 119; respuesta a la tercera dubia “soli deo convenit talis possessio per essentiam, istis tamen convenit per participationem”.

36 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, c. 8, 119; “Similiter et angeli istius ordinis per appetitum divinae dominationis conformant se sibi ex dono gratiae eis dato, non admiscentes se per operationem subditis, sed semper in altum efferentes”.

37 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, c. 8, 119ss.; las dominaciones expresan de manera propia la imitación y servicio a Dios. Señala al respecto que el principio de toda dominación es conformarse a Dios según la capacidad particular de hacerse semejante, en lo que es posible a uno y a los seres inferiores, participando del principio constante y divino de toda dominación. Cuál sea la función propia de estas jerarquías con respecto al ser humano y cuáles sus propiedades específicas, es señalado en páginas siguientes (121ss.). Las propiedades de las dominaciones angélicas son diez (ad12, 122) y se toman del análisis de la razón de dominio como superposición, y de la doble causa de la superposición, que aquí no detallaremos.

sobre los propios actos (raíz del dominio externo) cuando trata de la templanza. En su definición³⁸, que se atiene a las palabras de Cicerón: “firme y moderada dominación sobre el deseo y otros impulsos no rectos del alma”, para retomar la definición dionisiana del *dominio* como superposición [*superpositionem*], considerando el acto temperante como un acto de dominio o dominación [*dominium vel dominationem*]. Que la templanza sea, en cuanto acto, dominio y dominación, lo justifica San Alberto recuperando las tres implicaciones asociadas a la noción de dominio que nuestro fraile toma de la definición del *De divinis nominibus* de Dionisio³⁹. Aplicándola a esta virtud entendida como dominio es: por un lado, continencia del envilecimiento por lo peor, como coerción, sujeción o limitación de la concupiscencia –la cual significaría un envilecimiento que quedaría liderado por las inclinaciones que compartimos con los animales irracionales–; y por otro lado, dominar implica la fortaleza para no caer (tercera propiedad del dominio); además de ser la “perfecta posesión de lo bello y bueno”.

Este dominio sobre el propio actuar del que la templanza es una de sus manifestaciones, en Alberto Magno va asociado a quien es *causa* de sus propios actos. Así lo expresa el Doctor Universal: el que es libre en la acción, “pues tiene dominio sobre su acción, puesto que el dueño es lo superior de todos sus actos. Ya que si el hombre es dueño de sus actos, [...] la causa de los mismos actos se encuentra en él mismo”⁴⁰.

38 ALBERTO MAGNO, *De bono*, en *Opera*, vol. XXVIII, Tractatus III, *De temperantia*, q. 1: “De temperantia in se”, 114. Allí “dominatio dicit superpositionem”. La definición de la templanza como dominación y superposición es una de las 42 objeciones (114-117) que resuelve (117ss.). El punto de partida es el análisis de la definición de Cicerón, “Temperantia est in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio”. Señala al comienzo de la *solutio* lo que se exige para una definición o comprensión de la virtud (en este caso de la templanza) y cómo se cumple por la expresada por el romano: el acto, que define como dominio o dominación; la materia, que es el deseo [*libidinem*] y otros impulsos desordenados, la razón de medio, que es la moderación [*moderata*], y la razón de dificultad “porque el arte y la virtud versan sobre lo difícil”, expresada en la definición de Cicerón con el adjetivo de firme [*firma*].

39 ALBERTO MAGNO, *De bono*, en *Opera*, vol. XXVIII, Tractatus III, *De temperantia*, q. 1: “De temperantia in se”, 117: “secundum Dionysium dominium dicit tria: scilicet excessum peiorum, possessionem pulchrorum et bonorum et firmitatem non cadere valentem. Ita enim dicit in libro *De divinis nominibus* cap. XII: ‘Dominatio est non peiorum excessus tantum, sed et omnis et pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio et vera et non cadere valens fortitudo’. Similiter etiam dicit in *Caelesti hierarchia* in proprietatibus dominationum, sicut supra notavimus in tractatu *De angelis*. Unde dicendum quod dominium hic accipitur pro continentia sui a peiorum minoratione... Dominari autem, secundum quod competit irascibili, dicit tertiam proprietatem dominii, quae est vera fortitudo non valens cadere. Secundum autem quod competit rationi, sic dicit mediam proprietatem, scilicet veram possessionem et perfectam pulchrorum et bonorum. Pulchrum enim et bonum habet ratio determinare et possidere et in se et in aliis, quia ipsa est dives in se et in aliis, et secundum hoc debet regere et imperare”.

40 ALBERTO MAGNO, *De causis*, en *Opera*, XVII, 2, 1, tract. 3, c. 1, 35: “Dominium enim habet in actione sua: dominus enim primum est omnium actuum suorum. Si enim homo dominus est suorum

Aún más, el dominio que tiene el hombre sobre sus actos es condición de la preeminencia y dominio que ejerce sobre lo real, porque éste proviene fundamentalmente de que el ser humano actúa *por sí*. Actuar por sí –frente a quien actúa *por otro*–, es en Aristóteles la diferencia entre lo servil y lo libre (que es *causa sui*)⁴¹. Éste es –no podemos desarrollarlo aquí, sin embargo–, uno de los temas más ricos de la antropología del Doctor Universal, en el que remite la fundamentación antropológica del dominio a su concepción del ser humano como realidad libre y máximamente excelente⁴² pues “somos dueños de aquellos actos que se hacen por libre albedrío”⁴³. Y con dichos actos nos hacemos responsables de la dirección última de nuestra existencia: “ésta es la causa, el más alto arbitrio de nuestra voluntad”⁴⁴.

El hecho de que nuestras acciones –que persiguen la felicidad– determinen la dirección de nuestro actuar hace plantear a San Alberto en la *Ethica* si ellas puedan decirse “dominae felicitatis”⁴⁵, para lo cual aclara que, no puede afirmarse esto según la definición aristotélica de la *Metaphysica*, como términos que se comporten como en la relación entre señor y siervo; ni tampoco siguiendo los elementos de la definición de dominio dada por Dionisio en *De divinis nominibus* (como superposición o su causa) la cual contaba con tres términos (superposición –o excelencia– y la doble causa de la superposición: la perfecta y completa posesión de todo lo bello y bueno y la verdadera fortaleza

actuum, cum causa suorum actuum in ipso est, multo magis primus omnium dominus est, qui sibi ipsi in actione omnium est causa”. El texto remite de la comparación con el dominio humano sobre sus actos y su libertad a la realidad que es causa primera de todo lo real.

41 ALBERTO MAGNO, *De homine*, 3. *De libero arbitrio*, en *Opera*, XXVII, 2, 507: “liberum est quod sui ipsius causa est”. Añade más adelante (520): “dicimus hominem liberum, qui causa sui est tantum; ergo videtur quod libertas sic deberet determinari secundum rationem illam, scilicet quod libertas arbitrii in hoc est quod ipsum causa sui est in actibus”. La libertad se entiende entonces como un *sobre ser* “super esse”; “Sicut enim hominem dicimus liberum, qui potestatem habet eundi quo vult, eo quod non detinetur ab aliquo domino, ita liberum arbitrium dicimus liberum, quia potestatem habet faciendi quod vult, non detentum ab aliquo superiori”. En *Ethica*, III, tr. 1, c. 3 (ed. Borgnet), vol. VII, 197b, advierte que eso sería obrar a través nuestro como siendo instrumentos, y de manera violenta, es decir, con un principio de movimiento ajeno al que obra. El problema que plantea allí es el del voluntario mixto (mezclado con involuntario) (III, tr. 1, c. 4, 198b).

42 ALBERTO MAGNO, *De homine*, 3. *De libero arbitrio*, en *Opera*, XXVII, 2, 507, l. 10; cf. su definición 508 ss.; 520. Cf. S. A. HIPP, ‘Person’ in *Christian tradition and in the conception of Saint Albert the Great*, Münster, Aschendorff, 2001, incluida en una concepción cristiana de persona.

43 ALBERTO MAGNO, *De homine*, 3. *De libero arbitrio*, en *Opera*, XXVII, 2, 520: “Et hoc modo loquuntur Philosophus, Damascenus, Gregorius Nixenus, qui dicunt nos esse dominos illorum actuum qui fiunt ex libero arbitrio”. Más adelante reitera que “liberum arbitrium non est aliquorum nisi eorum quae in nostra sunt potestate”. Cf. también *Ethica*, I, tr. 9, c. 3 (ed. Borgnet), vol. VII, 142b.

44 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, en *Opera*, vol. XXI/1, 199: tras citar el conocido texto del *Eclesiástico*, 15, 18: “Delante del hombre están la vida y la muerte, el bien y el mal, lo que escogiere le será dado”, expresa san Alberto que esto es justo “cum domini simus actum nostrorum”.

45 ALBERTO MAGNO, *Ethica*, I, tr. 7, c. 11 (ed. Borgnet), vol. VII, 123b.

incapaz de caer)⁴⁶. Ello es debido a que en la relación de la acción humana libre con la felicidad hay sólo una de las connotaciones que implica la definición esencial de dominio, es decir: “su fortaleza al contener la potencia operativa para que no se deslice a lo inferior a ella”, o con otras palabras “la contención de lo sometido a ella para que la virtud no se desvíe hacia lo inferior y servil”, “continencia para que no se incline hacia lo sometido a ella” y que mediante “su operación confirme continuamente la continencia”.

San Alberto vuelve a utilizar la definición de Dionisio cuando tiene que exponer en qué consiste la noción de *reino* (comentando el padrenuestro) en *Super Matthaem*?⁴⁷. Allí al tratar del dominio (especialmente referido a lo

46 ALBERTO MAGNO, *Ethica*, I, tr. 7, c. 11 (ed. Borgnet), vol. VII, 123: “Quod autem dicimus virtutum operationes esse dominas, non intelligimus quod superponantur ei sicut domini servis, vel quod ditiores sint bonorum et pulchrorum possessione, quam ipsa felicitas quaestatus et actus est omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed cum tria sint de ratione domini, scilicet superpositio, et causa superpositionis, ut dicit Dionysius, quae est pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, et virtus superpositi ex superpositione quae est *continentia subjectorum ne ad vilia et servilia declinet* virtus: unum solum de his tribus habet, scilicet *continentiam ne declinet id quod subiectum est*. *Continet enim virtus potentiam operativam in qua est ne declinet ad servilia, et per operationem suam hanc continue confirmat continentiam*. Propter quod Eustratius dicit quod virtutes divinae sunt, sicut a quibus est motus. A quo enim motus est primum, est in quo est potentia huius ad quod est motus: et unum sunt in forma: licet diversum sit esse formae illius: quia aliud est esse existens in potentia, et aliud est esse existens in actu: et secundum modum virtus essentialiter salvatur operatione felicitatis. Hoc igitur modo dominae sunt felicitatis virtus, et non alio modo. Verbum autem Dionysii in quo dicit quod sit pertinens ad dominium, est illud, scilicet, ‘Dominium est non subjectorum excessus tantum, sed et omnium pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, et in continendo subjectos vera et non cadere valens fortitudo’. Si ergo virtutes dominae sint felicitatis et firmatae sint in *continendo potentiam operativam ne dilabatur ad inferius se*, sicut ad casum et fortunam et mensuram reduci non possunt. Fortuna autem infirmior omnibus est variabilior. Ergo virtutes et virtutum operationes et maxime felicitas quae operatio est secundum virtutem perfectam, fortunae non subijcitur”. Se subraya lo citado en el cuerpo del texto.

47 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaem*, en *Opera*, XXI, 2, 192: “Dominatus autem consistit in altitudine superpositionis, quae ad inferiora non dignetur inclinari, quam in sublimitate honoris admirabilis teneat copia ‘pulchrorum et bonorum laudabilium’, habitus prudentiae et sapientiae et virtutis, ita quod divitiae regis in talibus in omnium sint admiratione potius quam imitatione sicut dicitur 3 *Regum* (X, 4-5.9) quod ‘regina Saba videns sapientiam et ordinem regis Salomonis non habuit ultra spiritum et dixit: Eo quod dilexit dominus Israel in sempiternum, te constituit regem ut faceres iudicium’. Et oportet hunc dominatum sicut altus est et copiosus in moni pulchro et bono ita ex immobilitate longae et consuetudinis honestatis <esse, ut> cadere et nutare secundum opinionem sapientum non possit, quia decidente eo qui totum tenet, necesse est omnium sequi ruinam, sicut dicitur *Is.* XXXI (3): ‘Sustrahet dominus manum suam, et corruet auxiliator, etcadet simul is cui praestatur auxilium’. Unde dicit Dionysius in libro De divinis nominibus, quod ‘dominus dicit non subiectorum excessum tantum, sed et omnimodam pulchrorum et bonorum laudabilium perfectam possessionem et veramet non cadere vel nutare valentem fortitudinem’. Propter altitudinem autem non decet regem populo se immiscere, quia ex hoc vilescit. Unde in regimine minorum dicit Aristoteles, quod sapientissimi reges Indiae non nisi semel in anno ostenderunt populo et tunc cum gloria magna processerunt et sapienter contionabantur et aliqua iudicia magna fecerunt, ut ex gloria essent in admiratione, ex contione sapientiae in veneratione et ex iudiciis in timore malorum et amore bonorum et laude. Hic tamen dominatus totus pertinet ad potestatem, qua continentur multitudines, quia dicit Ambrosius, quod ‘dominus nomen est potesta-

inferior, sometido a él), afirma que “consiste en la altura de la superposición –que no se digna a inclinarse hacia lo inferior, y que tiene en la sublimidad del admirable honor, abundancia de ‘lo bueno y bello, alabable’, al tener la prudencia, la sabiduría y la virtud, de manera que la riqueza del rey sea en tales cosas la admiración de todos, mejor que la imitación, como se dice en *Reyes*⁴⁸[...]. Y es necesaria esta dominación, como lo alto es también lo más abundante en todo lo bello y lo bueno” ya que abajarse o humillarse quien lo tiene todo es incurrir en ruina.

En este sentido, dominio va vinculado al ámbito político (distinguiendo sus formas)⁴⁹, acogiendo empero la distinción aristotélica entre el dominio ejercido sobre realidades libres o sobre realidades serviles. Allí, tras citar la definición de Dionisio⁵⁰ explica: “Por esa elevación, no le es conveniente al rey mezclarse con el pueblo, porque se envilece por ello”⁵¹.

No se aparta de esta aplicación del dominio al ámbito político la aclaración que realiza en *Summa Theologiae*⁵² en la que precisa el sentido en que se habla de dominio, no identificándolo a tiranía, sino como expresión de una jerarquía de elevación y de relación al inferior.

tis””; ha estudiado la teoría de la *potestad* en San Alberto: J. R. PIERPAULI, “Die Theorie der Gewalt bei Albertus Magnus”, en G. MENSCHING (ed.), *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalt*; Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 51-64; y más brevemente “Las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder político. Los casos de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Quidort, Marsilio de Padua y Alvaro Pelagio”, *Dissertatio*, 29 (2009), 115-133.

48 1 R,10, 4-5, 9: “cuando la reina de Saba vio toda la sabiduría de Salomón”, “el porte” de sus criados “se quedó sin aliento y dijo” “en virtud del amor del Señor hacia Israel para siempre, y te ha constituido rey para ejercer el derecho”.

49 ALBERTO MAGNO, *Politica*, III, c. 5 (ed. Borgnet) vol. VIII, 239a.

50 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, en *Opera*, vol. XXI/1, 192.

51 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, en *Opera*, vol. XXI/1, 192, poniendo un ejemplo sacado de Pseudo-Aristóteles, *Secretum secretorum*, c. 7 ss., donde se muestra cómo el rey debe mostrarse rodeado de signos de poder, sabiduría y gloria para ser admirado, venerado. El desarrollo de la idea de jerarquía cuando las realidades ordenadas son ontológicamente iguales, lo aborda A. PERPERE en el caso de Tomás de Aquino, “Proyecciones de la ‘ley de la jerarquía’ al pensamiento social. De Dionisio Areopagita a Santo Tomás de Aquino”, en L. CORSO DE ESTRADA, M. J. SOTO-BRUNA y M. I. ZORROZA (eds.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Pamplona, Euns, 2014 (en prensa).

52 ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, II, tr. 10, q. 37, m. 3 (ed. Borgnet), vol. XXXII, 416a: frente a lo que vulgarmente se llama *dominio* que es el tiránico, expresa el verdadero sentido de un dominio político que no es contrario a la noción de jerarquía, y utilizando la definición de Dionisio: “Et est dominium, quod causatur ex multorum et pulchrorum bonorum spiritualium possessione, ut dicit Dionysius, ex quibus aliquis superponitur aliis, et efficitur talis superpositionis incessanter appetitivus, ut dicit Dionysius, et contentiva virtute efficitur inferior contentivus et provisivus. Et hoc dominium non interdicatur hierarchis [...]. Hoc enim pertinet ad superpositionem hierarchiae, ut scilicet in bonorum possessione omnibus deterior sit, et contentiva virtute inferiores valeat continere: et bona quibus eminent, inferiores per illuminationes continue transfundat, et sic eosdem suae dominationis incessanter appetitivos faciat, et per hunc modum removeat eos a servilibus, quae scabellari subiectione affectibus animae tamquam pedibus sunt conculcanda”.

Finalmente, un último uso de dominio va vinculado a la especial relación de posesión habida con lo real, que está supuesta en la relación mercantil o contractual, la cual implica por supuesto la posterior transferencia de dominios que se realiza en el mercadeo humano según las formas de compra-ventas o de préstamos (debiendo excluirse efectivamente los usurarios)⁵³.

De este modo, el sentido principal de dominio es el de preeminencia, excelencia, superioridad (por extensión, el espacio o conjunto de realidades que quedan bajo lo excelente y superior), incluso en aquellos usos del término en que no hay una indagación sobre su sentido esencial⁵⁴, como cuando en *De natura et origine animae* habla de dominio como el mayor peso relativo que tienen unas propiedades sobre otras en una realidad física⁵⁵.

III. ELEMENTOS PARA UNA APROXIMACIÓN AL DOMINIO HUMANO EN SAN ALBERTO

La definición de Dionisio Areopagita es, para San Alberto, la más próxima a una definición propia del *dominio*; por ello la podemos verla funcionar analógicamente cuando define a Dios como *dominus*, a las dominaciones angélicas, al *dominio* del hombre sobre sus propios actos en la virtud de la templanza y, como vemos a continuación, también cuando habla del dominio político y social. Esta recurrente definición dionisiana le sirve al Doctor Universal para acercarse a una *definición esencial* del dominio.

Como habíamos señalado, el interés particular por el que nos hemos acercado al problema del dominio en Alberto Magno venía del intento de comprensión de la capacidad humana de *tener* o *ser dueño* sobre la realidad, que

53 ALBERTO MAGNO, *Politica*, I, c. 8(ed. Borgnet), vol. VIII, 65a-66a: “Secunda autem, scilicet a mercatura, quae est acquisitiva multae pecuniae, est /66a/tocismos, id est, usuraria. Si quis autem obiciat quod communicationes, de quibus in hoc libro, ut in principio dicit, ordinabiles sunt iustitia et lege, usura autem vitium est (ut ipsemet dixit paulo ante) iuste odibile et exprobrabile et praeter naturam, et ita hic non deberet poni inter industrias pecuniariae. Respondendum est, quod hic enumerat partes ex quibus civiliter potest fieri lucrum: leges autem civiles etsi non statuant, tamen permittunt usuram et ordinant eas. In usuris enim secundum leges transfertur dominium. Cujus ratio est, quod leges pacta confirmant: pactum autem est in usura de eo quod confertur ultra sortem, et tale pactum magis est voluntarium quam involuntarium: quia si projectio mercium in mari ab Aristotele in tertio Ethicorum, et similiter a Damasceno et Gregorio Nysseno iudicatur magis voluntarius actus quam involuntarius, tunc multo magis lucrum, quod ultra sortem mutuans pangit se daturum usurario, voluntarie pangitur, et iudex compellit ad reddendum. Sed verum est, quod usura est contra perfectionem religionis Christianae: sed contra civilia non est. Civiliter autem loquitur hic Aristoteles”.

54 ALBERTO MAGNO, *Quaestiones super de animalibus, Opera*, vol. XII, 174,70; 175,35; 226,30; cf. también otros usos en *De generatione et corruptione*, en *Opera*, vol. V/2, 185.

55 ALBERTO MAGNO, *Quaestiones super de animalibus*, en *Opera*, vol. XII, 174,70, 226,30.

encuentra en la libertad humana y especial dignidad ontológica respecto a lo real, su última fundamentación filosófica y antropológica.

En primer lugar, en cuanto a la raíz del dominio, podríamos decir que la capacidad del ser humano de tener dominio (que en su fundamento teológico se advierte como dominio *participado*⁵⁶ del verdadero dueño, Dios creador⁵⁷, quien ostenta un dominio perfecto⁵⁸) sobre la realidad, proviene del particular dominio que tiene sobre esa misma realidad *que es*⁵⁹. Por ello, además del texto *De temperantia*, antes señalado, en *De causis*⁶⁰ San Alberto muestra la raíz del dominio sobre los propios actos en la libertad, definida aquí como ser *causa sui* en el actuar⁶¹. Allí Alberto Magno, de la mano de la definición de *causa sui*

56 Cf. la nota 34 *supra*. Para aproximarse a la teoría de la participación en Alberto Magno, debe partirse de la comprensión de su noción de *esse* y de la analogía, según la desarrolla A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, 80-116 (y posteriormente en *Métaphysique et noétique*, Paris, Vrin, 2005, 96 ss.), donde se expresa que lo tenido por la creatura más que algo “falso” es algo que adquiere su verdad por relación al creador, su causa, de quien lo obtiene; vinculado con los principios dionisianos, a los que sigue Alberto (88ss.), esa realidad plena es el principio de su orden y por tanto medida de todo lo contenido bajo ella. Sobre la analogía, según De Libera (98ss.): “La conception albertinienne de l’analogie théologique résulte fondamentalement d’une réflexion originale sur la manière dont un principe peut être présent dans ses principes, ou si l’on préfère ‘être en plusieurs’”, pero esta analogía filosófica en Alberto Magno se verá completada con la teoría de la participación estableciéndose que “l’univocité analogique d’Albert est une participation selon l’analogie. Ou encore, l’analogie albertinienne n’est pas l’analogie dite aristotélicienne, c’est celle de Denys, c’est une analogie de réception, l’analogie des récepteurs, analogie recipientium”; 99-100.

57 Cf. sobre el carácter central de la estructura *exitus-perfectio-reductio*, H. ANZULEWICZ, “Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie”, en J. HAMESSE y C. STEEL, *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000, 369-396.

58 ALBERTO MAGNO, *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 42, a. 1 (ed. Borgnet), vol. XXXIV, 564b: “Tria enim sunt de substantia dominii perfecti, scilicet excessus omnium deprimentium in servitutem, sive servitus ex obligationemateriae sit, sicut dicit Philosophus in I primae philosophiae, quod natura humana multipliciter ancilla est: quia propter obligationem quam habet ad corpulentam materiam, dominantur ei miseriae et incommoditates. Sive etiam sit servitus ex humilitate conditionis, sicut est servitus inhominibus. Sive etiam sit servitus rationalis naturae, ex eo quod subicit se peccato voluntarie. Haec enim tria vocat Dionysius pejora, quae excedit perfectum dominium”. “Ad perfectum dominium exigitur ut ad nutum habeat omnia pulchra et bona, ex quibus habet collocari super alia: et haec tangit Dionysius in altera parte diffinitionis, quae est omnis pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio. Tertio, exigitur ad perfectum dominium virtus et fortitudo ad coercendum deprimentia in servitutem: et hoc tangitur in tertia parte, quae est vera et non cadere valens fortitudo. Unde etiam Ambrosius dicit, quod ‘Deus dicitur Dominus a potestate coercendi subditam creaturam’”.

59 ALBERTO MAGNO, *De homine*, en *Opera*, XXVII/2, 507 ss., entre otros lugares. En *Summa Theologiae*, II, tr. 1, q. 4, m. 2, a. 5, part. 3, q. inc. 1 (ed. Borgnet), vol. XXXII, 104a: une en su desarrollo ambas líneas: hay un tipo de causas que obran no necesariamente [*a proposito*] que tienen dominio sobre sus actos y libertad. La primera y más elevada es Dios, le siguen los ángeles y en tercer lugar está el hombre sabio y bueno.

60 ALBERTO MAGNO, *De causis*, en *Opera*, XXVII/2, I, trat. 3, c. 1, 35, donde Alberto Magno entra más en materia.

61 Sobre la noción medieval de *causa sui* (vinculada al pensamiento neoplatónico, en particular en la tradición de comentarios al *Liber de causis*), cf. B. MOJSISCH, “Die Neuplatonische theorie der

aristotélica⁶² defiende que el ser humano es el primer principio de su actuar, es *causa sui* en la operación; y el mayor exponente de la libertad no es tener la libertad (a modo de una cualidad) sino el estar *superpuesto* a lo tenido: tener entonces *dominio* en su acción. “Pues el dueño es el primero de todos sus actos”, causa de ellos.

En segundo lugar, hay en Alberto Magno una reflexión sobre el *modo de realizar* ese dominio sobre lo real, dominio que social e históricamente se concreta en las formas de *posesión*, *uso* y *usufructo* de los bienes para beneficio del ser humano (que es particular pero en un contexto universal). Y allí el tema del dominio se encuentra, en el marco cristiano, ante una valoración en parte equívoca. Por un lado, es natural el dominio de lo real, asentado teológica y metafísicamente; por otro lado, el ser humano está llamado a una solidaridad universal (el mundo ha sido dado *para todos los seres humanos*, lo cual crea una exigencia de solidaridad y bien común); pero, en tercer lugar, se condena o minusvalora la posesión de bienes porque al ser humano le compete cumplir un fin que va más allá de lo mundano⁶³, pues el hombre está sometido a una triple justicia (dominio sobre uno mismo –especialmente sobre su cuerpo–, uso de los bienes externos y dirigirnos a nuestro fin último)⁶⁴.

Selbstverursächlichung (*causa sui*) in der Philosophie des Mittelalters”, en L. G. Benakis, *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Rencontres de Philosophie Médiévale, Turnhout, Brepols, 1997, 25-33; 28. Obviamente queda lejos de la concepción albertiana la noción moderna del hombre como *causa sui* en el orden del *esse*. Cf. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, “Introducción”.

62 ALBERTO MAGNO, *De causis*, en *Opera*, XXVII/2, I, trat. 3, c. 1, 35: “Cum ergo primum principium maxime sui causa sit in agendo, liberrimum in accione est nec tantum liberum, sed etiam libertati superpositum. Dominium, enim habet in actione sua. Dominus enim est primus omnium suorum actuum. Si enim homo dominus suorum actuum, cum causa suorum actuum in ipso est, multo magis primus omnium dominus est, qui sibi ipsi in omni actione causa est”. Cf. también, *Política*, I, c. 3 (ed. Borgnet), vol. VIII, 27b, expresando que los libres, entre los que hay un gobierno político, no despótico (como el que hay entre amo y siervo, o alma y cuerpo) tienen dominio y son principio de sus acciones: “liberos, qui in seipsis principium habent suarum actionum et dominium”.

63 Una selección de textos sobre justicia y comunicación de bienes, clases de pobreza, obligación de misericordia, qué se considera necesario y qué superfluo (y obligado para obras de caridad y misericordia), en qué sentido las riquezas son inicuas e injustas, la falta de comunicación de lo debido ante quien lo necesita, entendido como robo, se encuentra en el clásico trabajo de R. SIERRA BRAVO, *El pensamiento social y económico de la Escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, Madrid, CSIC, 1975, vol. II, 313-327. Aquí hemos completado las referencias que tenían un particular interés para el tema con la consulta de la *Opera* de Alberto Magno, ya citada.

64 ALBERTO MAGNO (PSEUDO-), *Sermo XLI in Dominica IV Post Pascha*, en *Sermones de Tempore*, (ed. Borgnet), vol. XIII, 173: “Conemur igitur exsequi triplicem iustitiam, quam requirit a nobis Deus. Primo, ut corpus proprium disciplinis continentiae subigamus. Hoc enim est, quod homo sibi homini debet. Secundo, ut proximis nostris sua fideliter restituamus, et nostra dum egent, misericorditer tribuamus. Haec enim sunt, quae homo reddere tenetur homini proximo. Tertio, ut Deo cor et omnem actum nostri corporis offeramus”; “esforcémonos en ejercitar la triple justicia que exige Dios de nosotros. Primero, que sometamos el propio cuerpo a la disciplina de la continencia, pues esto es lo que el hombre se debe a sí mismo. Segundo, que restituyamos fielmente lo suyo a nuestros prójimos y

Dentro de ese dominio sobre lo real –recordemos– hablamos de un dominio participado, “a nosotros se nos ha confiado el uso para nuestro provecho, pero la posesión” plena, añadiría, “es del Señor”⁶⁵. Todo dominio y propiedad es un bien del que los seres humanos son administradores⁶⁶. Pero aun siendo *participado* es verdadero dominio, el cual entregado al hombre como administrador, dispensador de bienes temporales (sean cosas, vestidos, alimentos o dinero), de lo que daremos cuenta al verdadero dueño⁶⁷. Y compete a este verdadero dominio la necesidad de utilizarlo bien adquiriendo virtudes, como la liberalidad, misericordia⁶⁸, etc.

les entreguemos misericordiosamente lo nuestro si están necesitados, pues esto es lo que está obligado el hombre para su prójimo. Tercero que ofrezcamos a Dios el corazón y todo acto de nuestro cuerpo”; traducción castellana de R. SIERRA BRAVO, *o. c.*, 320. Estos textos lo ratifican mostrando en qué consiste la doctrina de Cristo “in sobrietate, in iustitia sive aequitate, et pietate”; en el mismo volumen: *Sermo 42 in Dominica V Post Pascha*, 175.

65 ALBERTO MAGNO, *Super Lucam* (ed. Borgnet), vol. 23, 427. Y continúa repitiendo un texto de San Ambrosio: “Por eso todas estas cosas son viles y pequeñas y quien en esto poco es infiel usurpándolo para sí y no distribuyéndolo a la familia de Dios, es fraudulento y ladrón y posee entrañas crueles” (trad. R. SIERRA, *o. c.*, 316-317); y más adelante “Esta abundancia de riquezas es causa de un pecado más grave cuando las retiene para sí solo, sin misericordia [...] retenidas estas riquezas, no sólo impiden la consecuencia del reino, sino también por su deseo surgen a los hombres en la muerte”. En PSEUDO-ALBERTO MAGNO, *Comentario al libro sobre los Económicos*, A, n. 6; atribuido a San Alberto, publicado por V. Beltrán de Heredia siguiendo los manuscritos por él hallados en el Palacio real y la Biblioteca Nacional: “Comentario a los económicos” (*La ciencia tomista*, Salamanca, 1990), hace un comentario literal al tema del dominio (316).

66 ALBERTO MAGNO (PSEUDO-), *Sermo XXIX in Festo Beati Laurentii Sermones de sanctis*, (ed. Borgnet), vol. XIII, 527: “Hac probatione probantur omnes divites humus mundi, sive sint laici, seu clerici. Omnes enim sunt villici Domini [todos son administradores del Señor] et de bonis sibi commissis sunt rationem Domino reddituri” “y han de dar cuenta al Señor de los bienes que les han sido encomendados”; “Unde tria sunt necessaria his, quibus Dominus bona hujus mundi ad tempus concessit [concede los bienes de este mundo temporalmente]. Primum est, ut animas suas redimant. Secundum est, ut veros sibi amicos acquirant. Tertium est, ut aeternos thesauros conquirant”; “Primero, que rediman sus almas; segundo, que se hagan verdaderos amigos; tercero, que conquisten los tesoros eternos” (trad. castellana de R. Sierra, *o. c.*, 321-322).

67 ALBERTO MAGNO (PSEUDO-), *Sermo LXIII in Dominica IX Post Trinitatem*, en *Sermones de Tempore*, (ed. Borgnet), vol. XIII, 246-247, comentando la parábola del administrador astuto al que se le exige dar cuenta de lo encomendado (*Lucas*, 16, 1), identifica al administrado con el ser humano “per villicum quilibet homo intelligitur” “dispensador” (n. II) y aquello de lo que se da cuenta (n. IV) con nuestras capacidades y facultades propias “de his quae intra nos sunt, videlicet de ipsa anima nostra et tribus viribus ejus”, como de los recursos exteriores “Secundo rationem debemus reddere de his, quae infra nos sunt, videlicet de terra et aqua, et de omni commodo et utilitate quam habemus ab eis” como de los bienes que nos rodean “de omnibus bonis temporalibus qualiacumque sint illa, scilicet de dominis, de vestibus, de cibis et pecuniis” sobre los que pesa el imperativo de compartirlas (*Mateo*, 25, 34-46).

68 ALBERTO MAGNO, *In III Sententiarum*, d. 33, a. 3, en *Opera*, vol. XXVIII, 611: “lo que entregamos a los indigentes no sólo es nuestro, sino también suyo, nuestro por dominio y suyo por razón de deuda de derecho natural, que obliga a comunicar los bienes en la necesidad, porque según el derecho natural, todas las cosas son comunes en la necesidad”. Así la limosna no es sólo acto de *misericordia* sino también de *justicia*, como en *In IV Sententiarum*, d. 15, a. 14 (en *Opera*, vol. XXIX, 492): “la limosna puede pertenecer a la justicia o a la piedad. En efecto, pertenecerá a la justicia como cuando el

La caracterización de este dominio nos introduce en una de las cuestiones que serán muy debatidas extensamente por su discípulo y hermano de orden Tomás de Aquino, así como por sus comentadores posteriores: la articulación de derecho natural (a un dominio común) y propiedad privada, pues “a la vez es de derecho natural que todas las cosas son comunes y que algo es propio [...] según el estado en que no hay rapiña ni usurpación de aquello que es concedido en uso común, dictaron la conciencia y la razón que nada era propio, sino que se dejaba a cualquiera en común, como también en común fue creado. Pero variado el estado y creciendo la malicia y la rapiña y el rencor, se sirve la naturaleza de otro principio: debe ser reivindicado lo propio para la provisión de los de uno y de los pobres”⁶⁹. Tema en el que ahora no entraremos.

* * *

En conclusión, la exposición de *qué significa dominio* en Alberto Magno viene expresada en sus escritos al hilo de un problema teológico y angeológico: qué significa que Dios es *Dominus* y qué es una dominación, una de las clases de ángeles que trata Dionisio de Areopagita en su *De caelesti hierarchia*.

El significado extensamente señalado por San Alberto comentando principalmente a Dionisio Areopagita define el dominio por la *superpositio*, la excelencia o superposición, la cual implica una doble causa –como vimos–, a saber: una, la abundancia de los bienes poseídos (con criterio cuantitativo y cualitativo –total, perfecta y completa–, al tiempo que es una posesión ordenada y coherente); la segunda, la integridad o fortaleza.

Ésta es –podríamos decir– la definición esencial del dominio como *excelencia*; definición a la que recurrentemente refiere el Doctor Universal en sus distintas argumentaciones (teológicas, angeológicas, antropológicas, éticas y políticas).

Ciertamente en algunos otros textos albertianos (a raíz de las distintas problemáticas a las que ellos responden), se van añadiendo o sugiriendo elementos nuevos. Por ejemplo en *Super Matthaeum*, San Alberto cita a Ambrosio para identificar al *dominius* con potestad “es nombre de potestad”⁷⁰. En el mismo

que da, da de lo superfluo considerando que en ello es más bien administrador de los pobres que dueño. [...] y piedad cuando alguien dé movido porque el pobre tiene nuestra misma naturaleza y la imagen divina como nosotros”.

69 ALBERTO MAGNO, *De bono*, en *Opera*, vol. XXVIII, 275. Cf. O. LOTTIN, “Le droit naturel chez S. Thomas et ses predecesseurs”, *Ephemerides Theologiquae Lovanienses*, 1925, 32-56; trad. R. Sierra, 327.

70 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, en *Opera*, XXI/2, 192 y 527: tanto al analizar el segmento “venga a nosotros tu reino” (*Mt.*, 6, 10) como al ver “el señor de la viña” (*Mt.*, 21, 41) asocia el nombre de dominio a *potestad*: “quia dicit Ambrosius, quod ‘dominus nomen est potestatis’”; SAN AM-

lugar⁷¹, asocia el término *dominio* no sólo a exceso [*excessus*] y a potestad [*potestatis*] sino también la facultad [*facultatis*]⁷².

Por otro lado, en cuanto superposición, dominio implica, en sentido relativo, la existencia de aquello (lo sometido) sobre lo que se ejerce el dominio: una pluralidad de realidad sobre la que el dominio implica una perfección en jerarquía⁷³.

En otro grupo de textos, Alberto Magno va a indicar otras nociones que son asociadas al dominio, si bien no las considera pertinentes para una definición propia. Así, cuestionando si en la cualificación de qué sea dominio como posesión se encuentre una referencia a las cosas corporales [*possessio pertinet ad corporalia*] concluye en ese caso “en la definición de dominio no debe ponerse la posesión”⁷⁴. O en el comentario a *De caelesti hierarchia*⁷⁵ califica la cualidad de quien tiene dominio como una libertad propia de su función [*officii*] mediante la cual no se mezcla su operación propia con la inferior.

Por lo señalado, hemos encontrado en San Alberto una aproximación a la definición esencial del dominio como excelencia, herramienta que nos servirá para abordar y comprender mejor el carácter propio y natural del dominio humano sobre lo real (debatido en siglos posteriores), que nos contextualiza la pregunta por el dominio en una concepción antropológica y teológica que será el sustrato intelectual desde el que se desarrollará también la problemática filosófico-jurídica.

BROSIO, *De fide*, I, c. 1, n. 7 (PL 16, 553A). Lo mismo hace en otro lugar: *Super Dionysium De divinis nominibus* Opera, vol. XXXVII/1, 53, 427.

71 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, en *Opera*, XXI/2, 527, comentando Mateo (21, 41-42), dice: “Ecce potestas (Is., XLII), ‘Ego Dominus et non est amplius’, Ps LXVII, 5: ‘Dominus nomen est illi’. Ambrosius: ‘Dominus nomen est potestatis’. Non ergo speretur liberatio vel resistentia”. Más adelante, 542 (comentando Mt., 22, 36-37)

72 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, en *Opera*, XXI/2, 542 (comentando Mt., 22, 36-37); el modo como incluye la noción de facultad es, curiosamente, modificando la definición de dominio ya reiterada en otros lugares “perfecta y completa posesión de todo lo bello y bueno”, así: “omnium facultatum pulchrorum et bonorum perfectam possessionem et robur tale potestatis, quod nutare non valet”, “perfecta posesión de toda facultad de lo bello y lo bueno y robustez de tal potestad, que no puede vacilar”.

73 ALBERTO MAGNO, *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 35, a. 3 (ed. Borgnet), vol. XXXIV, 537b: “Primum dominium intenditur a pluribus. Secundum dominium est de perfectione hierarchiae”. Lo cual conlleva la providencia y gobierno de lo inferior y sometido.

74 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 12, 429: “possessio pertinet ad corporalia; in hoc autem libro intendit de spiritualibus nominationibus; ergo non debuit in diffinitione domini ponere possessionem”. Lo mismo en la siguiente objeción “si accipiat spiritualiter, quod non debuerit dicere possessionem”. Se trata por tanto de depurar la noción habitual de dominio de aquellas notas que no sean esenciales *qua talis*, como la referencia a lo corporal.

75 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, 121-122: “Libertas officii, per quam non immiscent operationem suam ad infima, propria est huius ordinis (i.e. dominationum)”.

HUMANISMOS, PLATAFORMAS PARA LA PAZ. UNA LECTURA DESDE LA TEOLOGÍA TRINITARIA¹

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO

*Universidade Católica Portuguesa – Porto
Centro de Estudos de Pensamento Português / UCP*

RESUMEN

La política y su praxis constituyen ya, desde hace algunos decenios, un ámbito de la reflexión teológica con amplio desarrollo, implicando una articulación entre la universalidad del mensaje cristiano con la racionalidad propia de consideraciones teológicas más regionales, como son la cristología o la eclesiología, e incluso con una lectura atenta y razonable de los hechos históricos, sociales, culturales y económicos. Lo que se plantea en este artículo, de manera muy general, es la relevancia trinitaria de una posible aportación teológico-política a la cuestión de los humanismos y su relación con la construcción de la paz.

Palabras clave: teología trinitaria, teología política, humanismos, paz.

ABSTRACT

Politics and its practice are already, for some decades, an area of theological reflection with extensive development. Their consideration imply a link between the universality of Christian message and the rationality of more regional theological approaches, such as Christology and Ecclesiology, and they involve a reasonable reading of his-

¹ Este trabajo tiene su origen en la intervención en la Mesa Redonda: “Los humanismos plataformas para la paz” del Curso: “En busca de la verdad: valores para la paz”, perteneciente a la XIII Edición de los Cursos Internacionales de Verano de la Universidad de Extremadura celebrada en Cáceres, el 16 de julio de 2012.

torical, social, cultural, and economic events as well. What is proposed in this article is the relevance of a possible Trinitarian theological-political contribution to the issue of humanism and its relation to the construction of peace.

Keywords: Trinitarian theology, Political theology, Humanism, Peace.

“El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno”. (GS, 43)

El cristianismo vive, en efecto, una tensión permanente entre el compromiso con las realidades temporales y un alejamiento de ellas, en una *fuga mundi*, con la tentación de cerrarse en la sacristía. A veces lo exige abusivamente el entorno sociocultural, otras lo sienten los mismos cristianos. Pero el Dios de Jesucristo es un Dios del Futuro que se hace Presente, de la Promesa que se hace Historia y de la Esperanza que se hace Compromiso.

I. LA APROPIACIÓN POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA

1. PUNTO DE PARTIDA: LA TESIS DE ERIK PETERSON

Parece más o menos claro que todos los tiempos o lugares de la historia fueron palco, de una u otra manera, de alguna promiscuidad entre los ámbitos religioso y político de la vida humana. De hecho, el ser humano no puede vivir esquizofrénicamente su existencia, hasta el punto de separar sus responsabilidades y preocupaciones sociopolíticas de sus ansias más profundas, que no pocas veces caminan de la mano con su condición de *homo religiosus*. Sin embargo, en una lectura atenta de la tesis de Erik Peterson, percibimos que la cuestión fundamental no es propiamente la vivencia integral de la existencia humana, sino la integración y apropiación de una determinada *teo-visión* (o, si queremos, *teo-logía*) por una específica estructura de pensamiento o sistema político.

De los actuales debates sobre el monoteísmo, una cuestión pertinente se levanta para nuestra reflexión: ¿constituye la creencia en un Dios único la raíz de la intolerancia? O, a otro lado, ¿legitima el monoteísmo un poder político único, como son expresiones históricas la monarquía, el imperialismo, las dic-

taduras o los totalitarismos del siglo XX? Por fin, ¿en qué medida está el monoteísmo cristiano libre de una ideologización política?

La reflexión de Erik Peterson sobre el *monoteísmo como problema político*² nace de la elaboración articulada de dos trabajos previos: la *monarquía divina* (1931) y *el emperador Augusto en las valoraciones del cristianismo antiguo* (1932). Al empezar su reflexión, en el *monoteísmo como problema político*, Peterson primeramente cita la *Metafísica* de Aristóteles, que dice: “Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya un solo señor”³. Sintomáticamente esta cita apunta de antemano cuál va a ser la tesis central de E. Peterson. Sin embargo, para una correcta aproximación a su pensamiento, hay que estar consciente del *Sitz im Leben* del texto, que es la década de los treinta y la creciente afirmación de los totalitarismos, en Europa, y muy concretamente el caso alemán del Nacionalsocialismo.

En un análisis de algunos autores de la Literatura Cristiana Antigua, y también de Filón de Alejandría, que sostiene la primera parte de su tesis, se puede concluir “una concepción de Dios como soberano único que gobierna y justifica ideológicamente el monoteísmo político mediante el monoteísmo religioso”⁴. Esta constituye pues la primera parte de su tesis, donde parte para la afirmación de lo más importante, que es la diferencia y el *superávit* del monoteísmo trinitario cristiano.

El monoteísmo judío parece suponer, como nos dice Peterson, una *teocracia*: “En Israel no hay más monarquía que la divina; eso se da por supuesto, al parecer. Israel es una teocracia: un pueblo regido por un monarca divino. Un pueblo y un Dios; ésa es la solución judía”⁵. A otro lado, parece también clara la relación que se establece, en el texto, entre el monoteísmo cristiano y el imperio romano, aprovechando Peterson para tejer su crítica al pensamiento de Eusebio de Cesárea, diciendo: “el Cristianismo se ofrece para apoyar la política de paz del Imperio romano. Los tres conceptos: Imperio romano, paz y monoteísmo son indisolublemente vinculados. (...) El único monarca de la tierra –y eso para Eusebio quiere decir Constantino– se corresponde con el único monarca divino en el cielo”⁶. Con todo, un poco después, hace una referencia a la figura de Orosio que “entrelazó Imperio y Cristianismo como quizás nadie hizo”⁷. No

2 E. PETERSON, *Tratados Teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966. Cf. también Y. CONGAR, “El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino”, en *Concilium*, 163 (1981), 353-380.

3 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 10, 1076 a.

4 S. DEL CURA, “Monoteísmo, (In)tolerancia y nuevas mitologías”, en *(Actas de las) XXVIII Jornadas de Teología* (León, 31-8-1995), Salamanca, Caja Salamanca y Soria, 1996, 133.

5 E. PETERSON, *Tratados Teológicos*, o. c., 31.

6 *Ib.*, 54.

7 *Ib.*, 59.

obstante la progresiva conciencia que puede tener el lector de la conclusión a la que llega Erik Peterson, ella aparece explícita cuando dice: “Los cristianos (...) profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios Trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político”⁸. Como podemos ver, para Erik Peterson, lo específico del monoteísmo trinitario cristiano imposibilita de raíz cualquiera justificación de una determinada situación política o la existencia de una *teología política*, en el sentido entendido por Carl Schmidt, quien acuñó la expresión en 1922.

2. LA RELACIÓN HISTÓRICA ENTRE POLÍTICA Y TEOLOGÍA EN EL CRISTIANISMO

A pesar de guardar un gran respeto radical a la autoridad civil⁹, el cristianismo siempre fue muy claro en el plan de relación y fidelidad para con su Dios. Los cristianos de ningún modo prestaban culto a los dioses paganos y, mucho menos, al emperador. Su práctica cultural se dirigía, única y exclusivamente, al Dios de Jesucristo. Por ello, la radicalidad del cristianismo, como crítica a la religión institucional y promiscua (con la política imperial) y como hipótesis amenazadora de algunas instituciones (castas sacerdotales y ciencias divinadoras), suscitó una antipatía popular, generando quejas y conduciendo al movimiento trágico de las persecuciones de dos siglos y medio. Sin embargo, no debemos pensar que este movimiento persecutorio fue homogéneo en su intensidad.

La Iglesia vivió, en efecto, sobre la tensión entre la persecución y la paz, hasta que, al comienzo del siglo IV, la situación se pacificó definitivamente. Es, en efecto, el emperador Galerio que, seis días antes de su muerte, viendo que las persecuciones de nada habían valido para la restauración del Imperio, promulga el Edicto de Tolerancia de Nicomedia (311 d.C.). Pero en todo este proceso hacia la paz, la Iglesia tendrá que esperar a un otro imperador. Desde una victoria bélica contra Majencio, la simpatía del emperador Constantino se incrementa. Consecuentemente, promulga, en 313 d. C., el *Edicto de Milán*, que asegura la libertad religiosa y la restitución de lugares de culto y otros bienes. Estamos ante un tiempo nuevo para la Iglesia. Entre la multiplicación de lugares de culto, que desde este momento empieza, la propaganda de símbolos cristianos en las monedas, el cariz cristiano del vocabulario utilizado en la legislación y las constituciones imperiales, y la edificación de basílicas y

⁸ *Ib.*, 61.

⁹ Cf. TERTULIANO, *Apologeticum* XXX, 1, Lisboa, Alcalá, 2002, 397.

palacios episcopales, como es el ejemplo de Letrán, el cristianismo vive ahora verdaderos tiempos de paz. Al final del siglo IV, asume el carácter de religión oficial del Imperio romano. Y es precisamente aquí donde reside la cuestión: en menos de un siglo pasa de religión perseguida a religión oficial. A partir de este momento, no fueron pocas las situaciones históricas en que la Iglesia caminó de la mano con el poder político, principalmente en la Edad Media y, por ejemplo, en la Francia del cardenal Richelieu. Como bien subraya Arlindo Cunha, en el ámbito de la historia jacobea, con este matrimonio la Iglesia perdió “libertad y dinámica evangelizadora”¹⁰, no sólo por hallarse comprometida con el poder político, sino también por legitimar, de alguna manera, ciertas estructuras de ese mismo poder.

Más cercanas a nuestro tiempo son las conocidas estructuras políticas del segundo tercio del siglo XX. Alemania, España, Italia y Portugal han presentado al mundo contemporáneo situaciones concretas de *monoteísmo político*, con sus *Führer*, *Caudillo*, *Duce* y *Salvador da Pátria*. Si los tres primeros apuntan el pensamiento para la idea de guía y pastor, términos fácilmente asociables a Dios, la última presenta un carácter casi mesiánico y soteriológico. Por ejemplo, el caso portugués del *salazarismo* puede ser entendido desde sus antecedentes histórico-políticos. El conturbado ambiente político de la Primera República (1910-1926) condujo a un enorme desorden y caos económico-social. Es desde aquí que se puede percibir la aparición de António de Oliveira Salazar quien, en un acto de casi *providencia*, se propone una restauración del orden político y social, así como la salvación de una nación que pierde gradualmente su identidad. La Iglesia portuguesa tuvo aquí un papel importante, no sólo como instancia de orden moral y social, sino también de alguna legitimación del poder o, a lo menos, de un silencio generalizado del episcopado. Solamente el obispo de Oporto, António Ferreira Gomes, algunos presbíteros y movimientos de laicos dieron voz crítica a la situación política del país, principalmente con el comienzo de la guerra de África, en 1961. Las consecuencias a la libertad de expresión de estos cristianos fueron el exilio del mencionado obispo, el encarcelamiento de curas y laicos, y las torturas. Sin embargo, la jerarquía eclesiástica, en general, se mantuvo silenciosa hasta la Revolución de 1974. Por eso, aún hoy, a pesar de la pérdida progresiva de memoria en las generaciones más jóvenes, hay quien culpa a la Iglesia portuguesa por esas relaciones íntimas (o, al menos, por su incapacidad de denuncia) con el régimen político de Salazar.

10 A. CUNHA, *Santiago em Portugal. A devoção e a peregrinação*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 2001, 45.

3. UNA CUESTIÓN METODOLÓGICA

De Erik Peterson hemos visto que el monoteísmo trinitario de la fe cristiana imposibilita la legitimación de un sistema político. Con todo, hemos visto también que eso no es lo que ocurrió en la historia. ¡Parece ser, de hecho, una tendencia universal! Aunque la tesis de Peterson sea teológicamente aceptable y válida, ¿quiere eso decir que la teología y el cristianismo no tienen una dimensión política? La situación histórico-concreta de la vida humana, y la misma concepción cristiana de historia, colocan al ser humano en íntima relación con el presente histórico. Es quizás por eso que el II Concilio Vaticano lo tenga muy presente: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”¹¹. ¿Es pues posible considerar, desde aquí, no una teología política, sino una dimensión política de la teología?

II. EL DIOS UNO-TRINO DE LA COMUNIÓN Y LA ESPERANZA: SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA

Ubicar una reflexión sobre la dimensión política de la teología en el horizonte del misterio del Dios trinitario y, por consecuencia, en el ámbito de la escatología es, quizás, poco claro. Retomando la tesis de Peterson, no creemos que la teología pueda, desde una comprensión trinitaria de Dios, sostener, legitimar o justificar cualquier sistema político. Con todo, creemos que, desde ese mismo Dios Uno-Trino, se puede defender una dimensión política de la teología. El punto de partida es a la vez antropológico y teológico. Antropológico porque el ser humano anhela vivir en justicia y dignidad, pero a veces vive más bien la opresión. Teológico porque la esperanza cristiana es de comunión, por la futura participación en el amor trinitario. Pero la esperanza, cristianamente entendida, no es ataraxia. Si así fuera, entonces habría que dar la razón a Karl Marx y decir que esa esperanza aliena al ser humano. Pero no es así. La esperanza cristiana en una vida de comunión plena con Dios exige el trabajo y el esfuerzo de quien espera la construcción gradual y progresiva de esa misma comunión. Así, parece muy claro que la fe en el Dios de la Comunión y la Esperanza implica un empeño político o una *eschatopraxis*¹².

¹¹ GS, I.

¹² Cf. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto, Edição do Autor, 1987, 206-216.

1. EL DIOS DE LA COMUNIÓN: DE LA ALTERIDAD A LA RESPONSABILIDAD

Hablar del Dios de la Comunión no es sólo hablar de un Dios que reclama la comunión de aquellos que le creen, sino también decir que Él es comunión en sí mismo. Para la fe cristiana, esta es una premisa *sine qua non* para cualquier desarrollo posterior del discurso teológico. Pero, cómo lo podemos afirmar con tanta seguridad, si “a Dios nadie le ha visto jamás. Eso no sólo lo dice la Biblia (Jn 1,18; 6,46; 1Tm 6,16; 1 Jn 4,12). Esto lo puede saber cualquiera: Dios es invisible”¹³. En efecto, solamente lo sabemos en virtud de la Revelación, que se dio a lo largo de la historia de Israel y, de manera definitiva, en la Encarnación del Verbo, expresión más alta de la relacionalidad que constituye a Dios como comunidad dialógica de tres personas y la cual invita todos los seres humanos a participar: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Io 15,14-15), trata con ellos (cf. Ba 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía”¹⁴. Aquí reside la novedad: Jesucristo –la palabra carnal, el discurso perceptible y la cercanía tangible de Dios– vino decir al mundo que Él es una comunidad relacional en la cual podemos ya empezar participando¹⁵.

Dice el *sentido común* que los opuestos se atraen mutuamente, es decir, la alteridad posibilita la relación. Humanamente hablando, el fenómeno físico de esa alteridad es el rostro. Este rostro es, a su lado, el principio y el medio por lo cual se concretan las relaciones, a través de la mirada y la palabra. Cuando dos rostros se cruzan, uno interpela al otro, reclamándole una respuesta. De una manera que sólo imperfectamente conocemos, así ocurre en el seno de la Trinidad: interpelación mutua en relación de amor de comunión. Al revelarse al ser humano, Dios se manifiesta como el Otro que le interpela y empieza el discurso del cual es esperada una respuesta humana. Pero la respuesta puede ocurrir o no, pues toda la relación verdadera ofrece el espacio necesario, oferta esa que efectiva la libertad de responder o no. De este modo, quien ama en libertad responde; y quien responde es responsable.

13 E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, 477.

14 DV, 2.

15 “Cristo aparece pues como el mediador y el consumidor de la Revelación: en Él y a través de Él se realiza la plena manifestación y comunicación de Dios a los hombres y la comunión de los hombres con Él”. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, o. c., 66.

En uno de sus escritos, Leonardo Boff contrapone los peligros de un cierto monoteísmo (totalitarismo político, autoritarismo religioso, paternalismo social o machismo familiar) al Dios Uno-Trino de la Comunión. Si es cierto que sigue siendo difícil la comprensión humana del misterio de Dios, sin embargo, Boff, huyendo del peligro teológico del triteísmo, reutiliza el término *perichóresis*, a fin de una posible y razonable comprensión del misterio trinitario: “¡Entonces existen tres dioses, porque está tres veces el único! Así estaríamos en el triteísmo. Aquí importa introducir la otra verdad: la interrelación, la inclusión de cada persona, la perijóresis. (...) Y es bueno que así sea, tres personas y un único amor, tres únicos y una sola comunión”¹⁶. En este sentido, frecuentemente hacemos analogías, buscamos expresiones sensibles e intentamos siempre acercarnos lo más posible de la comprensión de este misterio. Para Boff, dos son las imágenes como *vestigia Trinitatis*: la familia y la sociedad humanas. La primera nos habla del origen de la persona humana en el amor y la comunión familiares, imagen sensible y sublime de la comunión trinitaria¹⁷. La segunda, a su lado, presenta también rasgos de la Trinidad. Leonardo Boff empieza por decir que la sociedad ni surgió espontáneamente de la nada, ni tampoco fue creada directamente por Dios. Se trata más bien de un proceso evolutivo de *complejificación* de las relaciones. Lo mismo es decir que el principio nuclear de la sociedad son las relaciones, a nivel cultural, económico y político¹⁸. También en estas relaciones se pueden encontrar vestigios de la Trinidad.

Para que la presencia inspiradora de la Trinidad se haga visible en la sociedad es fundamental que el *yo* y el *tú* se vuelvan *nosotros*, pues sólo ahí se revela de hecho una comunidad. En efecto, Padre, Hijo y Espíritu Santo no son solamente la alteridad del *yo* y del *tú* en relación, sino que son principalmente la alteridad que posibilita el *nosotros* y que, por lo tanto, les hace ser tres personas en un mismo amor de comunión. A la imagen de la Trinidad, así debe ocurrir con la sociedad humana: “La presencia de la comunión trinitaria en la historia permite que se superen todas las barreras que transforman las diferencias en desigualdades y discriminaciones; así, en el misterio del Hijo (segunda persona de la Trinidad) no hay judíos ni paganos, ni hombres ni mujeres; todos son una sola cosa (Ga 3,28). En el nivel económico surge la comunión de los bienes entre todos (Hb 4,31-35); y en el nivel social «tenían un solo corazón

16 L. BOFF, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid, Paulinas, 1990, 20.

17 “Cada persona humana lleva en todo su ser y en su obrar los rasgos de las tres personas divinas. Toda persona humana nace de una familia. Ya aquí aparecen signos de la presencia del Dios trino. Dios es comunión y comunidad de personas. Pues bien, la familia se construye sobre la comunión y sobre el amor. Ella es la primera expresión de la comunidad humana”. *Ib.*, 58.

18 “La sociedad no es una realidad que nazca espontáneamente o que haya sido hecha directamente por Dios o por la naturaleza. La sociedad es el resultado de tres fuerzas que actúan siempre en conjunto y permanentemente. Y aquí es donde identificamos los rasgos de la Trinidad”. *Ib.*, 61.

y una sola alma» (Hb 4,32). Tenemos que ver aquí unas realidades utópicas: caminamos hacia esos ideales. Desencadenan energías para alcanzar niveles cada vez mayores de participación y de comunión y, al mismo tiempo, relativizamos y criticamos cada conquista alcanzada, conservándola abierta a nuevos perfeccionamientos¹⁹, pues el Futuro Absoluto es siempre mayor posibilidad de comunión.

Volviendo un poco hacia tras, amar al otro es, a la vez, libertad y responsabilidad. El Dios de la Comunión, que ama libre y responsorialmente, invita al ser humano a una vida de libertad y respuesta, que se hará completa en el Futuro de la Historia. No obstante, hay que buscar en la utopía tópica del Reino de Dios, por la existencia carnal de su Hijo Jesús²⁰, la inspiración liberadora de nuestra existencia individual y comunitaria. Así, en la línea de la comunión, la responsabilidad por el otro, consecuencia de un amor libre, reclama una praxis social y política. Decir *Dios de la Comunión* implica practicarla y luchar por ella, allí donde el ser humano vive las tensiones cotidianas de su existencia.

2. EL DIOS DE LA ESPERANZA: PRESENTE, FUTURO Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Decir *Reino de Dios* es por sí misma una expresión que nos coloca en el ámbito del *más allá*, bien sea por costumbre cultural bien sea por la misma, fuerza de la expresión. Pero no sólo las parábolas del crecimiento²¹, como todo el desarrollo teológico posterior hablan del carácter dialéctico de este *Reino*: el *ya* y el *todavía-no*. Es interesante notar que la Iglesia, ya en el siglo XX, ha podido decir una palabra honesta sobre el *todavía-no*: “Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo”²². De hecho, ignoramos y tampoco conocemos el *cómo*, a pesar de que el *ya* nos da la confianza y la esperanza de un futuro por venir, pues “la felicidad que en la tierra gozamos, el bien que hacemos y las alegrías que saboreamos en el cotidiano de la existencia son ya vivencia del cielo, aunque bajo una forma ambigua y deficiente”²³. Y, si en este sentido, el verdadero ser humano es todavía un proyecto²⁴, individual y (social) comunitariamente, entonces esa misma tensión implica un trabajo, un

19 *Ib.*, 86.

20 Cf. ID., *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2003, 47.

21 Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la Creación. Escatología*, Madrid, BAC, 2002, 102-103.

22 GS, 39.

23 L. BOFF, *Vida para além da Morte*, Petrópolis, Vozes, 2002, 31.

24 Cf. ID., *A Nossa Ressurreição na Morte*, Petrópolis, Vozes, 2004, 9.

esfuerzo y una acción; en otras palabras, un autodirigirse, un autoconstruirse y un proyectarse en ese mismo futuro. Es por ello que puede decir Boff que “la esperanza se funda exactamente en la diferencia entre aquello que *ya* es y aquello que *todavía-no* es, pero que es posible; entre el presente y el futuro, posible de devenir presente. El *ya* constituye el futuro realizado. El *todavía-no* forma el futuro en abierto”²⁵, ese espacio donde cabe la libertad y la creatividad del amor o la esclavitud y la angustia sofocante del desamor.

A pesar de que tengamos la conciencia de que el Futuro Absoluto y la Consumación Final son fundamentalmente don y promesa de Dios, y no tanto trabajo o tarea humana²⁶, hay que subrayar que el Cielo –expresión sensible y humana de la comunión con Dios– empieza ya en la tierra y que, por lo tanto, no hay por que dejar de transformarla, cada vez más, en antesala acogedora y familiar del Cielo.

Sin embargo, dice ya el conocido dicho popular que quien espera desespera. Pero quien espera más que una cosa o un acontecimiento aprende a esperar. Quien espera una persona se aguanta hasta el límite de la desesperación, sin dejarse ahogar en él: se espera confiada y serenamente. En el presente se espera el futuro que, una vez personal y relacional, hace de alguna manera presente lo esperado, porque lo garantiza la *palabra dada*, la promesa y, fundamentalmente, una relación existente. Lo sabemos por nuestra experiencia personal que mientras esperamos, preparamos y nos preparamos, caminando al encuentro del esperado. Es por eso que puede decir Jürgen Moltmann que “escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello”²⁷.

Desde aquí parece casi evidente como puede el Dios de la Esperanza abrir la posibilidad de una dimensión política de la teología. A este respecto, me parecen ciertas, y con una simplicidad elocuente, algunas palabras de Bruno Forte: “Todo compromiso para que aumente la calidad de vida de la persona humana y del ambiente en que vive es participación en el poder victorioso del Resucitado y ha de sostenerse entonces en una ética pascual, que capte en el servicio histórico de la promoción humana y en la responsabilidad ecológica hacia todas las criaturas unas formas auténticas del seguimiento de Cristo y por tanto caminos regios de realización del cumplimiento en la santidad. La esperanza escatológica se convierte aquí en praxis liberadora, en acción de transformación del presente para hacerlo menos alejado del futuro de la promesa

25 ID., *Vida para além da Morte*, o. c., 138.

26 A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, o. c., 199.

27 J. MOLTMAN, *Teología de la Esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1999, 20.

de Dios”²⁸. Esto no sólo no compromete la esperanza como tampoco posibilita una *teología política*. Al mismo tiempo que “la esperanza escatológica cristiana vuelve todos los poderes políticos provisionales”²⁹ invita a quien espera (el esperanzado) a un empeño y a una transformación, pues aunque apoyada en la Resurrección de Jesús, lo cierto es que “después de la Pascua simplemente siguió (e incluso hoy) la historia de opresión y violencia, como si Jesús no hubiera existido”³⁰. Una y otra vez se reclama de la vida cristiana una palabra y una acción, una praxis política de la esperanza³¹.

“Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén,
que bajaba del cielo, de junto de Dios (...)”
(Ap 21,2)

“«Sí, vengo pronto». ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!”
(Ap 22,20)

28 B. FORTE, *Teología de la Historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Salamanca, Sígueme, 1995, 383.

29 J. N. O'DONNELL, *The Mystery of the Triune God*, London, Sheed & Ward, 1992, 136.

30 E. SCHILLEBEECKX, *História Humana: Revelação de Deus*, São Paulo, Paulus, 2003, 178.

31 Cf. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, o. c., 250.

A HOSPITALIDADE COMO “VIVÊNCIA DA AMIZADE” SEGUNDO DERRIDA

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

Instituto Politécnico de Saúde do Norte - Gandra

Universidade Católica Portuguesa – C.R. Braga

RESUMEN / RESUMO

A hospitalidade é uma experiência da amizade primeira, o encontro da presença *in actu* (em acto), que descreve a análise do *hexis* (hábito) e de qualquer predisposição, como os outros graus da amizade, que a caracterizam com dimensão aretológica. A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um “por-vir” da amizade e será um “por-vir” do acolhimento. Naturalmente, a amizade pode determinar a hospitalidade, tornando-a mais forte e mais eficaz. Com efeito, Derrida superou as aporias da hospitalidade através do conceito de *teleia philia* (amizade de perfeição), que é oriunda do pensamento aristotélico, como se poderá descrever no pensamento do Filósofo: “a presença dos amigos parece, contudo, ter uma natureza mista. Ver os amigos é afável, sobremaneira quando se passa um momento infeliz. A hospitalidade é uma “relação de alteridade”, que nada tem a ver com a indiferença. A amizade dá forma à hospitalidade, dado que a antítese da hospitalidade será a “quenose” do Outro, como um desejo de destruição, um certo “impulso fanático”, que mina a hospitalidade.

Palabras clave/Palavras-chave: Jacques Derrida, hospitalidade, amigo, amizade, alteridade.

ABSTRACT

The hospitality is an experience of friendship first, the meeting of the presence *in actu* (in the act), which describes the analysis of *hexis* (habit) and any predisposition as the other degrees of friendship, with its characteristic aretologic dimension. The hospitality, according to Derrida’s thought, is a “to-come” of friendship and will be a

“to-come” the host. Naturally, the friendship can determine the hospitality, making its stronger and more effective. Indeed, Derrida over come the aporias of hospitality through the concept of *teleia philia* (friendship perfection), which is derived from the Aristotelian thought, how can one describe the thinking of the philosopher: “the presence of friends, however, seem to have amixed nature. See friends is affable greatly when it passes amiserable time...”. Hospitality is a “relationship of otherness”, which has nothing to do with indifference. A friendship forms the hospitality, as the antithesis of hospitality is the “kenosis” of the Other, as a desire for destruction, a certain “momentum fanatic”, which undermines the hospitality.

Key words: Jacques Derrida, hospitality, friend, friendship.

INTRODUÇÃO

A hospitalidade é uma “experiência elpídica”, dado que é alimento de duas almas (anfitrião e estrangeiro). A amizade, na hospitalidade, é um “empenhamento elpídico”, como um momento da “esperança”. Na hospitalidade, há um momento de empenho, dado que a hospitalidade é amizade e depende desta. A hospitalidade é uma “promessa elpídica”, uma vez que o anfitrião tem esperança fundada no Outro-estrangeiro, que será “por vir”. O discurso da hospitalidade é uma “oração elpídica”, porque há petição e súplica entre o anfitrião e o Outro-estranho, como responsabilidade, que se abre ao “por vir”.

A hospitalidade traz consigo a amizade como efetiva condição de realização da nossa vida. Parece não haver amigos. Mas há amizade, tal como professa Derrida, se presentemente não existem amigos, façamos justamente com que futuramente passe a haver, amigos desta “amizade soberana e mestra” (*souveraine et maitresse amitié*). Eis ao que chamo à atenção, respondi-me, será a nossa responsabilidade. A amizade não será nunca uma dádiva presente, pertence à experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. O seu discurso pertence à oração, que inaugura, que nada verifica, que não se contenta com aquilo que será, que se transporta, neste lugar, onde uma responsabilidade abre ao “por vir”¹. Toda a hospitalidade será o “Zukunft” (o que há-de vir) da amizade, sendo esta um diálogo entre um anfitrião e um estrangeiro, surgido entre petições. A hospitalidade verdadeira deverá viver como amizade, onde há

1 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, trad F. Bernardo, Porto: Campo das Letras, 1994, 240; cf. “Mais si *présentement* il n’y a pas d’ami, faisons justement qu’il y en ait désormais, des amis de cette ‘souveraine et maistresse amitié’. Voilà à quoi je vous appelle, répondez-moi, c’est notre responsabilité. L’amitié n’est jamais une donnée présente, elle appartient à l’expérience de l’attente, de la promesse ou de l’engagement. Son discours est celui de la prière, il inaugure, il ne constate rien, il ne se contente pas de ce qui est, il se porte en ce lieu où une responsabilité ouvre à l’avenir” (J.DERRIDA, *Politiques de l’amitié, suivi de L’oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994, 263).

muitas promessas. Na hospitalidade, não há uma amizade estética, sendo, de preferência, marcada pela amizade moral, que exige uma confiança incondicional, de tal forma que as duas pessoas presentes (anfitrião e estrangeiro) devem partilhar, não só as suas impressões, como também os seus julgamentos. A hospitalidade é “amizade” (*philia*).

Uma forma de superar o sentido da hospitalidade, desde a condicional à incondicional, encontra-se na “amizade”, visto que toda a hospitalidade é amizade e a sua promessa será o desejo do acolhimento do Outro. Uma outra forma de superar o sentido da hospitalidade reside em “ouvir o hóspede”, como audição no acolhimento da Palavra. A palavra “Unheimlich” (lúgubre, etc) não é estranha, dizendo justamente o Outro-estrangeiro², a intimidade do lar e do abrigo familiar, sendo *oikeiotes* (residente), mas sobretudo, porque ela dá lugar a uma forma de acolhimento, que recorda a assombração, tanto quanto o *habitat* (*Unterkunft*), o alojamento, onde vive a voz do espectro³.

I. A HOSPITALIDADE: COMO ASCESE

A hospitalidade é uma ascese, porque é o sim ao “recém-chegado” (arri-
vant), àquele que é *transcendere* (passar para outro lado, para além de ...), dado que é a grande figuração do acolhimento do Outro-estranho. É uma “abertura”, um atendimento do acontecimento como dom, como perdão, segundo o pensamento de Derrida⁴. Na hospitalidade, a amizade apresenta-se como dom do

2 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 70; Cf. “Défiant toutes les oppositions, cette *Unheimlichkeit* suffirait ici à laisser le passage à tous les retournements (renversements, conversions, inversions, révolutions) entre l’ami et l’ennemi. Elle loge l’ennemi au cœur de l’ami – et réciproquement. Pourquoi disons-nous qu’elle ‘loge’ l’autre, l’étranger ou l’ennemi? Parce que le mot *unheimlich* n’est pas étranger, tout en disant justement l’étranger, à l’intimité du foyer et à l’hébergement familial, à l’*oikeiôtês*; mais surtout parce qu’il fait place, de façon troublante, à une forme d’accueil en soi qui rappelle la hantise autant que l’habitat – *Unterkunft*, le logement, le gîte, l’habitat hospitalier, disait l’épilogue que nous citons plus haut, et nous entendrons dans un instant la voix de l’ami comme voix du spectre” (J. DERRIDA, *Politiques de l’amitié*, o. c., 77).

3 Cf. “Accueillir, disions-nous donc, mais tout en appréhendant, dans l’angoisse et dans le désir d’exclure l’étranger, de l’inviter sans l’accepter, hospitalité domestique qui accueille sans accueillir l’étranger mais une étranger qui se trouve déjà au-dedans (*das Heimliche-Unheimliche*) plus intime à soi que soi-même, la proximité absolue d’un étranger dont la puissance est singulière et anonyme (*es spukt*), une puissance innommable et neutre, c’est-à-dire indécidable, ni active ni passive, une an-identité qui occupe invisiblement et sans rien faire des lieux, qu’ne sont finalement ni les nôtres ni les siens, ...” (J. Derrida, *Spectres de Marx*, 273).

4 Cf. “L’ascèse dépouille l’espérance messianique de toutes les formes bibliques, et même de toutes les figures déterminables de l’attente, elle se dénude ainsi en vue de répondre à ce que doit être l’hospitalité absolue, le ‘oui’ à l’arri-
vant(e), le ‘viens’ à l’avenir inanticipable – qui ne doit pas être le ‘n’importe quoi’ derrière lequel s’abritent les fantômes trop connus qu’on doit justement s’exercer à reconnaître. Ouverte, en attente de l’événement *comme* justice, cette hospitalité n’est absolue que si elle

Outro-estranho ao anfitrião e vice-versa. A hospitalidade, pelo pensamento de Derrida, é um “soberano bem” para o Outro-acolhido e para o Outro-acolhedor. Os dois revêem-se no bem um do Outro e são para o “bem” um do Outro”. Logo, segundo Derrida, pensa-se nos jogos em que se trata de identificar uma figura através de outra. Na vertigem desta alucinação, *unheimlich*, *uncanny*, estar-se-ia sujeito a uma assombração ou antes ao espectáculo da espectralidade: assombração do soberano pela besta e da besta pelo soberano, alojando um ao outro, tornando-se um, o hóspede, íntimo do Outro, tornando-se o animal o hospedeiro (*host* e *guest*), o refém, também, de um soberano, de quem se sabe que ele pode ser uma grande besta, sem que isso em nada alcance a onipotência assegurada pela sua função ou, se assim quiserem, por um dos dois “corpos de rei”⁵. Desta sorte, a hospitalidade revela-se como uma “soberania”, entre anfitrião e Outro-estranho, dominada pela *philia*. A amizade estabelece a unidade da hospitalidade. Transmite aquilo que é estranho e estranheza, como o perdão (setenta vezes sete), o dom (ouvir a Palavra do hóspede) e o contra-dom (as tarefas ou as solitudes da hospitalidade).

Tal como se depreende da formulação do imperativo categórico, o ser humano, como animal racional, deverá tratar do seu próximo, sempre e em qualquer circunstância, como um fim em si mesmo. A hospitalidade, segundo Kant, será uma consequência deste dever, que impera na interioridade humana, sendo imposta pela lei moral. A hospitalidade dependerá da “autonomia da vontade”, uma vez que, segundo o filósofo de Königsberg, “a autonomia da vontade” é aquela sua propriedade, graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo como lei universal⁶.

veille sur sa propre universalité. (...) On pourra juger étrange, étrangement familière et inhospitalière à la fois (*unheimlich*, *uncanny*) cette figure de l’hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à un quasi-‘messianisme’ aussi inquiet, fragile et démuní, à un ‘messianisme’ toujours présupposé, à un messianisme quasi transcendantal aussi, obstinément intéressé par un matérialisme sans substance: un matérialisme de la *khôra* pour un messianisme désespérants...”. (*Ib.*, 266-267).

5 Cf. J. DERRIDA, *O soberano Bem*, trad. F. Bernardo, texto bilingue, Viseu, Palimage Editores, 2004, 63. Cf. “On pense à ces jeux où il s’agit d’identifier une figure à travers une autre. Dans le vertige de cette hallucination *unheimlich*, *uncanny*, on serait comme en proie à une hantise, ou plutôt au spectacle d’une spectralité : hantise du souverain par la bête et de la bête par le souverain, l’un habitant ou hébergeant l’autre, l’un devenant l’hôte intime de l’autre, l’animal devenant l’hôte (*host* et *guest*), l’otage aussi, d’un souverain dont on sait d’ailleurs qu’il peut aussi être très bête sans que cela atteigne en rien la toute-puissance assurée par sa fonction ou, si vous voulez, par l’un des deux ‘corps du roi’” (J. DERRIDA, *Le souverain Bien*, 62).

6 Cf. I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. P. Quintela, Porto, Porto Editora, 1995, 77. Cf. “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhaengig von aller Bechaffenhait der Gegenstaende des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip

Segundo Kant, a hospitalidade depende do querer da “Vontade” (Wille) por meio da autonomia. A lei, que rege as estrelas, não o impele a ele, mas antes a lei moral, que habita nele, que, na versão latina, da *Kritik der praktischen Vernunft*, se refere⁷: *caelum stellatum supra me et lex moralis in memet* (o céu estrelado por cima de mim e a lei moral dentro de mim). Não há amizade sem o respeito pelo Outro. Naturalmente, o respeito por amizade é, sem dúvida, inseparável de uma “Vontade” (Wille) moralmente boa. Todavia nem por isso se confunde com o respeito puramente moral, com aquele que não é devido senão à sua causa, à lei moral e que não encontra na pessoa senão um exemplo. Respeitar o amigo não é propriamente respeitar a lei. Poderemos ter amizade, por uma pessoa, como exemplo do respeito pela lei moral.

Derrida comenta o sentido da “Achtung” (respeito), como um sentimento natural, que marca a presença, em nós, da “lei moral” (*moralisches Gesetz*), pelas palavras seguintes: “Kant foi, sem dúvida, o primeiro que, com um tal rigor crítico e temático, quis apreender o próprio deste respeito amigável. Não há amizade, sem respeito pelo Outro. Não existe amizade pela lei, a causa do respeito moral”⁸. A amizade será uma coisa e a *moralisches Gesetz* (lei moral) outra.

As obrigações morais poderão chamar à atenção das dificuldades da amizade. Com efeito, quais são essas dificuldades? Derrida refere que Kant inscreve a assinatura crítica, mais inédita e mais necessária, na linguagem de uma tradição. A distinção aristotélica, à qual Montaigne igualmente fora fiel, inicia-se por precisar que falará da amizade, tal como ela é considerada na sua perfeição. Logo, na sua perfeição, isto é, como Ideia irrealizável, a amizade supõe, ao mesmo tempo, amor e respeito. E deverá ser igual e recíproca com amor recíproco e igual respeito. Se a amizade não produz a felicidade, os dois sentimentos, que a compõem, envolvem uma dignidade, tornam o homem digno de

der Autonomie ist also nicht anders zu waehlen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien”. (I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band V, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1964, 440).

7 “Der bestimmte Himmel ueber mir und das moralische Gesetz in mir” (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorlaender, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1915, 205; ID, *Kritik der praktischen Vernunft*, en: *Kants Werke*, o. c., 1968, 161). A frase latina vem citada em: *Immanuelis KANTII-Opera ad Philosophiam Criticam. Latine vertit Fredericus Gottlob Born, Volymen Tertium, Critica Rationis Practicae, Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickertii*, 1969, 166. Na tradução francesa surge: « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi » (I. KANT, *Critique de la Raison Pratique*, trad. francesa F. Picavet – F. Alquié, Paris, PUF, 1960, 173).

8 J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 258; “Kant, le premier sans doute, le premier avec une telle rigueur critique et thématique, a voulu cerner le propre de ce respect amical. Il n’y a pas d’amitié sans ‘respect de l’autre’ (...), On n’a pas d’amitié pour la loi, cause du respect moral” (J. DERRIDA, *Politiques d’Amitié*, o. c., 283).

ser feliz. A primeira dificuldade, se trata de um dever, tende para um *maximum* de boas intenções, se a amizade perfeita é uma simples Ideia, como assegurar, de caminho, a igualdade na relação com o próximo? Existe igualdade, em cada um dos componentes, de um mesmo dever (como recíproca benevolência), uma vez que a reciprocidade não é a igualdade e faltam os critérios para assegurar que os sentimentos sejam igualmente recíprocos⁹.

A mundividência da hospitalidade, de alguma forma, define-se no acto da transgressão. Aquilo a que Derrida denominou “contaminação”. O anfitrião sai do seu círculo privado para ir ao encontro do hóspede, em seu favor, e o hóspede cruza-se *ad limina* do anfitrião. A transgressão humaniza-nos, situa-nos num plano superior ao da pura animalidade, por isso, a ideia de transgressão não deve entender-se como dar rédea à transitividade. Naturalmente, contribui para transformar a amizade numa ascese. É a elevação da hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida. A hospitalidade é uma excelência ou elevação da amizade. É uma “ascese”.

II. A HOSPITALIDADE: COMO EXPERIÊNCIA FÍLICA

A hospitalidade, pelo seu étimo, é uma experiência de “gratuidade”, dado que o anfitrião-ideal é aquele que recebe “sem interesse” alguém, como escreveu S. Paulo: *caritas non quaerit, quae sua sunt* (1 Cor 13,5)¹⁰. Não acolhe o hóspede, porque se sente só ou porque necessita do seu trabalho, no “seio da casa”, mas antes recebe-o “sem interesse” por pura gratuidade. A única obsessão do anfitrião será o bem do hóspede. Como o hóspede é um *philos* (amante), naturalmente, segundo Derrida, a hospitalidade é uma dimensão fílica ou uma *philia* (amizade por afecto). Segundo Derrida, existe uma relação axiológica

9 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 258. Cf. “Kant inscrit la signature critique la plus inédite et la plus nécessaire dans la lignée d’une tradition. Selon la distinction aristotélicienne à laquelle Montaigne fut aussi fidèle, il commence par préciser qu’il parlera de l’amitié en tant qu’elle est ‘considérée dans sa perfection’. Mais à cette perfection il confère le statut très rigoureux de ce qu’on appelle L’Idée au sens kantien. Dans sa perfection, donc, c’est-à-dire comme Idée irréalisable mais pratiquement nécessaire, l’amitié suppose à la fois *amour* et *respect*. Elle doit être égale et réciproque : amour réciproque, égal respect. Cet Idéal de ‘sympathie’ et de ‘communication’ (*Mitteilung*), c’est un devoir d’y tendre et de le cultiver. Car si l’amitié ne produit pas le bonheur, les deux sentiments qui la composent enveloppent une dignité ; ils rendent l’homme *digne* d’être heureux. Première difficulté : si c’est un devoir que de tendre ainsi vers un *maximum* de bonnes intentions, si ‘l’amitié parfaite’ est une ‘simple Idée’, comment s’assurer en chemin de l’‘égalité’ dans le ‘rapport avec son prochain’? Par exemple de l’égalité en chacune des composantes d’un même devoir (ainsi la “bienveillance réciproque”). Car la réciprocité n’est pas l’égalité et les critères manquent pour *s’assurer* que des sentiments sont également réciproques, également intenses ou ardents dans la réciprocité” (*Ib.*, 284).

10 *Biblia Sacra Iusta Vulgatam Versionem*, 1783.

do *philos* (amante), relativamente ao domínio da hospitalidade, como se pode verificar na seguinte afirmação: o valor social do *philos* (amante) liga-se pela hospitalidade. O hóspede será *philos*. *Philein* será hospedar. *Philein e philos* determinam o intercâmbio de juramento, *philema* (o beijo), que saúda o hóspede. Às vezes surge sem afecto aparente (os seus joelhos, o seu filho) e “sem aceção de ninguém”, segundo a reflexão de Derrida.

Esta verificação era necessária para revelar um erro secular, tão velho, quanto a exegese homérica e que passou de geração em geração. Será necessário partir dos usos e dos contextos, que traduzem, neste termo, uma rede de associações, umas com as instituições de hospitalidade, outras com os usos do lar, outras, ainda, com os comportamentos afectivos, para entender plenamente as expressões metafóricas, a que ele pode prestar-se.

A hospitalidade será *philein* (amar), significando que esta será duplamente uma *prote philia* e uma *teleia philia*¹¹. Todavia, quer uma quer outra, ao serem aplicadas, nas duas formas de hospitalidade (condicional e/ou incondicional) traduzirão, naturalmente, o amor de identidade e o de alteridade, simultaneamente. Porém, estas *philia* (amores) são diferentes da “hospitalidade agápica”, tal como se professou em Betânia.

A hospitalidade implica uma “lógica do dom”. Esta lógica acentua-se na amizade, de tal forma que, na hospitalidade, o amigo faz-se inimigo e, vice-versa, como vamos encontrar no pensamento de Derrida. Reconhece-se na sua “vinda prévia” (pré-venance). Mas, há mais ou menos liberdade em aceitar o “dom do outro”. A inflexão do dom submete a amizade à “vinda prévia” (pré-venance) do Outro-diferente. Uma tal alteração não terá relação com a perda de identidade, de responsabilidade, de liberdade, que se traduz, também, na “loucura”, esta loucura viva, que perverte ou converte o bom sentido. Que faz passar os contrários, um no outro, e que sabe, muito bem, a forma como os melhores

11 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 109 -110; Cf. “La valeur sociale de *philos* se lie à l’hospitalité. L’hôte est *philós Philein*, c’est ‘hospiter’ *Philein*, *philotes* impliquent le serment échangé, *philéma* le baiser qui salue ou accueille l’hôte. Chez Homère, *philos* n’est pas seulement l’ami, il a valeur de possessif, parfois sans affect amical apparent (‘ses genoux’, ‘son fils’) et ‘sans acception de personne’. Au terme d’un long article dont la richesse et la minutie défient le résumé, voici la conclusion qui nous importe au plus haut point: «il faudrait de longs chapitres pour énumérer et analyser avec le soin désirable tous les exemples de ce *philos* dit ‘possessif’. Nous pensons cependant en avoir interprété les plus notables. Cette vérification était nécessaire pour dévoiler une erreur séculaire, aussi vieille probablement que l’exégèse homérique, et que les générations se sont transmise. Le problème de *philos* est à reprendre entièrement. Il faudra partir des emplois et des contextes qui révèlent dans ce terme un réseau complexe d’associations, les unes avec les institutions d’hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d’autres encore avec les comportements affectifs, pour entendre pleinement les transpositions métaphoriques auxquelles il a pu se prêter»” (Ib.,120).

amigos são os melhores inimigos?¹². Segundo Derrida, a hospitalidade vive-se como “dom do outro”, seja do anfitrião, seja do estrangeiro. Oferecem-se um ao outro pelo “acolhimento filico”. A hospitalidade será o acontecimento do dom entre o anfitrião e o Outro-estranho. Na hospitalidade de Betânia, o “acolhimento da palavra” (ouvir o hóspede) foi um dom dadivoso. Foi a excelência do dom. Manifestou-se, pois, como aretologia cairológica. Toda a hospitalidade é uma “qualidade cairológica”, enquanto que a hostilidade se vivencia como “qualidade hamartiológica”. Na hospitalidade, dá-se um reconhecimento do Outro-estranho e vulnerável, como centro, e, precisamente, por causa dele há o acolhimento. Do ponto de vista extrínseco, este acolhimento desinteressado do Outro-estranho é visto, por Derrida, numa “dimensão filica”. Será, sob o ângulo ético, que, *per naturam suam*, este desinteresse tem, então, valor na hospitalidade, dado tratar-se, segundo a Antropologia Bíblica, de um “movimento agápico”. Este movimento, em Betânia, está presente na “diaconia” de Marta e na conduta desinteressada do Outro-estranho (Jesus Cristo). Todavia, toda a hospitalidade radica numa fenomenologia aretológica, onde tem primazia a axiologia da excelência do Outro (estranho) sobre mim.

Segundo Derrida, a “Unheimlich” (solitário, ermo, lúgubre,...) seria a amizade, como característica fundamental da hospitalidade. Derrida salienta que o termo grego poderia referir o sentido de “unheimlich”, “uncanny”. Todavia, porque não *atopos* (fora do lugar)? Fora do lugar ou sem lugar? Sem família, nem familiaridade, fora de si, expatriado, extraordinário, extravagante, absurdo ou louco, insólito, inconveniente, estranho, mas também estrangeiro? Ser inconveniente seria o mais grave, porque a amizade foi tão, frequentemente, marcada pela “conveniência do residente” (*oikeiotes*), que se adapta não só à familiaridade, como também à afinidade, que aparenta.

Porém, o Samaritano da parábola actuou por meio de uma “sensibilidade comotiva”, numa espécie de “inteligência comotiva”, superior à inteligência emotiva, descrita por Goldman. Muito embora, estas duas formas de inteligência expressam-se na hospitalidade. Esta reveste-se de uma “inteligência comotiva” (de fora para dentro) entre um anfitrião e um estrangeiro. Parece não

12 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 75. Cf. “Une logique du don soustrait ainsi l’amitié à son interprétation philosophique. Lui imprimant une nouvelle torsion, à la foi douce et violente, elle infléchit l’amitié, elle la réfléchit vers ce qu’elle aurait dû être, vers ce qu’elle aura été de façon immémoriale, elle la rappelle à la non-réciprocité, à la dissymétrie ou à la disproportion, au non-retour dans l’hospitalité offerte ou reçue, bref à l’irréductible préséance de l’autre. À sa pré-venance. Mais y a-t-il plus ou moins de liberté à accepter le don de l’autre? L’inflexion du don qui soumettrait l’amitié à la pré-venance de l’autre, est-ce autre chose qu’une aliénation? Et cette aliénation est-elle sans rapport avec la perte d’identité, de responsabilité, de liberté qu’on traduit aussi par ‘folie’, cette folie vivante qui inverse, pervertit ou convertit le (bon) sens, fait passer les contraires l’un dans l’autre, et ‘sait bien à sa manière en quoi les meilleurs amis sont les meilleurs ennemis?’” (*Ib.*, 82).

haver mais dom, nem dívida, nem mais deveres entre amigos, se alguém disser obrigado, é aquele que dá àquele que aceita.

Na hospitalidade, quem tem que dizer obrigado é o “anfitrião”. Marta e Maria, em Betânia, professaram o seu agradecimento pela “audição da palavra” e a Palavra é Jesus Cristo (Rm 10,17). Mas, mais do que isto, segundo a narrativa de Betânia, será um “amor de alteridade”. Contudo, o acolhimento pístico, simbolizado em Maria, é um *Amen*. Poderemos dizer que a hospitalidade é a afecção ou a amizade (*philia*) entre o anfitrião e o estrangeiro.

Derrida estabelece uma relação entre hospitalidade e a economia do dom, ao referir que deveremos seguir de momento a “economia do dom”, o dom sem dom, que Montaigne deduz da indivisão da alma. O dom não será impossível, mas será o donatário que oferece e, desde logo, nem a medida nem a reciprocidade fazem mais uma lei da amizade. Nem sincronia nem simetria. Ao aproximarmo-nos desta passagem, perguntar-nos-emos se o modelo desta amizade, sem medida nem reciprocidade, se esta ruptura, com a mutualidade da troca, releva sempre desse paradigma grego da *philia*, no qual Montaigne quer ainda inspirar-se. E se esta questão tem sentido, se existe um tal paradigma, “se houver um” (*s’il en est un*), que seja um (um modelo ou um artefacto exemplar) e que seja uno¹³. A hospitalidade é a “economia do dom”, tal como é a “lógica do dom”. É uma lei da casa, onde habita o dom. Faz-se dom pelo “acolhimento esplancnofânico”. Aquele que dá, é, então, aquele que recebe. Toda a hospitalidade, *per essentiam suam*, será sempre “amizade”. Mas, segundo o relato bíblico de Betânia, será muito mais do que amizade. A hospitalidade será “estar com ...” na “audição da palavra” (Rm 10,17). A hospitalidade, em Derrida, é um “centro filico”, que, à imagem de Aristóteles, se estabelece como relação electiva do bem, entre dois corpos, que repousam numa só alma. Possuem uma alma em comum. Com efeito, esta tradução implica um problema crítico, vivido no interior da língua grega, será algo que o próprio Aristóteles já sabia, na sua língua original, devendo, naturalmente, recorrer à mesma palavra, *phi-*

13 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 185. Cf. “Suivons pour l’instant l’économie du don, le don sans don, que Montaigne déduit de cette indivision de l’âme. Ce don sans don qui suit l’indivision, Montaigne y reconnaît moins une indistinction, une confusion ou une communion qu’une inversion disproportionnante de la dissymétrie: le ‘libéral’ est celui qui consent à recevoir, l’obligé celui qui donne. Le don n’est pas impossible, mais c’est le donataire qui donne et dès lors ni la mesure ni la réciprocité ne font plus la loi de l’amitié. Ni synchronie ni symétrie. Comme si les amis n’étaient jamais des contemporains. En nous approchant de ce passage, nous nous demanderons si le modèle de cette amitié sans mesure ni réciprocité, si cette rupture avec la *mutualité* de l’échange relève toujours de ce paradigme grec de la *philia* dont Montaigne veut encore littéralement s’inspirer. Et si cette question a un sens, s’il existe un tel paradigme, *s’il en est un*, qui en soit un (un modèle ou un artefact exemplaire) et qui soit un” (*Ib.*, 204).

lia, para ser usada em sentidos derivados, inadequados à *philia prote* (amor primeiro) e à *teleia philia* (amor perfeito).

No seguimento deste pensamento, Derrida salienta que, mesmo para colocar esta questão, arriscamo-nos a voltar a dar crédito ao distinguir entre potência e acto, entre *dynamis* (potência) e *energeia* (acto), com todo o seu valor conceptual. Esta distinção nunca estará longe, na *Ética Nicomaqueia*, quando se trata de distinguir entre bens que, em pequeno número, são amigos, em sentido próprio, simplesmente amigos, "absolutamente amigos" (*aplos philoi*) e os outros, que não o são, senão por analogia, com os primeiros. A mesma distinção não estará longe, quando se trata de distinguir entre, por um lado, a amizade por excelência, a amizade de virtude (*prote philia* da *Ética a Eudemo* e a *teleia philia* da *Ética Nicomaqueia*) e, por outro, as amizades derivadas, aquelas que se fundamentam no utilitarismo ou no hedonismo. Ela não estará longe, quando, depois de ter definido três formas de governo ou de "constituição" (*politeia*), a *Ética Nicomaqueia* faz-lhe corresponder três graus de amizade, estando cada um deles em consonância com as relações de justiça; de tal forma que, se o homem é um animal "político" e feito para viver em sociedade, terá, portanto, necessidade de amigos. Suponhamos, então, *concesso non dato* (não sendo dado pelo consenso), que se possa hoje traduzir por "amizade", por "amitié", por "Freundschaft", por "friendship", etc. O que viria a ter aqui por certa a possibilidade desta tradução, a possibilidade de pensar o pensamento, como pensamento do mesmo ou como pensamento do Outro, na abertura desta transferência, deste "trainway" chamado *philia*, "Freundschaft, friendship, amitié, amizade"¹⁴.

14 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 234-235. Cf. "Même pour poser cette question, et justement pour la suspendre à un 'peur-être', nous risquons de réaccréditer, avec toute sa machinerie conceptuelle, la distinction entre la puissance et l'acte, entre *dynamis* et *energeia*. Elle n'est jamais loin, dans l'*Éthique à Nicomaque*, quand il s'agit de distinguer entre les "bons" qui, *toujours en petit nombre*, sont amis dans le sens rigoureux du terme, au sens propre simplement amis, absolument amis (*aplôs philoi*) et les autres qui ne le sont que par accident et par analogie avec les premiers; la même distinction n'est pas loin quand il s'agit de distinguer entre d'une part l'amitié par excellence, l'amitié de vertu (la *proté philia* de l'*Éthique à Eudème* ou la *teléia philia* de l'*Éthique à Nicomaque*) et, d'autre part, les amitiés dérivées, celles qui sont fondées sur l'utilité ou le plaisir; elle n'est pas loin non plus quand, après avoir défini trois formes de gouvernement ou de constitution (*politeia*), l'*Éthique à Nicomaque* y fait correspondre trois types d'amitié, chacune d'entre elles étant proportionnée aux rapports de justice; de telle sorte que si l'homme est un être 'politique' et fait pour vivre en société, et si donc il a besoin d'amis, l'amitié proprement politique n'est pourtant qu'une espèce d'amitié, une amitié dérivée, l'amitié *utile* qui exige la concorde, l'accord, le consensus (*homónoia*). Toutes ces partitions supposent la distinction de la puissance et de l'acte, de l'accident et de l'essence, etc. Et de telles distinctions seraient *ici* appelées, et donc nécessairement impliquées ou mises en œuvre, prétend en somme Aristote, par l'usage et la compréhension justes du mot grec *philia*, par sa constitution sémantique même. Par tout ce que l'on nomme *amitié*, par tout ce dont, disait Nietzsche dans *Le Gai Savoir* (14), le 'vrai nom est amitié'. Supposons alors, *concesso non dato*, qu'on puisse aujourd'hui traduire par 'amitié', par *Freundschaft*, par *friendship*, etc., ces mots grecs, *philia*, *homónoia*, et tous ceux

A hospitalidade é não só uma *teleia philia* (amor de perfeição), aplicando o pensamento aristotélico, como também uma *prote philia* (amor primeiro). A *philia* (amor natural – amizade) será adequada ao homem feliz, de tal modo que, sem ela, ninguém se poderá considerar realizado. Assim, a “amizade” (*philia*) será uma relação aretológica, entre os homens, existindo sempre que haja amor entre eles. O específico da amizade encontra-se numa relação de amor. Na verdade, o amor implica uma relação entre o homem e um objecto amável segundo a *Ética Nicomaqueia*. Contudo, na amizade, não basta esta noção de amor (*philia*), necessitamos, pois, distinguir dois graus de amor: benevolência e afeição. Temos, pois, a amizade perfeita, definida por Aristóteles, como *teleia philia*. Naturalmente, o *bonum a se* (o bom por si próprio) será aquilo que será amado por si mesmo. O pensador de Estagira diz que a *teleia philia* (a amizade perfeita) será a dos bons, que são semelhantes pela “excelência da conduta” (virtude). A amizade realiza-se numa mútua benevolência reconhecida, exigindo, muito embora, tempo para se enraizar. Implica o *hexis* (*habitus*). Estes e outros elementos, da *Ética Nicomaqueia*, foram aproveitados por Derrida, em ordem a formularem uma original concepção de hospitalidade, fundada na *philia* (amizade), como se descreve na obra *Politiques d'amitié*. Derrida foi influenciado pelo pensamento do Filósofo e, desta forma, apresentou uma feliz expressão para a hospitalidade fundamentada na *philia*.

Na parábola do Desvalido no Caminho, o “amor de alteridade” (amor agápico), não sendo expresso na *Ética Nicomaqueia* (porque Aristóteles não conheceu a axiologia da alteridade), foi vivido pela “comoção das vísceras” de um Samaritano (Lc 10,33). A “deliberação esplanchnofânica” determina um grau superior de hospitalidade, a que chamaremos de “acolhimento agápico”, presente na narrativa de Betânia. A hospitalidade vive-se em “acolhimento agápico”, segundo a nossa desconstrução do texto de Lucas (10,38-42).

Derrida tentara responder a questões como: O que será a amizade e o que será um amigo? Se não estamos próximos de responder a tais perguntas, não será por causa do grande número de dificuldades filosóficas, que estão ainda diante de nós. Se não estamos perto de responder, nem talvez de aproximar esta questão, como questão da proximidade, será, de modo preliminar, ao mesmo tempo simples e abissal, porque a questão “o que é?” (*tí estin*), a questão da essência ou da verdade já se manifesta como questão da filosofia, a partir da

qui, de proche en proche, en sont inséparables. Cela reviendrait ici à tenir pour assurée la possibilité de cette traduction, la possibilité de penser la pensée, comme pensée du même ou pensée de l'autre, dans la fraying de ce transfert, de ce train ou de ce tramway nommé *philia*, *Freundschaft*, *friendship*, *amitié*. Que cette traduction pose un problème critique, et déjà à l'intérieur de la langue grecque, Aristote le savait. Sa propre langue devait en somme recourir au même mot, *philia*, pour des sens différents et dérivés, inadéquats à la *philia prote* et à la *teleia philia*” (*Ib.*, 256-257).

experiência do *philein* e da *philia*¹⁵. A hospitalidade será o prolongamento da “audição da palavra”. A hospitalidade cresce com a sua presença (vivências entre anfitrião e estrangeiro) e com a presença da palavra: Ouvir o Hóspede! ... A hospitalidade será uma presença filica. A amizade cria a hospitalidade e a hospitalidade origina a amizade.

A relação com o Outro aparece como algo já concluído, imemorial, porque já passou e escapa à memória, por esse motivo não pode ser representada. O Samaritano viveu num “tempo eónico”, antes do seu tempo, ao ritmo do Desvalido do Caminho, dado que este tem prioridade sobre mim (Samaritano bom). O Desvalido é um “vestígio incarnado” (passado) e um “vestígio ressuscitado” (futuro). Ser e estar no Caminho é um embate espacio-temporal. Este embate será premente na hospitalidade (Lc 1,33-52; 10,38-42). O rosto, temporalmente, está no vestígio do ausente, absolutamente determinado no Desvalido. O Rosto vem de um além, vem de um Ele, que é a temporalidade do Desvalido. A Ileidade do para além, no Pai das Misericórdias, será o facto de que a sua vinda, em direcção ao Samaritano, será uma partida (espaço e tempo plesiológicos) que o deixa efectuar num movimento, junto do “próximo”, como no caso do Desvalido no Caminho. Este espaço-tempo será o caminho da hospitalidade. Toda a hospitalidade estará marcada pela “temporalidade plesiológica”, desde um Samaritano bom até Marta e Maria, ao acolherem, no *castellum*, Jesus de Nazaré. Foi a presença plesiológica, pela temporalidade, que sedimentou a hospitalidade. Jesus Cristo foi a “presença filica”, a presença que se apresentou no *castellum* (Lc 10,38-42). O acolhimento será a presença como proximidade. A hospitalidade será uma proximidade filica, tal como se vivenciou, entre Marta e Maria, no “acolhimento elpídico” de Jesus Cristo. Em Betânia, registou-se uma “amizade agápica”. O amigo é o próximo e a amizade cresce com a sua presença. A hospitalidade será uma verdadeira amizade e amizade verdadeira entre anfitrião e o Outro-estranho.

Segundo a perspectiva de Derrida, se esta reconstituição não bastasse, se não nos contentássemos com esta referência ao livro VII da *Ética* (a *Eudemo*), aquele que Diógenes Laércio evoca literalmente, que se abra então a *Ética a Nicómaco*. No livro IX, o mesmo tema é tratado com uma eloquência e uma

15 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 245. Cf. “Ce n’est pas seulement parce que nous avons déjà décelé la présence de cette valeur de *présence* au cœur même de ce qu’il s’agirait de définir et que *toute* la tradition que nous avons reconnue jusqu’ici pré-définissait ou pré-comprenait justement comme vertu de présence, vérité de *proximité*: l’ami, c’est le proche et l’amitié croit avec la présence, avec l’allocution en un même lieu. Si nous ne sommes pas *près* de répondre, ni peut-être d’approcher ainsi cette question comme question de la proximité, c’est de façon principielle, préliminaire, à la fois simple et abyssale, parce que la question ‘qu’est-ce que? (*tí estin*)’, la question de l’essence ou de la vérité s’est déjà déployée, comme question de la philosophie, à partir d’une certaine expérience du *philein* et de la *philia*” (*Ib.*, 268-269).

abundância que não deixam dúvidas. E o motivo aritmético ou meta-aritmético da raridade extrema serve aí de tutor a um relançamento de temas, que se vem enrolar à sua volta, num movimento natural, elegante, ágil e económico. Quer se trate de hospitalidade ou de política, de amizade útil ou virtuosa, de poetas ou de apaixonados, a raridade vale mais. A raridade dita um preço. E a rarefacção dará a medida da amizade verdadeira¹⁶.

CONCLUSÃO

A hospitalidade é uma experiência da amizade primeira, o encontro da presença *in actu* (em acto), que descreve a análise da *hexis* (hábito) e de qualquer predisposição, como os outros graus da amizade, que a caracterizam com dimensão aretológica. A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um “por vir” da amizade e será um “por vir” do acolhimento. Naturalmente, a amizade pode determinar a hospitalidade, tornando-a mais forte e mais eficaz. Com efeito, Derrida superou as aporias da hospitalidade através do conceito de *teleia philia* (amizade de perfeição), que é oriunda do pensamento aristotélico, como se poderá descrever no pensamento do Filósofo: “a presença dos amigos parece, contudo, ter uma natureza mista. Ver os amigos é afável, sobremaneira quando se passa um momento infeliz, ...”¹⁷. A hospitalidade é uma “relação de alteridade”, que nada tem a ver com a indiferença. A amizade dá forma à hospitalidade, dado que a antítese da hospitalidade será a “quenose” do Outro, como um desejo de destruição, um certo “impulso fanático”, que mina a hospitalidade. A hospitalidade, analisando o pensamento de Derrida, no aspecto filico, refere uma sólida e profícua amizade, onde há a troca de bens, numa virtude perfeita, entre o anfitrião e o Outro-estranho, dado que são bens *per se*. Na hospitalidade regista-se uma manifesta afeição entre a singularidade plural dos sujeitos em presença. Querem o bem uns dos outros. Segundo a nossa perspectiva, a amizade, no domínio da hospitalidade, pertence à “mundividência elpídica”, referindo-se ao mundo da espera e da esperança. Tal como o perdão, a hospita-

16 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade*, o. c., 217. Cf. “Si cette reconstitution ne suffisait pas, si on ne se contentait pas de cette référence au livre VII de *l'Éthique* (à Eudème) celui qu'évoque littéralement Diogène Laërce, alors qu'on ouvre *l'Éthique à Nicomaque*. Au livre IX, le même thème est traité avec une éloquence et une abondance qui ne laissent plus aucun doute. Et le motif arithmétique ou mét'arithmétique de *l'extrême rareté* y sert de tuteur à un entrelacement de thèmes qui viennent s'enrouler autour de lui, dans un mouvement naturel, élégant, souple et économique. Qu'il s'agisse d'hospitalité ou de politique, d'amitié utile ou vertueuse, de poètes ou d'amoureux, la rareté vaut mieux, et parfois à *l'extrême*. La rareté fait le prix, et la rarefaction donne la mesure de l'amitié vraie”. (*Ib.*, 239).

17 Cf. ARISTOTELIS, *Opera Omnia. Ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, IX, 1171a35-1171b2.

lidade convida a uma “resposta”. Será um convite ao arrependimento, à conversão, à amizade. Se alguma reinvenção é operada pela hospitalidade, será a de fazer “viver juntos” um “bem viver juntos” e desta uma relação de amizade. A hospitalidade será um “bem viver juntos”. A hospitalidade é amizade.

Um dos elementos fundamentais do acolhimento clínico será a amizade, que se vincula entre médico e doente. É um *proprium* desta relação, sobretudo se o médico for acolhedor para com o seu doente. O acolhimento, em humanização da saúde, é uma vivência aretológica entre um médico e um doente. É a excelência da conduta clínica. Seguindo o pensamento de Derrida, será uma responsabilidade infinita. A hospitalidade é “hiperresponsabilidade”.

A amizade pragmática não é capaz de atingir nem a pureza, nem a perfeição desejada, isto é, será necessária para uma máxima determinante, aquilo que Kant chamara “pragmática”, que leva a assumir o encargo, por amor dos fins de outros homens, em número indeterminado. A amizade “pragmática” não será capaz de atingir a pureza, nem a perfeição desejada. Permanece, portanto, o “ideal de um desejo”. Pelo pensamento de Derrida, a amizade não será um dom presente, refere-se pela experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. Trata-se, na verdade, de uma vivência elpidica e alimenta-se da oração. Toda a hospitalidade reza uma oração entre o Outro-estranho e o anfitrião. A hospitalidade é uma pragmática do coração e não uma pragmática racional. Vive do coração e para o coração no seguinte lema: *ad cor in cor e corde* (do coração para o coração a partir do coração).

A hospitalidade, além de ser uma ascese, deverá vivenciar-se como uma “mística”. Esta ocupa-se de coisas divinas ou espirituais. É marcada essencialmente pela “vida contemplativa”. Esta transforma a hospitalidade numa “oração”. Logo, a hospitalidade será uma permanente “meditação” entre um anfitrião e um *homo mendicans* (que necessita de hospitalidade). No acolhimento, em saúde, surge permanentemente uma ascese e uma mística. Estas duas formas de espiritualidade, através da amizade, elevam-se à “meditação” das coisas clínicas, a fim de instaurar o bem-estar, o bem-ser e o bem-agir do doente. A mística é um predicado fundamental na hospitalidade, que terminará na “noite escura dos sentidos”, como nos relata S. João da Cruz. Aqui resplandecerá o “silêncio” como uma voz contemplativa na hospitalidade. A hospitalidade é silêncio e tem silêncios. Da mesma forma, a humanização em saúde possui muitos silêncios, seja do médico, seja do doente. Uns revelam-se, outros calam-se no mais íntimo do coração. O prognóstico deixa ou não deixa revelar silêncios. Pode ajudar a revelar ou a calar, dependendo da malignidade das patologias e da sua evolução, da conduta do doente e da aceitação dos seus familiares. Assim, a amizade é hospitalidade e a hospitalidade é amizade.

LA CURACIÓN POR LA PALABRA. DE PLATÓN EL PRIMER MONACATO CRISTIANO

SANTIAGO VÁZQUEZ
Universidad Nacional de Cuyo

RESUMEN

El concepto de *curatio verbi* o curación por la palabra reconoce una larga tradición que, remontándose al *epos* homérico, encuentra en Platón y Aristóteles un desarrollo más o menos sistemático. El monacato cristiano asume expresamente dicho concepto desarrollando prácticamente una idea que ya había sido esbozada por la retórica aristotélica: para lograr el efecto querido en el oyente la palabra debe aportar un esclarecimiento respecto de sí mismo. En tanto instancia curativa de afecciones espirituales y psicológicas, la palabra que cumple dicha condición puede ser entendida como logos performativo. Para el monacato cristiano la palabra puede hacer cosas. En esta dirección es posible establecer un diálogo con estudios de la psicología contemporánea acerca del proceso psicoterapéutico y su condición performativa. Éstos, ocupados en despejar los patrones lingüísticos presentes en los momentos de cambio del paciente, insisten que para lograr la cura la conversación terapéutica debe disparar en el paciente un proceso de resignificación de sí mismo.

Palabras clave: Palabra, Performativo, Autorreferencia, Acedia, Función especular

ABSTRACT

The concept of *Curatio verbi* or treatment for the word recognize a long tradition, dating back to Homeric *epos*, in Plato and Aristotle finds a more or less systematic development. The Christian monasticism expressly assumes the concept of the developing idea practically that had already been outlined by Aristotle's rhetoric: to achieve the wanted effect on the listener has the word near himself to provide clarification. Mean-

while it is a curative instance of spiritual and psychological affections, the word mentioned that fulfils the above condition can be understood per formative like logos. For the word Christian monasticism may do things. In this direction it is possible to establish a dialogue with contemporary psychology studies about the psychotherapeutic process and its per formative condition. These researches, occupied in clearing the linguistic patterns in times of change of the patient, insist that the therapeutic conversation to cure should achieve patient to shoot in the process of redefinition of itself.

Keywords: Word, Performative, Self-reference, Acedia, Function speculate

INTRODUCCIÓN

El concepto de *curatio verbi* o curación por la palabra reconoce una larga tradición que, remontándose al *epos* homérico, encuentra en Platón y Aristóteles un desarrollo más o menos sistemático. Pedro Laín Entralgo ha dado cuenta de ello en su obra *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*¹.

El monacato cristiano asume expresamente dicho concepto desarrollando prácticamente una idea que ya había sido esbozada por la retórica aristotélica. Si bien en la obra aristotélica no hay, como en la platónica, un desarrollo explícito acerca de la llamada psicoterapia verbal, es posible, como lo demuestra abundantemente el médico español, extraer de los desarrollos de su retórica los suficientes elementos como para adicionar un cuarto género de persuasión a los tres que allí se postulan: el de la persuasión terapéutica. Hay, en efecto, un aspecto del discurso –desarrollado por el Estagirita en el marco de su retórica e insinuado ya por Platón en el *Cármides*– que posee una virtualidad psicoterapéutica de la que los Padres del Desierto se han hecho cargo: la palabra debe, para lograr el efecto querido en el oyente, aportar un esclarecimiento respecto de sí mismo.

Los escritos de los Padres del Desierto revelan una notable profundidad antropológica y psicológica que se expresa de modo más que elocuente cuando se profundiza precisamente en las implicancias de los recursos curativos o terapéuticos propuestos frente a los diversos padecimientos psicológicos y espirituales de que eran objeto, de los cuales la acedia resulta de un particular interés, como veremos.

La palabra se constituye aquí en el recurso terapéutico por antonomasia. Los monjes del desierto, en efecto, reconocieron en la palabra una virtualidad curativa o *capacidad performativa*, expresión con la cual John Austin desig-

1 Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 2005.

naba una propiedad del discurso que ciertamente no pasó desapercibida para el monacato cristiano y para la Antigüedad Clásica: la de *hacer cosas*².

La mención de Austin resulta significativa pues su teoría de los actos de habla, en el marco de la cual se postula la condición performativa de cierto tipo de discursos o palabras, ha sido utilizada tanto para comprender la eficacia de la palabra litúrgica en el Medioevo³, como para aportar luces en la comprensión de la dinámica psicológica que subyace a la conversación psicoterapéutica promotora del cambio y la cura⁴.

En este segundo camino se inscriben los estudios acerca del proceso terapéutico llevados adelante por un grupo de investigadores chilenos y europeos en el marco de un amplio proyecto de investigación que se alinea con los abordajes contemporáneos acerca del cambio psicoterapéutico. Dicho proyecto cuenta entre sus conclusiones más importantes una que nos resulta de particular interés para el planteamiento inicial de nuestra hipótesis. Por la misma se afirma que los actos de habla propiamente psicoterapéuticos, es decir, aquellos cuya acción o virtualidad performativa consiste en el cambio subjetivo del paciente o consultante, son los que en su contenido proposicional expresan algo significativo acerca del yo de este último. Dicho en otros términos, el diálogo psicoterapéutico llega a ser agente de cambio, es performativo, cuando logra que el paciente refiera en términos autorreferenciales el contenido proposicional que es objeto de análisis, replanteamiento y propuesta terapéuticos.

La virtualidad performativa psicoterapéutica de la palabra, es decir, su potencialidad como recurso curativo, consiste entonces en su capacidad de disparar y profundizar en el paciente un complejo proceso de resignificación de sí mismo.

Ahora bien, hemos dicho ya que los Padres del Desierto reconocieron en la palabra una capacidad performativa. Nuestra hipótesis es que, frente a los distintos padecimientos de que eran objeto los monjes, los recursos curativos

2 J. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.

3 Cf. I. ROSSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004; R. PERETÓ RIVAS, "La acción performativa en la liturgia medieval. ¿Gesto o palabra?", en *Scripta Mediaevalia*, 1 (2008), 163-83; R. PERETÓ RIVAS, "Palabras que hacen cosas. La liturgia como lugar de discusión de algunos aspectos de la semiótica medieval", en *Intus legere*, III-2 (2009), 9-23.

4 Cf. G. MUÑOZ GÁLVEZ, *Actos de habla en Terapia Estratégica Sistémica: caracterización de la técnica del reencuadre mediante los modos de respuesta verbal, trabajo para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, 2006; R. ARISTEGUI – L. REYES *et al.*, "Actos de habla en la conversación terapéutica", en *Terapia Psicológica*, 22/2 (2004), 131-143; R. ARISTEGUI – L. REYES *et al.*, "Indicadores genéricos de cambio en el proceso psicoterapéutico", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38/2 (2006) 299-325; R. ARISTEGUI – J. GAETE *et al.*, "Diálogos y autorreferencia: procesos de cambio en psicoterapia desde la perspectiva de los actos de habla", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, 41/2 (2009) 277-289.

que instrumentan los Padres a partir de aquél reconocimiento, suponen que el rol curativo de la palabra –al igual que el persuasivo en Aristóteles– se actualiza en un proceso análogo de resignificación de sí mismo por parte del sujeto que padece.

Cómo y por qué la palabra cura, cuándo y por qué la palabra tiene una fuerza ilocutiva psicoterapéutica, cómo debe ser el discurso o la palabra que promueve el cambio, de qué naturaleza son los actos de habla propios de una situación de cura de padecimientos psíquicos y espirituales, son algunas de las preguntas que, según nuestra hipótesis, reciben respuestas confluyentes de los Padres del Desierto y de los modernos estudios acerca de los procesos de cambio terapéutico.

I. EL ESTUDIO DE LOS EPISODIOS DE CAMBIO EN PSICOTERAPIA

Tal como ha señalado Muñoz Gálvez,

“La investigación en psicoterapia ha tenido un cambio de foco, desde una aproximación cuyo propósito era contrastar la efectividad de distintas orientaciones psicoterapéuticas, hacia una investigación que se preocupa por descubrir los «procesos y factores dentro de la terapia que pudiesen ser responsables por facilitar el cambio» (Wettersten, Lichtenberg, y Mallinckrodt, 2005)⁵.

En el marco de esta perspectiva se inscriben los estudios del proyecto arriba mencionado. En este sentido, se examinan procesos terapéuticos de orientaciones diversas como la psicoanalítica, la cognitiva, la construccionista, la gestáltica, en formatos tanto grupales como individuales. En dichos estudios se puede observar que la principal variable de cambio, común a las distintas orientaciones, es la que se relaciona con la posibilidad de auto-referir el contenido proposicional del diálogo terapéutico, posibilidad que se actualiza cuando el terapeuta hace uso de determinados tipos de *actos de habla*. Como lo señala Roberto Arístegui, “en el momento de cambio el contenido proposicional del enunciado performativo ha de tratar sobre la estructura del sí mismo del paciente”⁶.

Para arribar a dicha conclusión la investigación citada sigue un camino que conviene explicitar y analizar. El interrogante que ha abierto el estudio es el que interpela acerca de la existencia de un patrón conversacional en los episodios de cambio de la psicoterapia. Ciertamente, para avanzar en la búsqueda de res-

5 G. MUÑOZ GÁLVEZ, *Actos de habla*, o. c. 5.

6 R. ARÍSTEGUI-L. REYES *et al.*, “Actos de Habla...”, o. c., 138.

puestas a tal interrogante se impone la necesidad de explicitar previamente qué se entiende por episodio de cambio. Ello permitirá delimitar claramente dichos momentos en el proceso terapéutico que se estudiará. Pues bien, los segmentos de la conversación terapéutica que pueden ser identificados efectivamente como episodios de cambio serán aquellos en los que se observa el desarrollo por parte del paciente de nuevos modelos explicativos de sí mismo y de la realidad. Esta teoría, llamada *del cambio subjetivo*, es la que permite la articulación con la teoría de los *Actos de Habla*. En efecto, las intervenciones lingüísticas del terapeuta que pueden suscitar el cambio y las declaraciones del paciente indicativas de momentos de cambio terapéutico, es decir, las expresiones lingüísticas que indican la aparición de nuevos modelos explicativos de sí mismo y de la realidad, son, respectivamente –y siguiendo la taxonomía propuesta por John Searle para distinguir los actos de habla⁷–, un enunciado performativo declarativo y uno expresivo.

El camino de demostración empírica que siguen Arístegui y los autores asociados a esta investigación consiste en examinar detenidamente secuencias concretas de diálogos terapéuticos diversos. Se analizan, por ejemplo, treinta y tres episodios de dos psicoterapias de orientaciones distintas: la psicoanalítica y la terapia estratégica breve. Dichos episodios han sido delimitados a partir de la teoría del cambio subjetivo. De aquellos treinta y tres, algunos son de cambio y otros han sido calificados como de estancamiento, pues no se observa en ellos –ante una intervención del terapeuta que busca introducir nuevos modelos explicativos– lo que en los primeros. El motivo por el cual ciertas intervenciones del terapeuta tienen un éxito clínico que no se verifica en otras de idéntica finalidad, tiene que ver precisamente con las condiciones de los intercambios verbales. Digamos en términos de Austin que habrá intervenciones lingüísticas del terapeuta que poseerán fuerza ilocutiva, es decir, una propuesta de resignificación que no requerirá de coacción para aceptarse y que el paciente hará suya, y otras que no pasarán de tener efectos perlocutivos, es decir, que propondrán significados que el paciente rechazará o que tendrán sólo un carácter adhesivo periférico.

Pero persiste el interrogante acerca de cuál es el motivo por el que ciertas intervenciones del terapeuta son asumidas por el paciente y otras rechazadas. Digamos, en principio, que las intervenciones del terapeuta promotoras del cambio son las que poseen una virtud que podríamos denominar *especular-reconstructiva*, es decir, aquellas que devuelven al paciente una imagen de sí mismo reconstruida que refleja los recursos que posee frente al problema.

7 J. SEARLE, “A taxonomy of illocutionary”, en R. ARÍSTEGUI, L. REYES *et al.*, “Actos de Habla”, *o. c.*, 138.

Aristegui introduce una concepción del *sí mismo* que permitirá echar luz sobre la lógica interna del desarrollo que siguen los intercambios lingüísticos de los episodios de cambio y de los de estancamiento. Dicha concepción es denominada dialógica, pues concibe al individuo como proceso de comunicación con otros y consigo mismo. El llamado *Self* o *sí mismo* puede comprenderse, en efecto,

“como una multiplicidad de Yoes o Posiciones-Yo que cuentan diversas historias o Míes. Estas diversas posiciones-yo se relacionan entre sí en forma relativamente autónoma a través del diálogo, pudiendo estar en acuerdo o desacuerdo (diversos Míes), lo que permite estudiar el mundo ‘interno’ como una relación interpersonal⁸”.

Comprender al *sí mismo* de este modo significa reconocer en él una capacidad de multiposicionarse. Dicha capacidad deberá ser actualizada por las intervenciones y sugerencias lingüísticas ilocutivas del terapeuta. Éste debe proponer al paciente una nueva forma de situarse frente al problema; el paciente debe aceptar que esa es una posición en la cual él puede situarse, debe poder verse en esa posición. Por ello, el terapeuta debe tener un conocimiento detallado de la realidad del paciente, de su historia, de su problema, de sus recursos y a partir de este conocimiento elegir las palabras adecuadas que le transmitan al paciente que esa *posición-yo* propuesta está en él mismo, es él mismo. El paciente debe poder decir frente a la intervención del terapeuta “ese soy yo”.

Por y en el diálogo con el otro y consigo mismo se puede producir el cambio. El diálogo con el otro debe fomentar y facilitar el *autodiálogo*. La palabra terapéutica preformativa, entonces, es la que, en el contexto del diálogo y quehacer clínicos, ejerce una función especular que es la que posibilita el reposicionamiento del yo. En otros términos, los actos de habla ilocutivos —es decir, aquellos que en el esquema de Austin provocan un cambio en el oyente— son los que le dicen al paciente algo de sí mismo que éste reconoce como tal y a partir de lo cual se sitúa en otra posición frente al problema. Jordán Abud expresa esta misma idea cuando, examinando también el papel de la palabra en el ámbito psicoterapéutico, sostiene que ésta deja de ser ruido y sacude la existencia por una fuerte toma de conciencia cuando el paciente se apropia personal y existencialmente de lo oído, ubicándose como actor de aquello que se está relatando y no como organizador de una mera ilación discursiva desde el lugar del espectador⁹.

8 R. ARISTEGUI—J. GAETE *et al.*, “Diálogos y autorreferencia”, *o. c.*, 280.

9 Cf. J. ABUD, *¿Para qué hablamos los psicólogos? Un ensayo crítico sobre la palabra en psicoterapia*, La Plata, UCALP, 2009, 69.

II. LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL MONACATO CRISTIANO

Pues bien, hemos dicho que los recursos terapéuticos que instrumentan los Padres del Desierto a partir del reconocimiento de la capacidad performativa de la palabra suponen que el rol curativo de ésta se actualiza en un proceso análogo de resignificación de sí mismo.

Consideremos con detenimiento tres ejemplos representativos de la literatura monástica en los que la palabra aparece asumiendo este rol curativo a partir de su virtualidad especular. El primero, el tratamiento que Evagrio Póntico –destacado monje del siglo cuarto y, según Gabriel Bunge, fundador de la literatura espiritual– realiza de la acedia. El segundo ejemplo tiene que ver con las implicancias de una cuestión fundamental de la vida monástica: la función del *abbas* o padre espiritual. Por último, ciertas prácticas litúrgicas monásticas que también ponen de relieve el modo en que los Padres del Desierto concibieron a la palabra.

Resulta de particular interés el abordaje que realiza Evagrio Póntico de aquel padecimiento “peor que la peste que penetra en las celdas y en los claustros de los monasterios, en las tebaidas de los eremitas, en las trapas de los reclusos”, en palabras de Giorgio Agamben¹⁰. Nos referimos a la acedia, una noción cara al monacato cristiano que recibe por parte del monje del Ponto un tratamiento original que la distingue en buena medida del significado posterior que se le asignará en el Medioevo.

La acedia es para Evagrio no tanto un vicio como un *logismos* o pensamiento malvado que intenta alejar al hombre de su actividad más propia y fundamental: la búsqueda del conocimiento divino. No se trata para Evagrio de un pecado, sino de un movimiento tendencial hacia él. Ciertamente, puede pensarse en este sentido que el Póntico se está refiriendo a las pasiones. Pero este movimiento tiene para nuestro monje una connotación más dramática. Detrás del *logismos* malvado se halla un demonio que lo provoca. Los demonios, en efecto, “han aprendido el lenguaje de los hombres”¹¹ y es en el lenguaje interior del hombre, el *nous* y sus pensamientos, donde concretan su ataque. Es decir, que el tentador es capaz de introducir palabras o imaginaciones que, en el caso de la acedia, le sugieren con *santas razones* abandonar la vida emprendida. De acuerdo a lo señalado por Evagrio, el tentador opera muy sutilmente, logra colarse por los intersticios de la vida del monje, como señala Bernard For-

10 G. AGAMBEN, *Estancias*, Madrid, Editora Nacional, 2002, 21.

11 EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, IV, 35, ed. Antoine Guillaumont, *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fascicule 1, Paris, 1958.

thomme¹². De esta manera, puede construir en la mente del monje una “meta-realidad autorreferencial”¹³.

Ahora bien, si estas palabras logran crear en el monje una realidad ficticia, si tienen sobre él un efecto disuasorio respecto de sí mismo, es porque tienen ciertamente algún núcleo de verdad a partir del cual esa metarealidad es aceptada por el acedioso. La expresión de Forthomme puede ayudarnos a despejar dicho núcleo. Las palabras del tentador se cuelan por los intersticios de la vida del monje, por los intersticios del yo. Puede pensarse en este sentido que lo que el tentador hace es tejer redes de palabras a partir de la historia del sujeto, que enredan al yo, que lo confunden, que, valiéndose de elementos reales de la vida pasada o presente, le hacen creer algo irreal acerca de sí mismo. Pueden para ello escoger palabras de una importante carga afectiva para el tentado. Evagrio señala que los demonios atacan con más fuerza en el momento de la oración, es decir, en el momento del diálogo consigo mismo y con Dios. Es allí, en el momento del *autodiálogo*, donde pueden proponer –digámoslo en un lenguaje aunque no propiamente evagriano sí revelador de lo que el Póntico quiere significar– *posiciones-yo* ficticias, algunas de las cuales se fraguan sin duda –en virtud de la funcionalidad especular de la imagen de Dios– a partir de otra acción de este demonio que es distorsionar la imagen de Dios¹⁴. En efecto, en las gráficas descripciones que hace Evagrio de las conductas y pensamientos del monje tentado de acedia, se destaca aquel *logismos* malvado por el cual el tentador busca convencer al monje de que él puede ser más útil y alabar mejor a Dios en otros lugares. O aquel otro por el que el monje se convence de que él, tal como es y con toda su historia, no es capaz de llevar adelante la vida monacal¹⁵. Como se ve, se trata de un engaño acerca de sí mismo.

Si la acedia puede, a partir de sutiles palabras introducidas en el interior del monje, suscitar una construcción autorreferencial falsa, el remedio tendrá que consistir en algo que bien podríamos llamar con Aristegui un *reposicionamiento del yo*. En efecto, el remedio que propone Evagrio consiste en un desdoblamiento del yo por el cual “una parte [del yo] consuela y la otra es consolada” sembrando esperanza con palabras de la Sagrada Escritura¹⁶. La confluencia con los estudios acerca del proceso terapéutico que arriba hemos

12 Cf. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000, 490.

13 F. PALLESCHI, “L'acédie dans l'oeuvre d'un prémontré devenu chartreux au XII^e siècle. Adam Scot et le *Liber De quadripartito exercitio cellae*”, en N. Nabert, *Tristesse, acédie et médecine des âmes. Anthologie de textes rares et inédits (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, 2005, 65.

14 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la oración*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, 252.

15 EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, 141.

16 *Ib.*, 147.

analizado es notable. Se trata de que el yo se reposicione respecto al problema. El desdoblamiento genera un autodiálogo en el que una nueva *posición del yo*, surgida y afianzada por la palabra de la Escritura, invite a la posición *yo-inicial* a resignificar la situación problemática. La Palabra sagrada tiene así, allende su virtualidad sobrenatural, una dimensión terapéutica natural: la de proponer al yo una nueva posición.

Dicha dimensión se manifiesta también en otro de los medios que plantea Evagrio para combatir la acedia y los *logismoi* malvados en general. La llamada *práctica antirrhética*, que consiste en el arte de rechazar tentaciones específicas con textos bíblicos apropiados. En el caso de los textos propuestos como réplicas al *logismos* de la acedia, puede identificarse un denominador común que tiene que ver precisamente con oponer a las sugerencias desestabilizadoras del *demonio meridiano*, la verdad consoladora acerca de Dios que es, al mismo tiempo, la verdad acerca de sí mismo. En suma, para ponerlo nuevamente con términos de Arístegui, se busca aquí el *reposicionamiento del yo*, y se busca a partir de la palabra de la Escritura. De este modo, por ejemplo, a los pensamientos de la acedia que sugieren buscar otros lugares para vivir se opone el texto del salmo 36: “Espera en el Señor y haz bondad, y habita la tierra, y te apacentarás en las riquezas de ella”¹⁷.

III. EL ABBAS

La virtualidad especular de la palabra funda por así decir su capacidad performativa y, por ende, su potencia curativa. En este sentido, puede comprenderse lo que señala Angelo Gianfrancesco cuando escribe que toda la enseñanza del monacato antiguo consiste en la transformación de la relación consigo mismo y con el mundo. Gianfrancesco rubrica esta afirmación luego de haber analizado largamente el rol central del *abbas* o padre espiritual en aquella primitiva institución cristiana. Pues bien, dicho rol tiene una dimensión medicinal y magisterial que está fundada en la virtualidad especular de la palabra. Casiano hace referencia expresamente a esto en una de sus conferencias:

“Los ancianos de Egipto exponen todo esto (las trampas del espíritu) públicamente y sin discriminación, con el fin de que la historia les permita detectar y ponerse al día de los ataques de los vicios que sufren desde la juventud o tendrán que sufrir. Así, mientras exponen las ilusiones de los vicios, las que son propias de los principiantes, los jóvenes se instruyen acerca de los secretos de sus

17 EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrhétikos*, 6, 14 (trad. inglesa de David Brakke, *Talking back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Liturgical Press, Collegeville, 2009, 136).

combates ‘que ven como en un espejo’, se enteran de la causa y los remedios de los vicios por los que son sacudidos y saben también, antes de que se produzcan, cómo deben prevenirse contra los combates que vienen y enfrentarse con ellos. Al igual que el más experimentando entre los médicos generalmente no se contenta con curar las enfermedades presentes sino, en su sabia experiencia, va a la delantera de las enfermedades futuras y las previene por prescripciones y remedios saludables, estos auténticos médicos de las almas, destruyendo por anticipado en la conferencia espiritual como por celeste antídoto las enfermedades del corazón antes de que aparezcan y no permitiendo que se desarrollan en el espíritu de los jóvenes, descubren la causa de los vicios que los amenazan y los remedios que dan la salud”¹⁸.

Curar por la palabra alude, como señala Gianfrancesco, a dos actividades monásticas esenciales: decirse y recibir sentido. Decirse significa manifestar sus pensamientos a otro. Este otro es a menudo un anciano (el *abbas* o padre espiritual). El *abbas* hace suyos los padecimientos psíquicos de los monjes y en las conferencias espirituales expone sus propios conflictos psicológicos como si todavía los soportara a fin de que el monje vea, como en un espejo, los que él sufre. Se objetiva así el padecimiento del monje y se le devuelve una imagen reconstruida del mismo, situándolo en un marco de sentido. “El monje recibe el sentido de lo que vive y de lo que va a vivir, este sentido acompaña su experimentación de la realidad sin entrar en corto-circuito”¹⁹.

En el libro de los *Apotegmas de los Padres del Desierto* encontramos una historia que protagoniza el Abba Macario y que constituye un claro ejemplo de esta función especular curativa de que habla Casiano. En este apotegma, Macario, anoticiado por el mismo tentador de las guerras y padecimientos interiores de un monje joven, se acerca a la celda de éste para ayudarlo. Sin embargo, este joven monje, si bien contento por la visita de Macario, está avergonzado de sus

18 CASIANO, “Conférence spirituelle”, citado en A. GIANFRANCESCO, “Monachisme ancien et psychopathologie”, en *L’évolution psychiatrique*, 73/1 (2008), 105-126[109]: “Les anciens d’Égypte exposent tout cela (les pièges de l’esprit) publiquement et sans discrimination, afin que le récit qu’ils en font comme s’ils les supportaient encore maintenant leur permette de déceler et de mettre à jour les attaques des vices que les jeunes subissent ou auront à subir. Ainsi, tandis qu’ils exposent les illusions des vices, celles qui sont propres aux débutants et celles des fervents, les jeunes s’instruisent des secrets de leurs combats qu’ils voient comme dans un miroir, apprennent la cause et les remèdes des vices dont ils sont secoués et savent aussi, avant même qu’ils ne se produisent, comment il leur faut se prémunir contre les combats à venir et les affronter en lutteurs. De même que les plus expérimentés parmi les médecins ne se contentent généralement pas de guérir les maladies présentes mais, dans leur sage expérience, vont au devant des maladies futures et les préviennent par des prescriptions et remèdes salutaires, de même, ces authentiques médecins des âmes, en détruisant d’avance dans la conférence spirituelle comme par un céleste antidote les maladies du cœur avant qu’elles n’apparaissent et en n’admettant pas qu’elles se développent dans l’esprit des jeunes, leur dévoilent et la cause des vices qui les menacent et les remèdes qui donnent la santé”.

19 CASIANO, “Conférence spirituelle”, *o. c.*, 110.

tentaciones y se las oculta. Macario entonces comienza a relatar sus propios padecimientos y guerras interiores y es a partir de ello que el joven monje se siente liberado para relatar sus conflictos y encontrar en el *abbas* una palabra iluminadora. Se observa aquí al monje joven sumido en una metarrealidad que le impide salir de sí. En efecto, parece decirse “lo que siento no debiera sentirlo un monje”. El tentador instala una confusión respecto de sí que la medicina especular del *abbas* logra curar. El tentador termina diciendo a Macario: “Ahora no sólo no me obedece más [el monje joven] sino que, además, se ha tornado el más duro de todos”²⁰. El *abbas*, reconociendo el padecimiento del monje y haciéndolo suyo, propone con su ejemplo una nueva manera de verse frente a tal padecimiento. Una nueva *posición-yo*.

IV. LA FUNCIONALIDAD ESPECULAR DE LA PALABRA EN LA LITURGIA

Hay, por último, otro recurso utilizado por los monjes que manifiesta también el notable reconocimiento de la funcionalidad especular de la palabra a partir de la cual se le da a ésta una potencia curativa. Nos referimos a ciertas prácticas litúrgicas como la lectura y el canto salmódico, e incluso la celebración de misas votivas.

Aunque sin visualizar el motivo psicológico que alienta la propuesta de estos remedios y con una visión ambivalente de la vida monacal, del mayor interés resulta, no obstante, el parcial reconocimiento que realiza Emil Cioran del carácter terapéutico que en el monacato cristiano se quería asignar a estas prácticas a la hora del combate contra la acedia, un mal sobre el que en más de una ocasión merodea su reflexión.

“Según Casiano, Evagrio y San Nilo, no hay demonio más temible que el de la acedia. El monje que sucumbe a ella será su presa hasta el fin de sus días. Pegado a la ventana, mirará hacia el exterior, esperará visitas, no importa cuáles, para charlar, para darse al olvido.

¡Despojarse de todo y descubrir después que uno se había equivocado de camino; haziarse en la soledad y no poder abandonarla! Por un eremita que ha triunfado, hay mil que han fracasado. A estos vencidos, a esos caídos convencidos de la ineficacia de sus oraciones, se esperaba volver a levantarlos por el canto, se les imponía la exultación, la disciplina de la alegría. Víctimas del demonio, ¿cómo habrían de poder elevar sus voces y hacia quién? Alejados por igual de la

20 *Les Apophtegmes des Pères I*, ed. J.-C. GUY (Sources Chrétiennes 387), Paris, Cerf, 1993.

gracia y del siglo pasaban horas comparando su esterilidad con la del desierto, con la imagen material de su vacío²¹”.

El filósofo rumano no acierta a comprender aquí que, como señala Douglas Burton-Christie en su obra sobre la palabra en el desierto, “las luchas con los demonios reflejan los inmensos retos psicológicos que los monjes experimentaban en su vida en el desierto”²². Retos psicológicos ante los que el canto salmódico constituye no tanto una *disciplina de la alegría*, como un intento de resignificación de sí mismo. Como esclarecedoramente lo señala Peretó Rivas, la palabra que habita en la liturgia, en la salmodia, recuerda al monje acedioso su identidad, provocando la alegría de ser lo que es²³. Podemos concederle a Cioran que la cura de la acedia viene por la alegría. Pero no se trata, como él quiere, de una alegría artificiosa, autoimpuesta. En este caso, claro está, la desolación y esterilidad del desierto sería para los monjes figura de la propia desolación y esterilidad, y sus oasis inalcanzables, un símbolo de sus vanas intentonas de asir la alegría. Pero, por el contrario, se trata de una dicha que emerge de una genuina fuente: la aceptación del propio ser. La palabra terapéutica es, en efecto, “la palabra de la verdad de uno mismo en su condición de creatura caída y redimida”²⁴.

Los salmos tienen mucho para decir al alma atribulada, aquejada de “la sorda tristeza en el pesado silencio de los monasterios”, como describe Cioran a la acedia²⁵. Si, como señala André Louf, los salmos revelan al pecador que llevamos dentro y nos reconcilian con él, si manifiestan el carácter relativo de nuestros sentimientos con el cual nos reconciliamos con dificultad, y si, en fin, son la respuesta humana a la Palabra y a los designios divinos, una respuesta que no procede solamente del hombre sino que es suscitada en su corazón por la misma Palabra de Dios²⁶; se comprende que puedan significar un recurso curativo frente a la acedia, teniendo en cuenta las metarrealidades autorreferenciales que ésta forja. Los salmos, en efecto, en tanto respuestas profundamente humanas a dramas humanos, le permiten al acédico “decirse” según la esperanza. Frente a aquel afán perturbador que hace que el religioso corra tras una supuesta perfección más adecuada para él, afán creado por el *logismos* de

21 E. CIORAN, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 2000, 80.

22 D. BURTON-CHRISTIE, *La palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, Siruela, 2007, 121.

23 Cf. R. PERETÓ RIVAS, “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”, en *Studium FT*, 27 (2011), 164.

24 R. PERETÓ RIVAS, “Las mutaciones de la acedia”, *o. c.*, 164.

25 E. CIORAN, *De Lágrimas y de santos*, Barcelona, Tusquets, 2008, 21.

26 Cf. A. LOUF, *El espíritu ora en nosotros*, Madrid, Narcea, 2000, 66-73.

la acedia que sugiere que en otros lugares o estados, y no en el actual, servirá mejor al Señor, la palabra curativa del salmo ofrece una nueva posición-yo:

“Yahvé, mi corazón ya no se engríe
ni son altaneros mis ojos.
No ando tras de grandezas
ni en planes muy difíciles para mí;
lejos de eso, he hecho a mi alma
quieta y apaciguada
como un niño que se recuesta
sobre el pecho de su madre;
como ese niño está mi alma en mí” (Sal. 130, 1-2).

Pero habíamos dicho más arriba que existen también, en el marco de las prácticas litúrgicas *curativas* de los monjes, misas votivas. Tres de estas misas se encuentran en el *Missale Sarum*. Son, a saber, *la Missa pro tribulatione cordis*, *la Missa pro seipso* y *la Missa contra mortalitate hominum*²⁷. Se trata de celebraciones litúrgicas que procuran atender en el conjunto de sus textos y oraciones a una situación emocional particular que bien puede identificarse con la acedia. Baste decir aquí que el conjunto de los textos bíblicos seleccionados y de las oraciones litúrgicas propuestas presentan en general, nuevamente, una dimensión especular. Sin embargo, la resignificación de sí mismo es aquí concomitante a la asunción de la palabra litúrgica que presenta a Dios como Padre. Es decir, que la resignificación de la propia existencia se busca a partir de una reconsideración de la imagen de Dios. Cuando el monje reconoce a Dios como Padre se reconoce concomitantemente a sí mismo como hijo, y de este modo es reparada la sensación de orfandad que caracteriza su estado. En la Palabra verdadera acerca de Dios se ve como en un espejo y declara con alegría, como el *infans* de Lacan²⁸, *ese soy yo*. Sin embargo, este autorreconocimiento no es, como en el psicoanalista francés, *alienante* sino personificante o, mejor, revelador de la identidad. El hombre, en suma, se reconoce en el Dios que es “más íntimo que su propia intimidad”²⁹, y en ese reconocimiento se cura.

27 *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Francis Henry Dickinson, Prelo, Oxford, 1861-1883.

28 Cf. J. LACAN, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, comunicación presentada ante el *XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis*, Zurich, el 17 de julio de 1949.

29 AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, L. III, c. 6, 11.

V. CONCLUSIÓN

Vemos que el monacato cristiano antiguo ha reconocido en la palabra una virtualidad curativa. Para los monjes, en efecto, la gracia sobrenatural puede actuar mediante la palabra; pero, además, por la palabra puede desencadenarse –en virtud de su funcionalidad especular– el proceso de resignificación de sí mismo en que consiste toda curación psíquica y espiritual.

Esta concepción, esbozada ya por Platón y Aristóteles, contiene elementos que contribuyen a comprender por qué y cómo la palabra cura. Su confluencia con estudios modernos acerca del proceso terapéutico que intentan despejar los patrones lingüísticos asociados a los episodios de cambio son notables. Para unos y para otros la palabra que cura, en suma, es aquella que ejerce una función *especular-reconstructiva*, es decir, la que moviliza –insistamos por última vez– la resignificación de sí mismo.

**APÉNDICE DOCUMENTAL.
LA FORMACIÓN CLERICAL Y SEGLAR EN EL OBISPADO
DE CORIA A FINALES DE LA EDAD MEDIA**

FÁTIMA COTANO OLIVERA

Archivo capitular

Cabildo Catedral de Coria-Cáceres

RESUMEN

Apéndice en el que se incluyen documentos y textos que completan el artículo. La formación clerical y seglar en el obispado de Coria a finales de la Edad Media.

Palabras clave: Enseñanza, obispados, formación del clero, Obispado de Coria, Reforma de Trento.

ABSTRACT

Appendix which includes documents and texts that complete article. The clerical and secular education in the diocese of Coria in the late Middle Ages.

Keywords: Teaching, bishoprics, training of clergy, Bishop of Coria, Reform of Trento.

DOCUMENTO 1

1494, abril, 29. Santa Cruz

Donación¹ que realizó el obispo don Pedro Ximénez Préxamo a la Catedral de Coria de numerosas joyas, objetos litúrgicos de metales preciosos, libros y enseres domésticos, y que los comisionados por el cabildo trasladaron los objetos de la citada donación a la Catedral el 2 de mayo de ese mismo año.

A.C.Co., leg. 355, doc. 1. Testamento de obispos. 1r-4v.

En la villa de Santa Cruz veynte y nueve de abril de noventa y quatro años. El muy reverendo señor don Pedro de Prexano obispo de Coria, del Consejo del rey e de la reyna nuestros señores, fizo graçia donaçion, que es dicha entre bivos y etc, de las joyas e cosas de su yuso contenidas. Asy de su pontifical como de otras cosas e joyas que se syguen a su yglesia Cathedral de Coria.

Primeramente.

-Unas calças de pontifical de damasco blanco guarneçidas con sus cordones de seda blanca.

-Yten unos çapatos o sandalias bordadas ricamente de oro sobre carmesy raso.

-Yten un peyne con un peynador de olanda con sus flanjas e cordones de seda blanca.

-Un avyto de media olanda guarnesçido en brocado de pelo morado rico.

-Un alva de lienço de Flandes muy cumplida, guarneçida los redropies delanteros e traseros del mismo brocado de pelo morado e las mangas asy mesmo guarneçidas del dicho brocado.

-Un cordon de seda blanca con sus borlas por çinta.

-Un manipulo e una estola del mismo brocado morado.

-Una tunyçelia de damasco verde enforrada en bocaran colorado con sus flanjas de seda coloradas e amarillas y blancas.

-Una tunica de carmesy raso guarneçida con sus redropies de raso azul e con franjas de seda blanca e amarilla e verde enforrada de bocaran colorado con sus trenas ricas.

-Una cruz petoral de jaçinto de quatro pieças encastada en oro con quatro perlas e con un cordon de seda colorada e la borla verde.

1 A.C.Co., leg. 355, doc. 1. Testamento de obispos. 1r-4v.

-Una casulla de carmesy raso con su çenefa rica sobre raso verde bordada e enforrada en bocaran colorado.

-Yten un petoral de plata dorado en que ay en medio un diamante çetrino e quatro diamantes en cruz e un çafir e un jaçinto e seys dobletes colorados e diez e seys perlas.

-Un par de çerotecas de seda blanca.

-Un anillo pontifical de oro que tiene un çafir ochavado en medyo e ocho jaçintos e ocho perlas con sus esmaltes a la redonda.

-Una mitra de damasco guarneçida con torçales o cayreles de oro enforrado de lo mesmo.

-Otra mytra de brocado raso blanco rico enforrada de damasco carmesy.

-Otra mytra rica de pedreria e perlas e aljofar la qual tiene las piedras e perlas que se syguen: primeramente una concha de plata en medio de la orla e un jaçinto al cabo e tres diamantes çetrinos grandes; e çerca de la orla un joyel ochavado que es un jaçinto grande çercado de perlas alderedor e ençima del dicho joyel un nicle Calçedonia e debaxo del un çafir e ençima del nicle un joyel en cruz con una perla de nacar en medio e quatro dobletes a los lados, los dos colorados e los dos azules, e quatro perlas a la redonda. Otro joyel en crus ençima de aqueste que tiene en medio un çafir e los lados sendos matistas e debaxo un doblete colorado e a la parte de arriba un doblete verde con otras quatro perlas; otro joyel en cruz sobre aqueste que tiene en medio un topaçio con dos çafires a los lados e dos dobletes verdes, uno abaxo e otro arriba, e senbradas por el canpo en la dicha delantera seys babajes e çinco jaçintos e un diamante çetrino e una matista e un doblete colorado. Yten, otro joyel en cruz al lado con un diamante çetrino en medio e dos dobletes colorados, uno arriba e otro abaxo, e dos dobletes azules a los lados. Otro joyel debaxo deste que tiene tres dobletes, un colorado e otro azul e otro verde, e tres perlas pequeñas con un esmalte en medio. Otro joyel a la otra parte con un doblete verde en medio e dos colorados e dos asules a los lados. Otro joyel pequeño debaxo deste de tres pieças que son un doblete colorado e otro azul e otro verde e tres perlas pequeñas e otras tras perlas e aljofar senbradas por el canpo con su argenteria. En la trasera de la dicha mitra tres diamantes çetrinos grandes en la orla e un jaçinto e un doblete verde e un topaçio e un çafir con su aljofar senbrado por la dicha orla e junto a la orla un çafir e sobre aquel un jaçinto ochavado segund quel otro de la delantera çercado de perlas e sobre aquel un joyel en cruz que tiene en medio una matista e a los lados dos çafires e dos dobletes colorados e quatro perlas pequeñas e, sobre este, otro joyel en que tiene en medio un jaçinto e a los lados dos çafires e dos dobletes verdes y quatro perlas a la redonda. Otro joyel en crus ençima que tiene un doble verde en medio e quatro dobletes colorados

a la redonda con quatro perlas. Otro joyel en cruz a lado que tiene en medio un balaj e a los lados dos çafires e dos dobles verdes e quatro perlas pequeñas. Otro joyel en cruz al otro lado con un doblete colorado en medio e quatro dobles a los lados los dos asules e los dos verdes y quatro perlas pequeñas. Otro joyel debaxo deste en que ay un doblete azul, otro verde e otro colorado con un esmalte en medio. Otro joyel al otro lado como aqueste senbrados por el canpo tres jaçintos e un nicle Calçedonia e un topaçio e tres dobles colorados e dos diamantes çetrinos e un çafir e una matiste e un doblete azul y un topaçio e por el dicho canpo senbradas otras perlas e aljofar con su argenteria e a los lados guarneçida la dicha mitra de su cresteria de plata dorada con sus charnelas a los dichos lados e con dos alcarchofas ençima y en cada alcarchofa un çafir largo por remate y dos trascoles guarneçidos de aljofar grueso con su argenteria y sus cabos de plata dorada e en cada cabo çinco peritas de plata dorada e esta enforrada la dicha mitra en carmesy raso con su tenedor en medio.

-Yten su caxa de cuero donde se ponen las dichas mitras.

-Yten, unas tovaças largas de olanda en que ay quatro varas con que se syrve la dicha mitra son labradas de seda de colores de punto real e con franjas de seda verde e colorada.

-Un gremial de carmesy raso con un Ihesuchristus de hilo de oro bordado en medio e con orlas de damasco verde e franjas de seda blanca y colorada a la redonda y tres botones de oro y de seda con sus borlas de grana y seda blanca e enforrado de bocaran colorado.

-Un baculo con seys canones de plata labrados de escaques e con seys nudos dorados e la mantava (?) sefenada labrada de maçoneria con sus pilares e chanbranas e su obra delima (?) en medio con sus tollere e hojas e un nudo debaxo e una linterna ençima abierta delima (?) con sus pilares y su caño que sale con un nudo e la buelta del baculo con su cresteria por los lados e por el medio por anbas partes por dentro y fuera en la qual cresteria faltan dos hojas por parte de arriba. E por el un lado ocho esmaltes azules e ocho briscados de hilo e de la otra parte otro tanto. E en medio de la buelta una hoja de tres hojas lo de en medio esmaltada del verde e las dos de los lados doradas e por clavaçon una flor esmaltada del azul e debaxo de la buelta dos hojas doradas grandes y una symiente azul al cabo y una manga de lienço de Paris almenada con sus randas de oro e argenteria dorada y con su caxa.

-Yten, un ordinario de pargamino escripto de mano con cobiertas de tabla y cuero colorado.

-Un portapas de plata dorada con un nacar y en el dicho nacar un cruçifixo con Nuestra Señora y sant Juan y la Madalena y al pie un diamante grande çetrino. Tiene asy mesmo su caxa.

-Un ornamento de brocado blanco con todo su aparejo guarneçido de lo mismo y la casulla con su çenefa rica e las almaticas guarneçidas, los redropies e mangas de raso carmesy e con sus cordones de seda verdes e colorada e floraduras de la mesma seda.

-Un Floreto de papel escripto de molde en dos velumes encuadernado e un Confutatorio.

-Una palia de yupla con sus randas por medio e franjas de oro e argenteria a las orillas.

-Una çenefa de oro tirado en dos pieças.

-Otros dos pedaços mas estrechos de lo mismo que son para guardeçer almaticas.

-Dos sitiales, uno de brocado raso verde con orlas de damasco carmesy e otro de damasco blanco con alcarchofas de brocado e las orlas de damasco colorado.

-Dos almohadas de terçiopelo verde con sus borlas de seda de dos colores.

-Tres paños grandes de pared del arvoleda e otro de figuras.

-Otra manta de arvoleda mucho fino para doser tras el altar.

-Una alhonbra grande de colores amarilla e colorada muy fina.

-Otra alhonbra rica nueva de colores diversos con bestiones en las çenefas alderedor.

-Dos arcas grandes de açipres, las cortapisas labradas de entalladura.

Las quales dichas joyas e cosas sobredichas el dicho señor obispo dio e entrego este dicho dia a los venerables don Gonçalo de Carvajal thesorero e don Gil Garçia de Camargo maestrescuela e Martin Galos e Anton Vasques y de Villacastin contador del dicho señor obispo, dignidades y canonigos de la dicha yglesia de Coria e a Juan de Arellano y Alonso Perez raçioneros en la dicha yglesia que estavan presentes e que fueron diputados e nonbrados por los venerables dean y cabilldo de la dicha yglesia con poder bastante que para ello les fue dado por los dichos dean y cabildo del qual dicho poder dio fe Alfonso Montero notario apostolico que por antel fue otorgado. E los sobredichos beneficiados dixeron que resçebian e resçebieron las sobre dichas cosas e se avian e tenian por contento e entregados dellas por quanto pasaron a su poder e se apoderaron dellas. Lo qual asy fecho y pasado en la manera que dicha es el dicho señor obispo dixo que mandava e mando ge las dichas cosas y cada una dellas de que avia fecho graçia e donaçion llana, buena y verdadera a la dicha yglesia estoviesen en ella para serviçio y honrra de la dicha yglesia e non se podiesen vender, enpenar, nin enagenar agora nin en algund tiempo del mando ni se dar

prestado nin en otra manera para fuera del obispado, porque non fuesen enagenadas, perdidas y maltratadas.

Testigos que fueron presentes a lo que dicho es ge lo vieron e oyeron Jacobo de Grandon doctor en medeçina y Ramir Sanches de Lerin cura de Santa Cruz e Salvador Gomes e Alonso Lopes de Perea capellanes del dicho señor obispo y Juan de Revenga e el bachiller Juan de Pesquera notarios e Gregorio de Sepulveda y Juan Peres de Varegas e Alonso Gonçales, criados e familiares del dicho señor obispo.

Revocola por que hiso otra mayor e mas provechosa a la dicha yglesia de los dichos libros y testigos los dichos².

Lo qual otorgo fuese todo ordenado y a vista e consejo de letrados etc. Testigos los sobredichos dexaron los dichos bienes en guarda las dichas arcas al dicho contador e el se obligo de las dar cada y quando el dicho cabildo las pedieran y etc. Testigos los dichos.

Este dicho dia el dicho señor obispo dixo que dende agora hazia e hiso graçia e donaçion libremente a todas las yglesias catredales de Castilla dende non ha dado libros algunas es a saber de cada sendos libros Floretos y sendos Confutatorios e sendos Luseros y la mesma donaçion dixo que fasia e hiso a todas las casas de las ordenes de Sant Jeronimo e de Santa Françisco e de Santo Domingo e a las casas de monesterios de monjas de la horden de Santa Clara. E de Luseros solamente a cada una el suyo. Todo lo dicho se entiende a las casas que non se han dado. Otorgo fuerte donaçion a consejo e vista de letrados e etc. Testigos los sobre dichos.

Este dicho dia el dicho señor obispo recordo al reverendo señor el señor obispo de Segovia, mi señor³.

Otrosy, fiso la misma donaçion de dose libros de los dichos Floretos e otros tantos de los Confutatorios e Luzeros para çiertas yglesias de Aragon e de Navarra es a saber para dose yglesias que sean las que nonbrare frey Juan de Çervera, guardian de Santa Maria de Bico. Otorgo fuerte donaçion e etc. Testigos los dichos.

Otrosy, hiso donaçion para la capilla que su señoria manda haser en la yglesia de Santa Miguel de Prexano de una Veronica pintada en una tabla e una cruz de plata dorada con sus gajos e un caliz de plata con su patena dorado; e dos misales, uno de pargamino de mano e otro de molde e una ara con sus corporales e una casulla de seda verde con todo su aparejo e el frontal de damasco

2 Aparece tachada una cláusula referente a la donación de los libros.

3 Referencia ajena a la donación, supuestamente realizada por el notario.

colorado e blanco e de dos libros, un Floreto e un Confutatorio. Otorgo su señoría fuerte donación y etc. Testigos los sobre dichos.

Lo qual todo se entrego a Ramir Sanches de Lerin cura de Santa Cruz para ge lo enbie a la dicha capilla. Testigos los dichos.

E despues desto en la dicha villa de Santa Cruz postrimero dia del dicho mes de abril del dicho año de noventa y quatro. El dicho señor obispo fiso gracia donación fecha entre vivos e non revocable a la dicha yglesia de Coria de las cosas syguientes:

Primeramente

-Una palia de olanda de vara y media con una cruz en medio dorada sobre verde y enderedor letras de oro e seda verde labradas de punto real con una floradura en derredor de seda de colores.

-Una hazalejas de Bretaña delgada, labrada de punto real de seda pardilla y verde y ansy mismo su flanja de la misma seda.

-Otras hazalejas ricas de olanda labradas a cada parte de unos follages ricos de oro e ansy mesmo debaxo dellos, en cada parte, tres çírcolos bordados de oro y seda e sobre este broslamiento la mitad tiene a una parte una cruz e a la otra un Ihesuchristo.

-Otras hasalejas de media olanda de quatro varas, labradas de punto real de su seda de colores e a cada parte una cruz bordada e a la otra parte un Ihesuchristo.

Otorgo fuerte donación e etc.

Las quales dichas cosas dio e entrego su señoría a los dichos beneficiados de suso nonbrados para que las trayan a la dicha yglesia e ellos las resçibieron e se dieron por entregos y contentos dellas e etc.

Testigos que fueron presentes que vieron dar las sobre dichas cosas y faser la dicha donación Juan de Revenga e el bachiller Juan de Pesquera notarios e Gregorio de Sepulveda camarero de su señoría e Juan de Sevilla vesino de Salamanca.

Las quales dichas donaciones que fiso su señoría a la dicha yglesia de Coria pedio por testimonio signado el dicho Martin Galos canonigo en nonbre e como procurador de la dicha yglesia. Testigos los sobre dichos.

Este dicho dia estando en el dicho palacio obispal dende a poco de ora en presençia de mi el dicho notario e testigos de yuso escriptos el dicho señor obispo dixo que por quanto el avia fecho donación a la dicha yglesia de Coria de çinquenta libros de los Floretos que su señoría fiso ynpremir en la çibdad de Sevilla que es de las obras del Tostado e çinquenta libros de los Confutatorios e otros çinquenta libros de los Luseros de la vida christiana que esta donación

de todos estos dichos libros dixo ge la revocava e revoco y dava y dio por ninguna e etc. E que en logar de la dicha manda y donaçion de los dichos libros dixo que despues de dados a las ordenes sobre dichas los libros ge les mando e ovo fecho donaçion que de todos los restantes que quedaron de los sobre dichos libros ansy de los Floretos e como de los Confutatorios y Luzeros que hasia e fizo donaçion a la Santa Cruzada de çient libros de los sobre dichos Floretos e Confutatorios y Luzeros.

E estos sobre dichos libros dados e entregados a las dichas ordenes e yglesias e crusada dixo su señoria que de todos los libros restantes conviene a saber Floretos y Confutatorios e Luzeros fasia y fiso donaçion fecha entre bivos y non revocable etc a la dicha yglesia de Coria del un terçio e de los otros dos terçios restantes dixo su señoria que fasia y fiso donaçion fecha entre bivos e etc al canonigo Anton Vasquez de Villacastin su contador e al canonigo Juan de Arellano su primo e al bachiller Juan de Olmos e al secretario Martin de Viana e a Ramir Sanches e a Salvador Gomes capellanes e a Gregorio de Sepulveda, su camarero, todos criados e familiares de su señoria. Sobre lo qual otorgo fuertes donaçiones su señoria ordenadas a vista y consejo de letrados e etc qual paresçiere synadas de mi sygno. Testigos que fueron presentes el dotor Pedro de Alderete canonigo de Coria y Juan de Sevilla vezino de Salamanca e Juan de Lerin paje de su señoria.

Pediolo sygnado el dicho Martin Galos en nonbre e como procurador de las dicha yglesia etc. Testigos sobre dichos.

En la çibdad de Coria dos dias de mayo de noventa y quatro años. Estando los reverendos señores dean y cabilldo de la yglesia de Coria juntos en su cabilldo dentro en la capilla de Señor Sant Pedro Martir que es dentro en la claostra de la dicha yglesia segund lo han de uso y de costunbre y estando ende los venerables señores don Antonio de Naberos chantre y don Diego Nieto arçediano de Caçeres y don Gonçalo de Carvajal thesorero y don Gil Garçia de Camargo maestrescuela e Gonçalo Romero e Martin Galos y Cabeçalvo y el licenciado Pedro Gomes del Castillo e el liçençiado Montemayor e Anton Vasquez de Villacastin contador del señor obispo de Coria y el dotor Pedro de Alderete y Bernardo Mudarra canonigos prebendados en la dicha yglesia y Rodrigo de Contreras e Juan Garçia del Arroyo y Fernando de Mata y Pedro de Pinan y Alonso Peres y Juan de Arellano raçioneros en la dicha yglesia. E en presençia de mi el dicho Alfonso Montero notario y de los testigos de yuso escriptos.

Luego los dichos señores thesorero y maestrescuela y Martin Galos y contador, canonigos, e Alonso Peres y Juan de Arellano raçioneros dixeron que por quanto ellos avian ydo a la villa de Santa Cruz, camara de su señoria, a resçebir

todas las joyas y perlas e otras cosas que su señoría dio y fiso donaçion a la dicha su yglesia por su mandado e con poder bastante segund paso ante mi el dicho notario y su señoría ge las dio segund en la forma y manera que desta otra parte esta escripto. Por ende, dixerón que davan y entregavan y dieron y entregaron ante mi el dicho notario y testigos todas las joyas y perlas y pontifical e otras cosas quel dicho señor obispo dio a los dichos señores dean y cabilldo presentes pieça por pieça segund se contiene desta otra parte eçep̃to de los dos libros Floreto e Confutatorio e de la manda del terçio de los libros e dos arcas que ansy mismo dio su señoría e del como les davan y dieron las sobre dichas cosas los sobre dichos señores lo pedieron sygnado a mi el dicho notario. E luego los dichos señores dean y cabilldo resçebieron las dichas joyas e cosas ansy del pontifical como de otras cosas y joyas que arriba estan escriptas e se avian y ovieron por contentos e entregados dellas por quanto pasaron a su poder y se apoderaron dellas eçep̃to de los dichos dos libros y terçio de libros que su señoría mando, y dixerón que davan y dieron por libres e quitos a los dichos señores maestrescuela, thesorero, Martin Galos, contador, canonigos y Alonso Peres y Arellano raçioneros de las sobre dichas cosas y joyas y perlas e otras cosas quel dicho señor obispo dio e a todos sus bienes y etc y a sus herederos y subçesores para agora y syenpre jamas obligaron los bienes de la su mesa capitular de lo aver por firme, rato, grato y etc. E dieron poder a todas justiçias, renunçiaron todas leyes e etc. Otorgaron fuerte carta de fin y quito qual paresçiere sygnada de mi sygno e demanda a vista e consejo de letrados y etc. Testigos que fueron presentes ge lo vieron e oyeron los señores Christoval Brochero alcaýde e Françisco de Bramonte corregidor y Juan Reynal e Alonso Lopes de Camargo y Françisco Martines e Alonso Guerrero capellanes de la dicha yglesia e Diego Gonçales notario del dicho cabilldo y Diego Galos su pertiguero e Lope de Contreras e Alonso de Villanueva e veçinos de la dicha çibdad de Coria y el amo de las Garrovillas e otros muchos e Gregorio de Sepulveda camarero de su señoría.

E despues desto dende a poco de hora los dichos señores dean y cabilldo dixerón que davan e entregaron al dicho señor thesorero las dichas joyas y perlas y otras cosas que ellos avian resçebido para ge las guarde y tenga a su cargo pues que es obligado a ello. El dicho señor thesorero dixo quel non quiria ni quiso reçebir las cosas y joyas que son del pontifical por quanto no es obligado a ella ge las guarden e tengan los dichos señores mas que de todo lo otro que non es del pontifical que el se entregava e tengan los dichos señores mas que de todo lo otro que non es del pontifical que el se entregava e entrego de ello lo tomo a su cargo y pediolo por testimonio. Testigos los dichos Diego Gonçales notario y Diego Galos pertiguero y Gregorio de Sepulveda camarero de su señoría.

DOCUMENTO 2.

1494, abril, 29. Santa Cruz.

Testamento del obispo de don Pedro Ximénez de Préxamo. Copia de D. Fernando de Hermosa y de Santiago en *Documentos para la Historia Eclesiástica de Coria. Historia de su Obispado y de sus Obispos*. Tomo II (1870). Archivo Histórico Diocesano de Cáceres (A.H.D.CC)

Testamento autógrafo que otorgó en la villa de Santa Cruz a 29 de Abril de 1494 el Ylustrísimo Señor Don Pedro de Préxamo, Maestro en Santa Teología, Obispo de Coria, cuyo original escrito de su puño en siete hojas de pergamino en 4º y firmado por el mismo y sellado con sus armas se custodia en el archivo Capitular. Número 39 del Repertorio, sección de testamentos.

Ihesuchristo

Es comun et conforme sentencia et determinacion et conclusion de los Santos et doctores catolicos que si el primero hombre Adam et la primera muger Eva criados et puestos en el parayso terrenal et sus sucesores non pecaran nunca murieran. Ca podian non pecar et por consiguiente non morir, et podian pecar et asy incurrian necesidad de morir et sy non pecaran, bivieran luengamente en grande alegria et en grandes deleytes en el parayso terrenal et nunca murieran mas quando bivieran el tiempo por Dios ordenado: syn gustar la muerte passaran vivos de aquella vida deliciosa et graciosa a la otra vida et parayso celestial et gracia sempiterna que consiste en ver claramente la esencia de Dios por el entendimiento et esta vida inmortal que tenian en el parayso terrenal: era por el don de la justicia original que les era dada divinamente sobre natura. El qual don perdieron despues que pecaron traspasando el mandamiento de Dios et ofendiendo su divina magestad. E asy por el pecado incurrieron necesidad de morir. E quando el general estatuto et divino decreto et sentencia que todos los hombres et mugeres muriessen. Et porque esta vida de los hombres porque avian pecado ofendiendo la dicha magestad traspasando su mandamiento avia de ser muy miserable et llena de muchas miserias, angustias et calamidades quitandoles justamente por sus demeritos el don de la justicia original al que avian de tener et vivir luenga vida et muy graciosa et deletable syn morir et dexando los en su propia natural condición el glorioso Dios de las misericordias (blanco) de sus criaturas a su ymagen et semejanza criadas, tuvo por bien de moderar et templar esta sentencia et pugnicion abreviando la vida humana porque non fuessen los hombres tan luengamente aflijidos et angustiadados como presos luengamente en carcel durissimo et muy penoso. Et por ende, esta abreviacion de la vida humana fue fecha divinalmente con infinita clemencia et piedad porque sus criaturas non padesiessen tan luengamente tantas et tan grandes miserias, calamidades et aflicciones et penas en este penoso, carcel et

valle de lagrimas. Et quiso otrosy la divina clemencia que este fin et tiempo de la muerte fuesse a los hombres oculto et incierto porque siempre estuviessen en temor et apercebidos et aparejados para quando subitamente viniesse la muerte porque en el estado que los tomare la muerte en aquel an de permanecer para siempre. Et por ende nuestro salvador e redentor gloriosos que por nos redimir et salvar por su Santissima muerte et passion tuvo por bien de se hacer hombre et recibir tan amargosa et cruel muerte de cruz con gran diligencia et instancia et en muchas veces et en muchos lugares nos amonesta que con gran diligencia et estudio estemos syempre apercebidos en todos, horas et lugares sperando la muerte porque non sabemos en que tiempo, ni en que hora verna ni en que lugar et disposicion. Et asy la muerte es muy cierta et el tiempo et hora et lugar et disposition quando et como et donde verna: es muy incierto et dudoso por tanto en todo tiempo et en todo lugar avemos destar aparejados et apercebidos para la recibir porque no seamos subitamente salteados et engañados et para siempre dannados. Por ende yo el maestro Pedro Ximenes de Prexano, por la divina permission, obispo de Coria, estando como estoy en mi entera et perfecta libertad et en mi claro, entero et perfecto juizio segun el dador de todos los bienes que es el glorioso dios tuvo por bien de me lo dar. Et siguiendo el consejo et exortacion de nuestro Salvador que es que siempre estemos aparexados et apercebidos para quando viniere la muerte porque non nos tome durmiendo et de salto de guisa que non podamos aparejar nuestra partida para entrar con el sposo Jesuscristo en el talamo de su gloria. Et por dar otrosy por obra buen exemplo a mis subditos et ovejas para que ellos fagan como yo fago et esten syempre apercebidos para quando el Señor los llamare. Et teniendo otrosy et muy firmemente creyendo en la Santa Trinidad que es Padre et Fijo et Spiritu Santo, que son tres personas et una divina esencia, una bondad, un criador, un Dios eterno et todopoderoso, que crio los cielos et la tierra et todas las cosas visibles et invisibles que en ellos son. Et dará para syempre gloria a los buenos et pena a los malos. Et creyendo otrosy muy firmemente et confessando toda la Santa fe catolica et todos et cada uno de los articulos della, segun los tiene et cree la Santa Madre Iglesia. Et detestando todos et qualesquier errores en contrario. Pues atando en mi entero juicio et creyendo firmemente et confessando la Santa fe catolica et todos los articulos della, por la facultad apostolica a mi concessa para que pueda testar en cierta suma: por la presente scriptura otorgo et conosco que fago, stableasco, constituyo et ordeno mi testamento et postrimera et ultima voluntad. Et quiero et mando que valga para agora et para syempre jamas en la forma siguiente. Primeramente, mando et ofresco mi anima a Jesucristo, nuestro salvador et redentor, que es un Dios con el Padre et con el Spiritu Santo, que la crio et por su santissima passion et por su preciossima sangre la compro et redimio et lavo et le suplico que por su infinita clemencia la quiera recibir en

sus santissimas manos como recibió el anima del buen ladron pendiente en la cruz et la levar et poner en su santa gloria entre sus santissimos angeles et animas gloriosas et non la quiera juzgar et condenar segun sus demeritos et pecados, mas tenga por bien de interponer entre su juycio et mi anima su santissima cruz et passion et acerbissima muerte et santissimas plagas por mi en su santissimo cuerpo et miembros recebidas et por su santissima sepultura et glorioussissima resurrection. Et tenga por bien de me perdonar todos mis pecados et ofensas et negligencias et errores et defectos pro su santissima clemencia et piedad et infinita bondad et por los infinitos meritos de su santissima muerte et passion et crudelissimas plagas et glorioussissima resurrection. Et por los gloriosos meritos et poderoussissima intercession de su gloriosa madre et del Santissimo precursor et bautista et de todos los santos patriarchas et prophetas, et de los gloriosissimos apostolos et evangelistas et de los sacratissimos martires et clarissimos confesores et lucidissimas et purissimas virgines et santas viudas et continentes. Et de todos los gloriosos angeles et spiritus bienaventurados et de todos los justos. Et de me dar santa et pia muerte syn excessivos et grandes dolores. Et de guardar mi juyzio et entendimiento et mis sentidos interiores et exteriores en su integridad et perfeccion fasta lo ultimo de mi vida et egresso de mi anima del cuerpo. Et tenga por bien de guardar et conservar mi anima. Et de la defender et amparar de las tentaciones de los inimigos invisibiles que son los demonios. E de non los permitir ni dar lugar que la tienten en las cosas de la santa fe, ni en otras cosas algunas, ni le pongan otros terrores ni amenazas, ni le impidan su salida et partida, ni le turben ni impidan su camino, mas que tenga por bien que su santa et gloriosa madre a quien yo tomo por mi amparo et guarda et protection: sea syempre presente en mi transito et sea mi abogada et me defienda de los malignos spiritus et de sus falacias, engaños, turbaciones et tentaciones et la alegre, guarde et esfuerce et lleve et coloque entre los santos angeles et santas animas et a los santos angeles que la acompañen. Yten, mando mi cuerpo a la tierra de que fue assumpto para que en ella sea sepultado et enterrado, incinerado et fecho polvo et comido de gusanos. Mando, otrosy, que sy yo muriere dentro de este Obispado de Coria, que el dicho mi cuerpo sea sepultado et enterrado en la mi Yglesia Catredal⁴ de Coria en el lugar donde et como a mis hermanos los beneficiados de la iglesia catedral de Coria plazera. Yten, quiero et mando que sea sepultado al tiempo de missa et con missa si buenamente se pudiere facer. Yten, mando que el dia de mi enterrorio a la missa et a las biesperas ardan treynta et cinco antorchas de cera mediana a gloria et honra de Dios et de sus santos en la manera siguiente: la prima et principal sea en memoria de la Santissima Trinidad que son tres personas et una esencia divina et por consi-

4 Catedral

guiente un Dios eterno et infinito. La segunda sea en reverencia et memoria de de la gloriosissima Virgen Maria, su madre, que concibio, pario et dio al mundo la lumbré et sol de justicia que alumbrá todas las personas que vienen en este mundo. La tercera sea a gloria et honra del santissimo precursor san Johan Baptista que anuncio al mundo el salvador sol de justicia et lo demostro con su dedo. La otra sera a honra de los santos patriarchas et prophetas que anunciaron et predicaron et prophetaron esta verdadera et inefable lumbré et sol de justicia. Las diez et seys seran en memoria et honrra de los XVI apostoles et evangelistas que alumbraron el mundo. La otra será en memoria de los santissimos mártires que por dar testimonio a la verdadera lumbré derramaron su sangre. La otra será a honrra de los carissimos confesores que por su santissima vida et buen exemplo incitaron et convidaron a seguir la verdadera lumbré el sol de justicia. La otra será en memoria de los santos doctores que predicando et enseñando alumbraron la Santa Yglesia et demostraron esta lumbré et sol de justicia. La otra será en reverencia et honor de las purissimas et santas virgenes et viudas et continentes que siguiendo esta lumbré et sol de justicia decoraron la Santa Iglesia por meritos et santos exemplos. La otra será a reverencia et honor de la gloriosa virgen santa Catalina, mi patrona et abogada, a quien specialmente encomiendo mi anima en mi muerte et expedition desta vida et direction de su amparo. Iten, mando que el dia de mi defuncion et enterramiento lleven por mi anima ofrenda de pan et vino segun mis testamentarios dispusieren et ordenaren et la cera segun dicho es. Iten, mando que el dia de enterramiento den a cada uno de las dignidades et canonigos de la dicha mi iglesia que fueren presentes a las exequias en la mañana et en las biesperas et responso en la tarde et biesperas que de a cada uno dellos quatro reales de plata et a cada uno de los racioneros tres reales et a cada uno de los capellanes dos reales et a cada uno de los mozos de coro un real et que paguen a la iglesia el encienso que se gastare. Iten que den al campanero los derechos doblados de como ge los suelen dar. Iten, mando que lleven por mi un año despues de mi muerte añal de cera et pan et vino segun ordenaren mis testamentarios. Et despues del año cumplido me fagan las honras et cabo de año segun se fue el dia de mi enterramiento et sepultura. Yten, mando que cada un dia deste año de mi añal se diga a la mañana una missa rezada et el que la dixera diga sobre mi sepultura a la mañana un responso rezado et otro a las biesperas et que le den cada dia un real de plata pero que el clérigo que dixera esta missa et ficiere este oficio non sea concubinario, nin disfamado dello. Iten, mando que el dia de mi enterramiento o a lo menos dentro del ochavario den de vestir de paño comun a XVI pobres. Iten, porque yo aunque muy pecador soy cristiano et tengo et creo entera et firmemente la santa fe catholica et dodos los articulos della et creo, espero la resurreccion general donde todos los que fueren concebidos resuscitaran en cuerpo et en

anima et recebira cada uno segun sus obras los buenos gloria para syempre et los malos dannacion eterna. Et los lutos por los finados son introducidos por satanas et son cerimonias et ritos de paganos et de infieles et hereges et de personas que por obras demuestran que no esperan otra vida, sino esta presente lo que qual non pertenesce a los fieles cristianos que esperan la resurrexion et la bienaventuranza de la otra vida en que esta nuestro verdadero bien. Et por consiguiente los lutos por los finados que verdaderamente non mueren mas mudase desta presente et miserable vida a la otra que non tiene fin non pertenecen nin convienen a los fieles cristianos et en special a los clerigos et prelados en quienes ha de lucir la fe catholica por obras como en espejo. Por ende es mi voluntad et quiero et mando que ninguno de mis familiares et criados et parientes et amigos non tome nin traiga luto alguno, nin señal dello por mi despues que yo finire et passare desta presente vida a la otra. Et si alguno destos fuere contra esta mi voluntad et ficiere contra este mi mandamiento tomando luto: fara contra mi voluntad et ofendera la divina magestad contra quien esto se comete et face et a mi fara injuria et ofenza. Otrosy, quiero et mando que en lugar luto que los dichos mis famillarias⁵ avia de tomar que les de contray mayor para sendas capas honestas que non sean mui largas ni mui cortas mas que tengan el medio. Otrosy, quiero et mando que sy alguno de mis familiares et criados non se contentare con lo que yo por este mi testamento, quiero, ordeno et mando et fuere o intentare de facer algun escandalo o fuerza o quisiere meter et poner la mano en mis cosas et bienes o resistiere a mis testamentarios que non cumplan libremente este mi testamento, que por esse mesmo fecho sea privado de todas et qualesquier mandas que yo en este mi testamento le ficiere et que non herede ni aya cosa alguna de mi herencia et bienes, mas que sea avido et reputado por ageno de mi familia et enemigo mio. Yten, mando que el dia de mi enterramiento et en todo el ochavario fasta que sea conplido el novenario que den de comer de mis bienes a todos mis familiares que ende estuvieren asi como se les dava seyendo yo bivo et ge les de con que buenamente puedan yr a sus tierras o a buscar señores. Quiero et mando que den a la iglesia parrochial de la Torre de Mormojo cien mill mrs para que se compren heredades o renta para una capellania que caten et ayan los clerigos de la dicha yglesia por las animas de Pedro Cerezo, mi sobrino, e de sus padres et avuelos et defunctos, segun lo ordenaren mis testamentarios a los que les doy todo mi poder para lo facer et ordenar. Yten, mando que los dichos mis testamentarios fagan poner una piedra buena sobre la sepultura del dicho Pedro Cerezo et un frontal de seda en el altar que esta delante de su sepultura et se dexe alguna memoria por el en la dicha iglesia segun pareciere a mis testamentarios. Iten, que acaben de facer mi capilla que

5 Familiares

yo tengo comenzada a facer en Prexano junta con la capilla de la iglesia de san Miguel et la doten como pareciere. Iten, mando a la iglesia parrochial de la villa de Sancta Cruz veynte mill mrs para ayuda de facer un retablo. Yten, mando que den a las de la Merced et de la Trinidad et a las otras acostumbradas a cada una un real. Iten, mando que casen veynte mozas pobres et den a cada una dellas en casamiento una yunta de bueyes et una saya de paño comun. Iten, mando que den al moneste(rio) de Sancta Maria de Jesus de la villa de Caceres cinquenta mill mrs para facer el cuerpo de la iglesia. Iten, mando que den a Fernan Ximenez de Prexano, vezino de Erce, mi sobrino, cien mill mrs para ayuda de se mantener et de casar sus fijos et hijas. Iten, mando que den a Ynes de Herrera treinta mil mrs. Iten, mando que den a Catalina Gonzalez, mi criada, treynta mil mrs que le devo. Iten, mando que den a Alonso Arias, fijo de Gomez Gonzalez, dies et nueve (blanco). Iten, mando a la yglesia de Santisteban e a la yglesia de sant Miguel de Prexano cada sendos calices de plata de cada dos marcos dorados. Iten, mando que den a mis sobrinas Maria et Catalina, hijas de mi sobrina Mari Ximenez et de Juan Garcia, cada diez mil mrs. Iten, mando que den a dos hijas de mi sobrina Catalina, finada que Dios aya, et hijas de Pedro de Mena, vezinas de Erce, cada diez mil mrs et a su padre Pedro de Mena otros diez mill mrs para su vejez. Yten, mando que den a mi sobrina la de Vergara treynta mill mrs para ayuda de sus necesidades. Yten, mando que den a Joanino de la Bastida, cura de Erce, mi primo, diez mill mrs. Iten, mando al cabildo de mi iglesia catedral de Coria lo que costaren seys mil de yerva o de otra buena renta. Et ruegoles que rueguen a Dios por mi et que me fagan cada año seys aniversarios en cada dos meses, uno de los dias et en la forma que a ellos pareciere. Iten, mando que se de a la dicha mi iglesia un caliz de tres marcos de plata muy bien obrado et dorado. Iten, mando que den a las iglesias de Segovia et de Toledo sendos calices de aquel peso et forma. Iten mando que den al maestro de cavallar un castellano pro una cura que me fizo en la pierna et non le di nada. Iten, hago libre donacion et gracia a mis sobrinas Catalina Ximenez et Mari Ximenez, hijas de Gregorio Ximenez, mi sobrino para ayuda de su casamiento de ciertas heredades et bienes que Johan de Berrano, mi sobrino compro por mi mandado et de mi dinero en Arnedo de los judios quando se yvan, et mando que sobre aquello les cumplan sus casamientos fasta en suma de cada cuarenta mil mrs. Iten, mando que den a su hermana que esta en Toledo en poder de Fernando de Coca, para ayuda de su casamiento, cuarenta mil mrs et que paguen lo que se debe de su crianza al dicho Fernando de Coca. Iten, mando que den a mi sobrina Ynes de Quiros, para ayuda de su mantenimiento e de casar sus hijas, cinquenta mil mrs. Iten, mando que hayan cuenta con Johan de Berrano et le paguen lo que yo le fuere en cargo, et mas que le den a el et mi sobrina, su muger, cinquenta mil mrs. Iten, mando que den a Antonio, su fijo,

treynta mil mrs. Iten, mando que den a Pedro Vazquez, mi casero, quatro mil mrs. Iten, mando que den a los herederos et sucessores de Pedro Sanchez, fijo de Pedro Abad, que fue cura en Prexano, quatro mil mrs porque creo que le sea en cargo a causa de una legitimacion que procure para una su hermana syn voluntad de su padre. Iten, mando que den a mis criados siguientes: al contador sesenta mil mrs. Al canonigo Arellano sesenta mil mrs. Al bachiller treynta mil mrs. A Quiros treynta mil mrs. A Xaramillo quince mil mrs. A Remir Sanchez, veynte mil mrs. A Andres de Ribera quarenta mil mrs para ayuda de su casamiento. A Salvador quince mil mrs. A Sepulveda sesenta mil mrs. A Perico dies mil mrs. A Lerin treynta mill mrs. A Cespedes treynta mil mrs. A Delgadillo quince mil mrs. A Alonso Gonzalez dies mil mrs. A Carvajal quince mil mrs. A Caballos dies mil mrs. A Alonso Barvero ocho mil mrs. A Quirosillo cinquenta mil mrs (borrado y repetido con solos 30 mil). A Medranillo treinta mil mrs. A Pedro del Strella treynta mill mrs. A Matias mozo de spuelas tres mil mrs. A Blas tres mil mrs. A Johan de Santo Domingo seys mil mrs. A Gregorio de Caceres tres mil mrs. A Alonso Lopez, mi mayordomo, quince mil mrs. A Pedro Viscano tres mil mrs. A Alonsillo, mozo de spuelas, dos mil mrs. A Francisco Panadero mil et quinientos mrs. Al bachiller Pesquera cinco mil mrs. Al doctor fisico dies mil mrs. A Francisquillo treynta mil mrs. A Alonso de Toro diez mil mrs. Lo sobredicho mando a mis criados porque me an servido et por cargo que dellos tengo. Pero quiero et mando que allende desto se les pague todo lo que les fuere devido de sus quentaciones et otras cosas que se les devieren. Iten mando que den a Alonso de Jaen, mi mayordomo, despues que el oviere dado fielmente sus cuentas, dies mil mrs. Iten, mando que den a Dieguito, mi sobrino, para ayuda de su studio treynta mil mrs. Yten, mando que fagan dezir cada dos treyntanarios llanos por las animas de mis padres et de mi madre et de mis hermanos Gregorio Ximenez et Johan Ximenez et de mis hermanas Catalina Ximenez et Teresa Ximenez. Et por Pedro Cerezo, tres treyntanarios. Yten, mando que digan por Alonso de Arevalo, mi criado, et por Martin de Frias et por Diego de Santander et por Roca et por Martin Barvero et por Fernando de Coria barvero et por (blanco) et por Pedro acemilero et por mi ama Mari Garcia, por cada uno destes un treyntanario llano. Iten, mando que den a Antonillo, mi criado, treynta mil mrs. Iten, yo non devo nada al señor Obispo de Segovia en la verdad como bien sabe el contador Villacastin el qual si menester fuere fara la vera informacion et relacion dello. Otrosy, respondera si el murio Francisco Ortiz alguna cosa pidiere. Yten, mando que den a mi sobrina, fija de Martin de Terre, doncella treynta mil mrs, para ayuda de su casamiento. Iten, mando que den dies mil mrs a mi primo Andres Saenz de Lerin, vezino de Arnedo, para ayuda del casamiento de una su fija. Iten, mando que den a su muger de Gonzalo de Solares, defunto que Dios aya, diez mil mrs para ayuda de casar a

una fija suya. Iten, mando que den a las beatas de doña Mari Garcia diez mil mrs para ayuda de su mantenimiento para que rueguen a Dios por mi. Iten, mando que den a Juan de Escalona, clérigo et natural de Segovia, residente en corte de Roma, mi procurador en la dicha corte por muchos cargos que del tengo, cinquenta ducados de buen oro et pesso. Yten, mando et es mi voluntad determinada que complidas todas las mandas aqui expresadas et mis deodas⁶ et cargos si algunos otros parecieren allende de lo aqui contenido, que de todo lo al que restare et perteciere ser me devido allende de lo sobredicho et perteneциere fasta en cumplimiento de siete mil ducados de que yo tengo facultad apostolica para poder testar, fago e instituyo et stable스코 por mi universal et legitima heredera et sucessora de todos mis bienes a mi iglesia Catedral de Coria en esta manera que la dicha mi iglesia catedral de Coria aya la meatad de mis bienes restantes et la otra meatad se parta en dos partes iguales et la una dellas sea para mis parientes aqui expressados allende de lo que les mande, et para otros algunos parientes mios de sangre segun a mis testamentarios parecera. Et la otra meatad sea para mis criados aqui nombrados et para pobres, segun ordenaren mis testamentarios. Et esta es mi voluntad. Et quiero que cada uno de los sobredichos mis parientes et criados sean contentos con lo que mis testamentarios fizieren et ordenaren syn querella nin contradiccion alguna. Iten, quiere que sy las mandas et legatos en este mi testamento contenidos excedieren la suma de los siete mil ducados en que yo puedo testar que a cada uno se quite et se descuenta segun la cantidad de la manda que le esta fecha para cumplir el dicho alcance que se me ficiere. Et por este presente mi testamento et postrimera voluntad revoco todos et qualesquier otro o otros testamento o testamentos et codicilos que yo aya fecho et otorgado et todos et qualesquier poder et poderes que yo aya dado et otorgado para facer testamento o testamentos fasta este dia et hora en que esto salvo este que quiero que valga por mi testamento et postrimera voluntad et sea firme et valedero. Et sy non valiere por testamento valga por codicillo. Et sy non valiere por codicillo valga por mi ultima et postrimera voluntad. Et por cumplir et executar todo lo sobredicho et cada cosa et parte dello hago, ordeno et estableско por mis testamenarios a Antonio Vazquez de Villacastin, canonigo de Segovia et Coria et Badajoz, mi contador, et a Joan de Arellano, canonigo de Tudela et de Badajoz, mi primo, et a Martin Galus, canonigo de Coria. A los que les do et otorgo todo mi poder conplido, bastante et llanero segun que lo yo he et tengo. Et en esta manera que quando se fallaren todos tres juntos valga lo que fizieren o lo que la mayor parte dellos ficiere. Et sy alguno dellos falleciesse o estuviesse absente luangamentevalga lo que fizieren los juntos et pressentes dos. Asy mesmo les do todo mi poder conplido para

6 Deudas.

que puedan aver et cobrir todos mis bienes et a mi en qualquier manera pertenecientes de qualquier calidad et condiciones que sean et otras qualesquier deodas et cosas a mi devidas et pertenecientes. Et quiero que este poder que yo do et otorgo a los dichos mis testamentarios que dure et valga por un año et por dos et tres et quatro años et mas quanto conviniere et necesario fuere. Otrosy, quiero que los dichos mis testamentarios, en tanto que estuvieren ocupados en las cosas a este dicho mi testamento pertenecientes coman de mis bienes. Iten, mas que conplido este mi testamento, cada uno de los dichos mis testamentarios aya de mis bienes 10 mil mrs para ayuda de su trabajo. Et porque ninguno me molestasse ni impidiesse en ordenar este mi testamento segun comunmente se suele facer quieselo screvir de mi mano et letra en la forma sobredicha. Et firmado de mi mano et sellarlo con mi suillo pontifical redondo de que yo uso en las scripturas de autoridad. Et quiero et mando que los tres sobredichos sean mis testamentarios en la forma sobredicha a los que les do et otorgo todo mi poder conplido, bastante et llenero segun que lo yo he et tengo et en la mejor manera, via et forma que lo puedo dar et otorgar de derecho para todas las cosas para en esto et para la execussion deste mi testamento et de todas las cosas en el contenidas et de cada una dellas et della et de cada una dellas dependiente o anexa en el qualquier manera perteneciente. Este dicho mi testamento finesi et acabe descrivir con mi propria mano como dicho es en esta villa de Sant Cruz camara et cillero deste mi obispado de Coria a veynte et nueve dias del mes de abril año del nacimiento del Señor de mill et quatrocientos et noventa et quatro años. El qual va scripto en siete hojas de pergamino. Et en fin de cada plana rubricado et señalado de mi mano. Et porque yo tengo flaca vista et la mano no usada non enpesca nin faga duda si en algunas partes perecieren algunas rasuras o letras o partes o silabas superfluas o defectuosas.

Petrus Episcopus Cauriensis (rúbrica)

(escudo episcopal)

Este es mi testamento scripto de mi mano. Petrus Cauriensis.

Francisco de Carbajal, tesorero de Coria. Petrus de Camargo, Scolaticus Cauriensis. Magister Canonicus Cauriensis. Archipresbyter Cristobalus Perez. Alfonso Perez, portionarius. Don Joan Ybarola. Pedro de Alderete, arcediano et racionero. Doctor Joan de Coronado. Fray Joannes Garcia de Vito. Fray Bartholome.

Otorgo yo Don Pedro de Prexano, maestro en Santa Teologia, Obispo de Coria, que es este mi testamento que yo hize et scrivi de mi mano et firme de mi nombre et signe de sello pontifical el qual vala et sea firme segun como en el se contiene porque esta es mi voluntad ultima. Petrus, Episcopus Cauriensis.

(Sello pontifical)

Postrimero de Abril de noventa et quatro annos en presencia de los testigos de suso scriptos y de nos, Martin de Viana, et Joan de Revenga et el bachiller Joan de Pesquera et Alonso Montero, notarios apostolicos. El dicho señor Obispo don Pedro de Prexano, otorgo este testamento segun que por el se contiene el qual en seguida de su señoria firmaron los sobredichos testigos de sus nonbres et nos. Otrosi lo signamos de nuestros signos. Hay quatro signos.

Es copia

Coria 26 de junio de 1870. Don Fernando de Hermosa, canónigo, escribano capitular.

LA DEVOCIÓN A SAN ANTONIO Y SUS ORÍGENES EN CÁCERES

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO
Cáceres

RESUMEN

Se presenta documentación del *Libro de actas y ordenanzas* de la ermita de San Antonio de Padua, conocida en la antigüedad como San Antonio de la Quebrada, por el lugar donde fue construida, en la colación de la Iglesia de San Mateo.

Palabras clave: Ermita, diócesis de Coria-Cáceres, Cáceres, cofradías.

ABSTRACT

Documentation of the Book of Acts and ordinances of the chapel of San Antonio de Padua, known in antiquity as the St Antony of the Quebrada, the place where it was built, in the collation of the Church of San Mateo is presented.

Keywords: Chapel, Diocese of Coria-Cáceres, Cáceres, brotherhoods.

La ermita de San Antonio de Padua, conocida en la antigüedad como San Antonio de la Quebrada, por el lugar donde fue construida, en la colación de la Iglesia de San Mateo.

Todo lo concerniente a esta ermita y Cofradía, principalmente sus cuentas, ordenanzas, inventario y otros comprendidos entre los años 1721-1843, pertenecen al inventario parroquial de San Mateo y se encuentran en el Archivo Diocesano de la Diócesis de Coria-Cáceres.

Como toda institución corrió por momentos de esplendor y otros de languidez, con sus luces y sus sombras, todo ello debido a los avatares de los tiempos a las faltas de recursos con que poder hacer frente a sus fiestas, a su misión caritativa y a sus obras sociales de la que hacían gala por ser la razón de la existencia de las cofradías.

El libro de actas y ordenanzas comienza con un acuerdo para que se Predique Sermón en la fiesta del Santo.

“En la Villa de Cáceres en cuatro días del mes de Mayo de 1721. Reunido= El Mayordomo de la Cofradía del Señor San Antonio de Padua que se sirve en su ermita dentro de los muros de esta Villa y sus oficiales juntos.

Como han del día y los nombres para ordenar y conferir las cosas corrientes a el bien común de la dicha Cofradía conviene a saber, Juan Sevillano Mayordomo Presente y Alonso Durán Caro como Diputado de Alcalde y Juan Ojalvo Guerra. Vecinos de esta Villa. Dijeron que por cuanto el Señor Vicario D. Francisco de la Vega Secretario del Ilustrísimo Señor Don Sancho de Belunza Obispo de este Obispado de Coria. Concedió licencia el año (se refiere a 1721) Para que dicha Cofradía se dijese los días inmediatos a el día de la fiesta que todo el lugar fuese ejecutado dicho año.”

En estos comienzos del libro de Acuerdos de esta Cofradía podemos observar, primero que todo se hace democráticamente, reuniéndose para tomar el acuerdo y así sucederá con cualquier decisión que se tome a lo largo de su existencia y segundo que aunque las Cofradías tienen aparentemente cierta autonomía e independencia, no cabe la menor duda que al ser instituciones religiosas, para hacer o tomar cualquier decisión sobre el culto o alterarlos, necesitan la Licencia del Obispo de la Diócesis. Pero veamos antes de pasar a su estudio como se realizó la fundación de la ermita que va a dar lugar a una de las devociones más arraigadas y popular de la ciudad.

La ermita de San Antonio del Barrio como se la conoce popularmente, fue fundada por Alonso de Holguín que pidió permiso al Señor Obispo de Coria que dio la Licencia en 1470 (para edificarla en una casa suya).

“Copia de la Licencia concedida por el Señor Obispo de Coria a Alfonso Holguín para edificar la ermita de San Antonio de la Quebrada en una casa suya que “en lo antiguo fue Sinagoga de Judíos”, cuyo original está en el archivo de Don García Golfín del Águila poseedor del Mayorazgo que fundó dicho Alfonso Holguín.

Don Iñigo Manrique por la Gracia de Dios e de la Santa Iglesia de Roma Obispo de Coria, del Consejo del Rei nuestro Señor. Por cuanto por parte del honrado Caballero Alfonso Holguín vecino de la Villa de Cáceres de nuestra Diócesis, nos es fecha relación en como en dicha Villa el tiene o posee una casa, que ovo sido Sinagoga de Judíos, que es en linde de una parte casa del dicho

Alfonso Holguín e de la otra parte===== Como la gran devoción, que el dis que el ha à Señor Sant Antonio, quería e es su voluntad que la dicha casa fuese restaurada e reformada para ser ermita e casa de oración à honor del dicho Bien aventurado Santo, e nos pidió, que para ello le mandásemos dar e diéssemos nuestra Licencia e nos vista su buena devoción e justa petición a nos fecha, e como parte del Concejo, e caballeros de las dichas Villa así mismo lo sobredicho nos fue pedido e suplicado: e como cerca de la disposición de la dicha casa e sitio de ella”.

Pero aquí no quedan las investigaciones que ordena su Ilustrísima sino que hace averiguaciones para llevar a efecto la Licencia sin dejar nada a la invención, continuando su licencia con la siguiente redacción.

“Nos mandamos haber plenaria información la qual por parte del Señor Vicario e Visitador Lope García de Salazar, así fecha, nos somos informados de dicha casa según el edificio, e paredes de ella, ser dispuesta para la dicha ermita, e situada en lugar decente, e conveniente para ella”.

A continuación el Obispo hace consideraciones de contenido religioso y litúrgico en los términos siguientes:

“Por ende nos queriendo aumentar el servicio de Nuestro Señor, e la devoción de los fieles Christianos, e vecinos, e moradores de la dicha Villa al dicho Bienaventurado Santo Antonio, han tuvimos por bien de mandar dar e dimos esta Licencia en la forma contenida. Por la qual , damos nuestro Poder, e Licencia, a Fernando López Cura de la Iglesia de San Mateo de la dicha Villa Lugar theniente de Señor Vicario en la dicha Villa que edifique, e faga edificar en el logar mas decente, e conveniente de la dicha casa el Altar solo del dicho Bienaventurado Santo Antonio, estando primeramente reparada, e cobierta la dicha casa por el dicho Alfonso Holguín, e fecho el chapitel encima del dicho Altar honestamente entablado, è cerrado, è así mismo la imagen con su retablo para el dicho Altar, e así edificado, è asentado el dicho Altar, con los reparos e edificios, sobre dichos”.

Continúa su mandato dando una serie de licencias a los que se van a encar-gar del culto y quienes están autorizados.

“Nos, por la presente damos Licencia a qualesquiera Curas, clérigos, e Religiosos, Sacerdotes de Missa, que no sean suspensos ni descomulgados, que puedan celebrar Missa en dicha casa, è ermita en el dicho Altar teniendo Ara è Crus, è todos los otros ornamentos que el culto Divino se requiere, è por la presente unimos è anejamos la dicha ermita a la dicha Iglesia Parroquial de Sant Mateo, para que sea aneja, è sujeta a ella, è por esta Nuestra Carta, è por el poder emanado de los Siempre Bienaventurados Sant Pedro, è Sant Pablo damos, è otorgamos a todas qualesquiera persona, que sus ayudas, è limosnas ficieran para el reparo è edificio de la dicha ermita, quarenta días de perdón a

cada uno por cada legado segund la forma de las Iglesias en testimonio de lo qual mandamos dar esta Ntra Carta firmada en Ntro nombre, è sellada con Ntro sello. Dada en la Villa de Dueñas de la Diócesis de Palencia, veinte e dos días del mes de septiembre año del Nacimiento de Ntro Señor Jesu Christo, de mill e quatrocientos, è setenta años = Episcopus Cauriensis = Juan Ortega Notario = Está conforme con el original”¹

Como se ve el Señor Obispo en la concesión de esta Licencia, no deja ningún cabo suelto, se muestra meticuloso en sus observaciones, llegando incluso al detalle como es en el caso, cuando se refiere a quienes pueden celebrar Misa en esta ermita y finalmente ordena que quede anejada la ermita a la Iglesia Parroquial de San Mateo y esté por tanto sujeta a ella y dependiendo de ella en los cultos que se celebren.

No se olvida de otorgar indulgencias a aquellos que con sus limosnas contribuyan al sostenimiento el culto o ayudar con ellas y sirvieran para reparar, alzar y conservar la ermita.

Las Cofradías están sujetas a la obediencia de la jerarquía eclesiástica, que le va dando pautas en las visitas anuales que les hace el Visitador General de la Diócesis. El Visitador tiene acceso a todos los libros de las cofradías, a sus inventarios e incluso a los libros de cuentas, ya que estas tienen que ser revisadas y aprobadas por el Obispo Diocesano o su representante, por lo que son revisadas concienzudamente e indicando las irregularidades que encuentran, dándoles un plazo prudencial para que subsanen las anomalías detectadas, en caso de desobediencia caen las sanciones correspondientes.

Los Mayordomos tienen muy en cuenta las recomendaciones, que reciben e intentan cumplirlas lo más rápidamente posible para no caer en la desobediencia que como fieles hijos de la Iglesia deben tener a los mandatos de la autoridad Diocesana.

A continuación vamos a observar como los Mayordomos tienen muy en cuenta las recomendaciones:

“Ordenanzas que hacen los Cofrades y hermanos de la Cofradía del Glorioso y Bienaventurado Señor San Antonio de Padua de Esta Villa de Cáceres que se sirve en su ermita dentro de los muros de ella y que está en la Colación de la Iglesia Parroquial de San Mateo, por cuanto la dicha Cofradía no tiene ninguna, según se ha visto por los libros antiguos, que la dicha Cofradía tiene en obediencia del mandato del Señor Visitador que está en el libro de quantas , a el folio diez y seis vuelta en las visitas que hizo en el año pasado de mil setecientos y veinte y cinco, en que manda hacerse las ordenanzas las que se hacen en la

¹ Todo lo anterior remarcado con *cursiva* se encuentra en la página 22 del libro de acuerdos de esta Cofradía y que está registrado con el N° 72 del Archivo Diocesano de Coria-Cáceres.

forma siguiente para el servicio de Dios Nuestro Señor a Honra y Gloria del Señor Santo Antonio de Padua que antiguamente según consta en los libros y Papeles antiguos que tiene la dicha Cofradía se llamaba San Antonio de la Quebrada por el sitio en que está dicha ermita”.

En este inicio del largo preámbulo, se nota lo reiterativo que son, al dar toda clase de detalles para que queden claro y se vea su procedencia y el lugar donde se erigió su sede.

“En la Villa de Cáceres en diez y siete días del mes de Diciembre de mil setecientos y veinte y ocho años. El Mayordomo, Diputados, Alcaldes y otros hermanos de la Cofradía del Señor San Antonio de Padua, que antiguamente se llamaba de la Quebrada que se sirve en su ermita, ue está dentro de los Muros de esta Villa de Cáceres y en el Barrio que se llama de Señor San Antonio y en la Collación de Señor San Mateo nuestra Iglesia Parrochial de esta dicha Villa en la qual dcha ermita parece la fundó Alonso Holguín vecino y Regidor Perpetuo de esta dcha Villa según consta en una escriptura, que otorgó en la Ziudad de Granada en veinte y dos de Febrero de mill quinientos y un año por ante Gaspar de Grizio² Notario y Secretario del Rei y de la Reina Nuestros Señores y su Notario y escribano Público de su Corte y en todos sus reinos y en ella dice que en la Iglesia que hizo a San Antonio en la dicha Villa de Cáceres en la Quebrada se digan Vísperas el día del Santo, Misa Cantada según que entonces se haría Juntas para conferir las cosas tocantes y pertenecientes a el aumento Buen régimen y gobierno de la dcha Cofradía dijeron que en atención a que no tiene Ordenanzas ningunas esta Cofradía porque según consta en los libros y papeles que tiene se dice se an perdido muchos años a y sin ellos no puede gobernarse ni tiene Buen Régimen de le escecución de sus disposiciones, y por esta razón aberse Mandado por el Señor Francisco Bensilac, Abogado de los Reales Consejos visitador General de este Obispado de Coria por el Ilustrísimo Señor Don Sancho Antonio de Belunza y Corquera Obispo de dcho Obispado en la visita que hizo en esta dcha Villa de la Cofradía se hagan Ordenanzas y no se use de de las que no estuvieren Confirmadas y aprobadas por los Señores Obispos de dicho Obispado por sus vicarios generales y en obedecimiento del Mandato de dcho Señor Visitador acordaron el aber que se hagan las dchas Ordenanzas y que sean para servicio de Dios Nuestro Señor y para honra y alabanza y Gloria del Señor San Antonio de Padua y para su aumento de su Cofradía y restablecimiento de ella y se an de Guardar y Cumplir y ejecutar por los Cofrades y hermanos de ella, y no se an de poder contradecir ni revocar en todo ni en parte ninguna de dichas Ordenanzas y para que la Cofradía sea más servida, y que los Cofrades y hermanos sepan lo que an de observar, y guardar y como an de cumplir con la obligación de Buenos Cofrades y hermanos desde luego hacen y ordenan las siguientes Ordenanzas”:

2 Notario y escribano de los Reyes Católicos, que más tarde testificó la muerte de Isabel la Católica en Medina del Campo.

Como se ve sigue el preámbulo dando una serie de razones por las que se hacen las Ordenanzas y como las hacen no sólo por la obediencia a la autoridad que lo ordena, sino que también son necesarias para el aumento de la misma.

El Visitador General hace también una serie de consideraciones y advierte que no se pueden usar otras Ordenanzas si estas no han sido aprobadas y refrendadas y confirmadas por los Obispos de la Diócesis.

A continuación los redactores se encomiendan a Dios de una manera sencilla pero de una fe patente.

“En el nombre de Dios Todo Poderoso que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son Tres Personas Distintas y un solo Dios Verdadero cuio Patrocinio imploremos con el de María Santísima Madre de Dios Verdadero y Señora Nuestra y de todos los Santos y de todos los Ángeles de la Corte Celestial, se hacen y ordenan estas Ordenanzas para el Buen Régimen y Gobierno del aumento y conservación de la Cofradía de Señor San Antonio de Padua a el cual rogamus sea Nuestro Abogado y de los todos que son y fueren Cofrades y hermanos de esta su Cofradía pida y ruegue a Dios Nuestro Señor perdone Nuestros Pecados y que por su intercesión logremos todos la Gloria y Bienaventuranzas amen”.

Le preceden veinticuatro artículos, en los que están contempladas todas las normas que a su parecer son necesarias para el desarrollo y el buen gobierno de la Cofradía, para no hacer tedioso el estudio de esta cofradía, solo me voy a referir a los primeros, para que se vea lo meticuloso que son en estos temas:

“Primeramente ordenamos que esta Cofradía se a de componer de un Mayordomo un Diputado y dos Alcaldes y un escrivano, y que los que estos ordenaren Juntos en Cavildo y en la Iglesia y Capilla de Señor San Antonio poniéndolo por acuerdo se a de observar y guardar por los hermanos, Diputado Alcaldes y escribano y an de obedecer a el Mayordomo en cuanto mandare tocante a la asistencia y servicio de la dcha Cofradía según el tenor de estas Ordenanzas y arreglándose en todo a ellas no pudiendo exceder ni faltar en cosa alguna sin nueva aprobación o licencia de su Ilustrísima o del Señor Provisor; y el escribano ordenen la obligación de poner los acuerdos y cuentas en los Libros entregándoselas el Mayordomo los recados necesarios, pena de que pague media libra de cera como siempre se a practicado de tiempo inmemorial”.

“2 Yten ordenamos que el acuerdo que se hizo por dcha Cofradía en cuatro de Mayo de mill setecientos y veinte y uno que está en el Libro Numero uno del folio primero, en cuanto a que la fiesta que se celebra el Día del Santo que es a trece de Junio se transfiera a el Domingo primero no ha de subsistir en adelante sino que desde ahora la fiesta se ha de hacer en el mismo día trece de Junio en que se celebra la festividad del Glorioso Santo que ya se guarda por fiesta de precepto y no puede trasladarse a el Domingo como tiene declarado y mandado por su edicto el Ilustrísimo Señor Obispo de este Obispado y dicha fiesta se a de celebrar con dispensas el día antes y el del Santo, Misa Cantada con Diáconos,

y sermón todo en la dcha ermita a la que an de asistir el Cura y Beneficiados de la Iglesia del Señor San Mateo por estar en la colación de la dcha Iglesia, y así mismo an de asistir el Mayordomo actual, Diputado Alcaldes y escribano, y el día siguiente a el de la fiesta se a de decir en la dcha Iglesia de San Mateo una Misa Cantada que corresponda a el Oficio daquel Día según rubricas del Misal por los hermanos difuntos de esta Cofradía con responso a es fin de ello y por todo se a de pagar al Cura, y Beneficiado Cincuenta Reales de Vellón y no mas como se ha dicho desde que se hizo el citado acuerdo de si caso fuere fin algún tiempo por faltar la renta y limosna o por otros motivos se dejare de predicar el sermón en la fiesta del Santo sólo se a de dar y pagar a los dchos Curas y Beneficiados por la fiesta sin sermón Visperas 30 Reales de Vellón y Misa de difuntos treinta Reales, los veintidós por la fiesta y los ocho por la Misa de Difuntos que es lo mismo que siempre se a de pagar por la Cofradía antes que se predicase el sermón=”.

Se van sucediendo los artículos que contienen las referidas Ordenanzas y concluyen con los siguientes términos:

“Yten dchas Ordenanzas emos echo en la forma requerida Juan Ximénez Polo Mayordomo actual, Francisco Bravo Diputado, Juan Laso y Juan Camberos Alcaldes, Antonio Pérez e Juan González Grijalvo, Juan Guerra Ojalvo = Gonzalo Bravo = Francisco Gutiérrez hermanos de dcha Cofradía para el Mayor servicio de Dios Nuestro Señor y de su Madre Santísima María Nuestra Señora y de la Conservación y aumento de esta Cofradía honra y gloria de Señor San Antonio de Padua para que se observar y guarden según y como en ellas se contienen y pedimos y suplicamos a el Ilustrísimo Señor Don Sancho Antonio de Belunza y Corquera Obispo de este Obispado de Coria se sirvan de dar su Aprobación, Interponiendo a ellas su grande y Judicial decreto y así lo acordaron en dcha Villa de Cáceres dcho Día mes y año y lo firmaron los que supieron de que Doi fe.

Yo Francisco Picón Rojo. Notario Apostólico y Ordinario, y escrivano de esta Cofradía por es aver echo en mi Presencia.

Firman a continuación.

Fecha.

Aprobación:

En la Villa de Cáceres a cuatro día del mes de Abril de mill setecientos veinte y nueve a Nos Don Sancho Antonio de Belunza y Corquera por la Gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Coria del Consejo de su Majestad y habiendo Visto y Reconocido las Ordenanzas y Contituciones antecedentes que en siete ojas inclusa esta y doce capítulos se ha hecho y formado que la Cofradía del Señor San Antonio de Padua que se sirve en la ermita de dicho santo sita en esta Villa y colación de la Iglesia Parroquial del Señor San Mateo y se han presentado ante nos para su aprobación. Por considerar que las Ordenanzas dirigidas a mayor servicio de Dios Nuestro Señor y culto del glorioso San An-

tonio y al buen Régimen Orden y concierto de dicha Cofradía. Usando de Ntra Jurisdicción Ordinaria confirmamos y aprobamos dichas Ordenanzas según, y como se contienen en los doce capítulos rubricados que el infraescritos nuestro Secretario de Cámara con las penas impuestas en dichas Ordenanzas y que el tiempo en nuestra voluntad que la cuia validación y firmeza interponemos nuestra autoridad y decreto episcopal. Y mandamos a los Cofrades que son y en tiempo fueren, guarden y cumplen dichas Ordenanzas, según su tenor y que no usen de otras, ni Reformen ni alteren de manera alguna las que llevamos confirmadas y lo que en contrario se hiciere sea de ningún valor ni efecto hasta que primero se presenten y confirme por nos o nuestros sucesores. Dada en nuestro Palacio Episcopal de la Villa de Cáceres firmado de nuestra mano sellada con el Sello de nuestras armas y Refrendado del Infraescrito de nuestro Secretario de Cámara fecha Usupra.

Sancho Obispo de Coria.

Firmado por orden de Su Ilustrísima Obispo Nuestro Señor D. Francisco de la Vega³.

Al final de estas Ordenanzas el Obispo Don Sancho Antonio de Velunza y Corquera, firma estas en el Palacio Episcopal de Cáceres, -este Obispo fue un adelantado y siempre vio claro la necesidad de residir en Cáceres por ser el centro de la vida provincial-, hace una serie de recomendaciones y un mandato taxativo, mandando que los cofrades actuales y los que sean en el futuro, tienen que guardar y cumplir las Ordenanzas y al mismo tiempo advierte que no usen otras ordenanzas que tuvieren, que no pueden reformarlas ni alterarlas de ninguna manera estas que él ha confirmado y aprobado y que todo lo que se haga en contrario al espíritu de estas que aprueba, no tendrá ningún valor ni efecto hasta que no se presenten de nuevo y se confirmen por él o por sus sucesores.

Esto es a grandes rasgos el desarrollo de la Cofradía que ostenta una de las devociones más arraigadas en el sentir popular y que ha perdurado en nuestra ciudad con mayor o menor brillo, pero que pese a los avatares históricos y a los siglos transcurridos desde su fundación, ha continuado con toda pujanza en el sentimiento de los cacereños y siempre asentada en el antiguo Barrio Judío o San Antonio del Barrio en el decir popular y unida desde sus tiempos fundacionales a la parroquia de San Mateo.

En la actualidad se siguen con gran devoción todos los martes del año y se siguen con gran afluencia de fieles la novena que se hace antes de su Fiesta y se desarrolla con gran tipismo su concurridísima procesión del trece de Junio.

³ Todo lo consignado en *cursiva* están comprendidas desde la página 23 a la 33 del libro de Acuerdos de la Cofradía de San Antonio de Padua o de la Quebrada. Registrada con el N° 72 del Archivo Diocesano de Coria -Cáceres.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Manuel LÁZARO PULIDO – José Luis FUERTES HERREROS – ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres - Diócesis de Coria-Cáceres (Serie Estudios, 8), 2013, 24 x 17 cm., 300 pp., ISBN: 978-84-936987-7-5.

El Instituto Teológico de Cáceres ha publicado este año 2013 el octavo número de su Colección Serie Estudios, una colección que tiene en cuenta en su política editorial las indicaciones de la CNEAI y la ANECA y que intenta ofrecer estudios académicos y de investigación, frecuentemente ligados a proyectos universitarios, como es el caso, pues la obra recoge y amplía con la inclusión de otros trabajos, el resultado del Seminario Internacional *La Filosofía de las Pasiones en la Escuela de Salamanca: “Scholastica Salmanticensis: De las pasiones y de las virtudes”*, cuyo fin consiste en el estudio de diversas perspectivas en torno a la temática, teniendo siempre como referencia lo que en la Escuela de Salamanca se fue dando, de forma que puedan establecerse por parte del lector las precisas conclusiones. Los trabajos pretenden cubrir estudios en torno a los conceptos filosóficos de pasión y de virtud y su ámbito de problemas, sus antecedentes medievales y el contexto en la Escuela de Salamanca, así como los nuevos enfoques y discursos que sobre las mismas inicia la Modernidad filosófica y cuyos estudios se reavivan últimamente en el panorama de la historia de la filosofía actual (como se puede ver en la síntesis bibliográfica señalada en la *Introducción*, pp. 15-16)

La obra consta de diecisiete artículos precedidos de un *sumario* (p. 9-11) y una *introducción* (13-17), así como una breve presentación de los autores que intervienen en el libro junto a un *índice onomástico* (pp. 279-280) y un *índice general* (pp. 291-295) que desarrolla el sumario inicial.

La *introducción*, firmada por los editores, presenta la obra en su significación sincrónica en el convencimiento de que “el estudio de las pasiones nos ofrece y descubre la naturaleza humana al desnudo, su ser, su manifestarse en el hemisferio individual y

colectivo” (p. 16), y diacrónica pues la “tradición filosófica en toda su diversa y plural riqueza, a través de modelos y sensibilidades distintas en el tratamiento de las pasiones y de las virtudes, es objeto de los estudios... de modo que sirvan para comprender mejor la transición hacia la filosofía moderna que comienza a elaborar otros discursos y modelos en la segunda mitad del siglo XV” (p. 15).

Los artículos en principio no guardan una relación directa entre sí, pero sin embargo recogen una línea de continuidad que le preserva de una coherencia y cohesión interna, no solo en el orden cronológico sino en el orden del surgimiento doctrinal referente al tema de las pasiones desde instantes que pueden servir para ver el contexto en el que se inscriben. Por otra parte el libro no se centra exclusivamente en los maestros de la escuela salmantina, puesto que la Escuela de Salamanca sirve de punto de referencia para poder ver el área de influencia (tanto de recepción como de proyección) que esta tienen pivotando en torno al tema de las pasiones.

Se inicia la obra en la Edad Media, con un estudio de Georgina Rabassó (Universidad de Barcelona) sobre *Las virtudes, fuerzas vivas del alma en Hildegarda de Bingen* (pp. 19-29). Se estudia el papel preponderante que el tema de las virtudes juega en la obra de Hildegarda de Bingen, en relación con su concepción del ser humano como centro de la creación y del universo. La autora pone en evidencia la caracterización de las virtudes en el contexto monástico benedictino y cisterciense, y desarrolla una analogía entre las virtudes que orientan al alma humana hacia la salvación y las fuerzas vivas que dinamizan el universo. Le sigue el breve trabajo de Isabel Mata López (Universidad de Salamanca) titulado *Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebraica del siglo XII* (pp. 31-37) en el que se atiende al mundo hispano-hebreo bajomedieval y la influencia de los factores fisiológicos y cognitivos a través del análisis de una inscripción funeraria. En la inscripción funeraria hispanohebraica bajomedieval analizada se vislumbran, según la autora, algunas emociones derivadas del fenómeno concreto del óbito; en especial, la del dolor paterno llevado hasta la pérdida de la razón ante la pérdida de un virtuoso hijo amado. Por su parte, la investigadora (Conicet) y profesora (Universidad Católica Argentina) Laura E. Corso de Estrada examina la exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica. Desde un análisis de las obras del Angélico la autora presenta en su estudio *La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica* (pp. 39-51), el contexto filosófico de la tradición estoica de las pasiones (en el estoicismo) y más inmediato (en Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller). En apretada y rigurosa síntesis el profesor de la Universidad de Buenos Aires, Francisco Bertelloni, presenta en *Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua* (pp. 53-68) un enfoque del problema de las pasiones en el ámbito de la política que los tres autores mencionados en el título muestran en sus obras. Marsilio desarrolla una aproximación al problema centrado en la ley como freno al dominio de las pasiones, frente a las posiciones de Tomás y de Dante que muestran una fuerte tendencia hacia la personalización del tema de la pasión *en el gobernante*, o bien porque ella está presente en el tirano (Tomás), o bien porque ella está ausente del Emperador virtuoso (Dante).

A este bloque de filosofía medieval le sigue otro del periodo que configurará definitivamente el mundo moderno: se trata de la época que va del Humanismo hasta el Barroco. Como se señala en la introducción “Es el momento de creación de la Escuela

de Salamanca, una época de lectura hermenéutica más creativa de lo que pudiera imaginarse de la tradición medieval, y un momento privilegiado de concentración de esfuerzos que atraviesan diferentes contextos peninsulares (tanto del reino de Portugal como el de España) y formatos (o soportes) intelectuales que se configuran en torno al pulso (y el impulso) de la Universidad de Salamanca, como termómetro del quehacer intelectual. De esta forma los estudios de Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto): *Las pasiones y las virtudes en el Cathecismo pequeno del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)* (pp. 67-86) y de Ana Alexandra Macedo Lima (Universidade do Porto): *La melancolía en la Primeira y Segunda Centúrias de Curas Medicinais de Amato Lusitano*, (87-97) analizan literaturas limítrofes y complementarias a la filosofía como son la literatura pastoral-catequética y medicinal. Por su parte el profesor de la Universidad de Navarra, José Ángel García Cuadrado, en *La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca* (pp. 99-117), se aproxima de forma decidida al contexto académico salmantino, como lo realiza la también profesora de la misma universidad M^a Idoia Zorroza y Genara Castillo (de la Universidad de Piura) en el estudio titulado *Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino* (pp. 139-151). Por su parte, María Martín Gómez (Universidad de Salamanca) aterrizó en la figura del profesor de dicha universidad salmantina: *Bartolomé de Medina estudiante en la Universidad de Salamanca* (pp. 153-161). La configuración de la interpretación de la tradición filosófico-teológica de la Segunda Escolástica que conoce en la llamada Escuela de Salamanca un punto central, va extendiéndose y abriendo sus fronteras geográficas y temporales a las instituciones del nuevo Orbe católico especialmente en la institución de la Compañía de Jesús. Nuevos Colegios e impulsos universitarios favorecen la extensión del Comentario y la circulación de talentos (alumnos y profesores), realizando así un enriquecimiento conceptual del tema de las pasiones. Los artículos del prestigioso profesor de la Universidade de Coimbra, Mário Santiago de Carvalho: *'Amantes amentes' O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense* (pp. 119-137), de Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca): *Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica* (pp. 163-171) y de la profesora e investigadora de la Universidade de Porto, Paula Oliveira e Silva titulado *A doutrina suareziana sobre a natureza paixões: antecedentes medievais e prenúncios de modernidade* (pp. 173-182), dan buena cuenta de esta circunstancia de apertura que apunta en la dirección del cambio de paradigma filosófico. Una transformación que siendo brusca no es abrupta o mejor discontinua. Un salto filosófico que fundamenta la Modernidad, pero que se fundamenta en un pensamiento que siendo tradicional siempre demostró su dinamismo interno. El estudio del catedrático de filosofía de la Universidad de Salamanca, José Luis Fuertes Herreros, *Entre la transfiguración y la física de las pasiones (1616-1649)* (pp. 183-236) supone la clave de bóveda de los estudios presentados, mostrando el tránsito que va de la transfiguración de las pasiones a la física de las mismas, en lo que será la filosofía moderna.

Filosofía moderna que está representada en este número por los estudios sobre la nueva hermenéutica de las fuentes clásicas por parte de Félix González Romero de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid en *La rehabilitación del mundo emocional en la modernidad. Los predecesores de la ética cartesiana. El estoicismo moderno*

(237-246); del tratamiento cartesiano en *Descartes y las Pasiones del Alma* (pp. 247-255) realizado por la profesora de la Universidad de Navarra Raquel Lázaro Cantero; el estudio comparativo en el racionalismo que nos propone Luis Rodríguez Camarero (Universidad de Santiago de Compostela) en el estudio *El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza* (257-268); para terminar con una presentación de las pasiones en Thomas Hobbes por parte de David Jiménez Castaño de la Universidad de Salamanca con el artículo: *La prioridad del placer sobre el deseo en la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes: una explicación materialista, mecanicista y fisiológica* (pp. 269-278).

En suma la obra pretende, con sus limitaciones, en un lenguaje a la vez sencillo y sin carecer de rigor académico realizar una aportación sobre todo en lo referente a abrir caminos y cauces para nuevas investigaciones, para comprender tanto el valor intrínseco del pensamiento medieval, renacentista, barroco y moderno como las proyecciones que realizan en la comprensión de la transferencia de los conocimientos a lo largo del tiempo. Se trata más de un ensayo que de realizar una historia de la filosofía universal a partir de la especificidad capital de la escolástica peninsular como ya se había iniciado en el volumen anterior de la Serie Roberto Hofmeister Pich – Manuel Lázaro Pulido – Alfredo Santiago Culleton (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Scholastica Colonialis: Status quaestionis (cf. *Cauriensia* 7 (2012), 475-478).

Consejo de Redacción

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Laura E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2008, 23 x 16 cm., 330 pp. ISBN: 978-85-7517-164-6.

La monografía que es objeto de esta reseña presenta los resultados de una investigación que, en razón de la importancia del tema abordado y de la escasa consideración que éste había tenido hasta ahora en la literatura especializada, no hubiera podido ser más oportuna. En efecto, hasta el presente eran verdaderamente muy pocos los estudios dedicados de modo específico a estudiar el papel que juega la recepción del pensamiento ciceroniano en la elaboración de la concepción de la ley natural y la virtud moral elaborada por Tomás de Aquino. Y ello muy a pesar del hecho de que las referencias a Cicerón son relativamente frecuentes en los escritos de Tomás. El trabajo de Laura Corso muestra ahora, de modo incontestable, que el hecho cuantitativo debe verse además, en este caso, como el reflejo de superficie de una conexión mucho más profunda, cuya consideración resulta imprescindible para una mejor comprensión de la posición tomasiana, tanto en su origen como también en su orientación sistemática.

El desarrollo del trabajo queda dividido en tres partes. En la primera (p. 27-164) se ofrece una reconstrucción de la concepción elaborada por Cicerón acerca de la

conexión entre naturaleza y vida moral, mientras que la parte segunda (p. 165-209) y la tercera (p. 211-303) abordan aspectos diferentes, pero complementarios, de la influencia ciceroniana sobre Tomás, a saber: en el modo de concebir la relación entre naturaleza y vida moral, por un lado, y en la teoría de las virtudes, por el otro.

La reconstrucción de la concepción ciceroniana llevada a cabo en la primera parte se basa en una detallada discusión de los textos más relevantes. Tras una breve pero muy interesante caracterización de los rasgos principales de Cicerón como autor filosófico (p. 27-50), donde destaca, sobre todo, el preciso y esclarecedor tratamiento de lo que en ocasiones se ha dado en llamar el “probabilismo” ciceroniano (p. 41-50), se discute en primer lugar, siguiendo el ordenamiento prescrito por el enfoque genético de la investigación, la posición elaborada en *De republica*. A través de la consideración del papel que Cicerón otorga a la ley natural no sólo en la explicación de la estructura de la racionalidad humana, sino también en la explicación de las condiciones que posibilitan el enjuiciamiento de la vida pública y las diferentes formas de gobierno, la discusión pone de relieve la emergencia de una concepción internamente consistente, que enfatiza el papel decisivo de tres inclinaciones naturales básicas, a saber: a la virtud, al bien y a la vida social (cf. p. 73 ss.). Sigue una compacta y esclarecedora discusión de la concepción presentada en *De legibus* (p. 83-123). Aquí la concepción ciceroniana de la vinculación entre la racionalidad cósmica y la racionalidad humana queda perfilada de un modo más nítido y provee el marco sistemático para una renovada visión de la ley natural. La discusión pone acertadamente de manifiesto el carácter a la vez orgánico y sintetizador de la posición elaborada por Cicerón, la cual combina elementos fundamentales de diversas tradiciones filosóficas, en particular, la platónica y la estoica, y pone en el centro de la atención la conexión fundamental entre los órdenes de la *ratio*, la *natura* y la *lex* (cf. esp. p. 95 ss.). De un orden teleológico-providencial así concebido forma parte también, y necesariamente, el conocimiento germinal del bien moral con el que está naturalmente equipada la razón humana. Cicerón se apropia aquí de la noción estoico-epicúrea de *prólepsis*, con el fin de poner de relieve el carácter no suficientemente esclarecido y, en cierto modo, sólo provisorio del conocimiento moral germinal, pero destacando, al mismo tiempo, su imprescindible función posibilitante en el proceso de despliegue que conduce al desarrollo de la conciencia moral, en el sentido más propio y exigente del término (cf. p. 102 ss.). Sobre esta base, la vida moral del ser humano queda caracterizada, desde el punto de vista de aquello que constituye su núcleo último e irreductible, como el despliegue articulador de lo que aparece naturalmente incoado, tanto en el dominio de las tendencias (vgr. la inclinación natural a la virtud y a la vida social), como en el de la razón misma (vgr. la aptitud natural para el conocimiento de los principios rectores de la vida práctica, para el conocimiento de la existencia de la divinidad y sus rasgos constitutivos, y para el conocimiento de la ley natural y el derecho natural) (cf. p. 119 ss.). El cuadro así esbozado se completa en *De finibus*, donde Cicerón ofrece una discusión más detallada de las concepciones del bien humano elaboradas por las tres escuelas griegas más influyentes, a saber: la epicúrea, la estoica y la académica (p. 125-143). En esta obra Cicerón elabora más detalladamente su intento por comprender el proceso de despliegue conducente a la formación de la conciencia moral, siguiendo los lineamientos básicos de la doctrina estoica de la *oikeiosis*, cuya importancia en este contexto resulta, sin duda, fundamental. La discusión

ofrecida por la autora, aunque más concisa que en el caso del *De legibus*, no por ello resulta menos rica e ilustrativa. Por el contrario, gracias a su precisión en los aspectos de detalle, facilita la comprensión de las vinculaciones que Cicerón establece entre las nociones más importantes tomadas de la concepción estoica, en particular, la de impulso y la conformidad con la naturaleza, y pone de relieve acertadamente la articulación existente, ya en el plano natural más elemental, entre el impulso a la propia conservación y la inclinación al otro, en el marco más comprensivo que abre la referencia a la noción de conformidad con la naturaleza (cf. esp. p. 135 s.). La concepción relativa a la predisposición seminal a la virtud moral e intelectual permite reformular, con énfasis renovado, la visión relativa al papel de las tendencias e inclinaciones naturales, tal como ésta había sido presentada ya en las obras anteriores (cf. p. 142 s.). La reconstrucción de la concepción ciceroniana se cierra, por último, con una breve consideración de un conjunto de textos paralelos, tomados de diversas obras (vgr. *Paradoxa stoicorum*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De senectute*, *De fato*, *De amicitia*, *De officiis*) (p. 145-164), lo cual permite poner de manifiesto la continuidad y la consistencia de la posición ciceroniana, en sus rasgos fundamentales.

Como se ha dicho ya, la segunda parte de la obra aborda los aspectos que dan cuenta de la influencia de la concepción ciceroniana sobre el modo en el que Tomás de Aquino caracteriza la relación entre naturaleza y vida moral. También aquí la discusión puede caracterizarse como, a la vez, concisa y detallada, sin rodeos ni desvíos innecesarios. Tras unas breves notas referidas al papel que desempeña Cicerón como fuente de Tomás (p. 167-174), la discusión se concentra en los tres puntos sistemáticamente centrales, a saber: la definición de la virtud, el origen de la virtud y la noción de ley natural. El desarrollo referido al modo en que Tomás recibe e interpreta la caracterización ciceroniana de la virtud es excelente (p. 175-186). Un elenco de 15 pasajes relevantes muestra que la concepción ciceroniana constituyó un punto de referencia permanente para Tomás, que, a su vez, se apropia de ella de un modo creativo e integrador. Es excelente el tratamiento, porque hace justicia, en todo momento, también al contexto en el que queda inserta en cada caso la referencia de Tomás a la posición de Cicerón, de modo que, desde el punto de vista estrictamente filológico, no se deja ningún resquicio a lo que pudieran ser construcciones meramente especulativas. Un punto destacado en la caracterización de la recepción tomasiana de la posición de Cicerón reside en la adopción del particular énfasis que la noción ciceroniana de *virtus* pone en el componente tendencial y operativo. Ello permite establecer una determinada vinculación con una noción de naturaleza que recibe, a su vez, una nueva acentuación. Convincentemente, la autora señala a Felipe el Canciller y Alberto Magno como antecedentes de la lectura tomasiana (cf. p. 182 ss.). En lo que concierne al origen de la virtud (p. 187-196), destaca, sobre todo, la sección dedicada a mostrar de qué manera Tomás intenta combinar en una concepción unitaria los aportes procedentes de sus dos fuentes principales, esto es, Aristóteles y Cicerón. La autora pone convincentemente de manifiesto el modo peculiar en el cual Tomás se apropia de la noción aristotélica de las virtudes naturales, a la que pone en conexión con la doctrina estoica de las semillas de virtud, tal como ésta viene transmitida y reinterpretada por Cicerón, todo ello en el marco de una concepción de conjunto que enfatiza el papel activo de la naturaleza en la configuración del orden racional propio de la condición humana (cf. p. 189 ss.). Por último, en lo que

concierno a la noción de ley natural (p. 197-209), la discusión pone de relieve, sobre la base de un elenco de textos en los que Tomás refiere de modo explícito a Cicerón, de qué modo la reelaboración ciceroniana, que despoja a la concepción estoica de su vinculación con una ontología corporeísta, hace posible una posterior asimilación por parte de Tomás de la idea fundamental de una ley natural que remite, en su origen, a la razón divina, como creadora y legisladora del universo (cf. esp. p. 201 ss.).

Finalmente, la tercera parte estudia, como se dijo ya, la influencia de Cicerón en la teoría de las virtudes de Tomás. En primer lugar, se estudia el origen de la noción tomasiana de virtud cardinal y sus presupuestos ontológicos (p. 213-236). La discusión pone aquí en juego todo un conjunto diferenciado de fuentes antiguas y medievales, pero enfatiza, a la vez, la importancia que debe asignarse a las referencias a la concepción ciceroniana (p. 226-236), cuya proyección en la filosofía medieval recibe, a continuación (p. 236-250), un tratamiento diferenciado. Seguidamente, una concisa reconstrucción del papel que desempeña la noción ciceroniana de parte en la posterior elaboración de la doctrina de las virtudes cardinales, tal como ésta aparece ya en Aberto Magno y luego en Tomás (p. 251-255), prepara el tratamiento específico de la doctrina relativa a las partes de la prudencia (p. 257-267), de la templanza (p. 269-276), de la fortaleza (p. 277-289) y de la justicia (p. 291-303). El tratamiento de cada una de estas virtudes sigue un esquema paralelo: primero, se estudia la relación entre Cicerón y Tomás y, luego, se compara con otras posiciones, en particular, las de autores como Felipe el Canciller y Alberto Magno. El estudio, basado siempre en el análisis y la interpretación de pasajes relevantes, pone de manifiesto que la influencia ciceroniana, lejos de quedar limitada al plano más general de consideración, se hace sentir también, nítidamente, en un conjunto de aspectos de detalle.

Las breves conclusiones con las que se cierra la obra (p. 305-307) recogen las tesis centrales establecidas a lo largo de la argumentación desarrollada, a través del análisis detallado de las fuentes. La sobriedad con la que se presentan dichos resultados es fiel reflejo del tono general que la autora impone conscientemente, desde el comienzo mismo, a toda la obra. Se trata, en efecto, de un trabajo que exhibe las virtudes más características de la mejor investigación de carácter histórico-crítico: soberanía en el manejo de las fuentes, precisión en el tratamiento de los conceptos fundamentales, sensibilidad para la detección de los cambios de énfasis, capacidad de concentración en el detalle sin perder por ello de vista el contexto, ponderación en el juicio de los aportes realizados por la investigación precedente. Una obra que se esfuerza por cultivar tales virtudes permanecerá necesariamente ajena a toda pretensión de espectacularidad. Pero ello, lejos de afectar la relevancia de los aportes que realiza, más bien la refuerza. En el caso de Tomás de Aquino, el amplio predominio de los enfoques puramente sistemáticos hace todavía más deseable, si cabe, este tipo de aportaciones. Y en el caso de Cicerón, la rehabilitación de su papel como pensador filosófico original puede decirse que está en pañales, sobre todo, en nuestra lengua. Si a ello se añade la ya mencionada escasez de estudios que abordan la relación entre ambos autores, la conclusión no puede ser sino unívoca: Laura Corso nos ha proporcionado una obra que constituye un valiosísimo aporte a la investigación especializada, y que será de referencia obligada para todos los interesados en la temática que aborda.

Alejandro G. Vigo

José Luis FUERTES HERREROS, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Acta salmanticensia. Biblioteca de pensamiento y sociedad, 102, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, 24x17 cm., 308 pp. ISBN: 978-84-9012-048-4.

Nos encontramos delante de una obra realizada con la tinta de la vida, pero con esa tinta que se presta a ser leída, pensada, interpretada y después profundizada. La obra se estructura en tres periodos que se van sumando y que constituyen las tres partes de la que está compuesta. Y en el desarrollo de la misma se va desplegando una tesis fundamental: la continuidad existente en el proceso del pensamiento filosófico de la Edad Media a la Modernidad a través del cambio de perspectiva, de paradigma que se opera en el Renacimiento y el Barroco. Cambio de paradigma porque existe un cambio de metodología (y de manual: del *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo al *Discurso del Método* cartesiano, pasando por la *Suma Teológica* y las *Disputaciones Metafísicas*); el eje del universo intelectual, mental, va cambiando hacia el humanismo subjetivista y racional, como señalará en el texto: “del reino de Dios al reino de los hombres”. Esto supone una variación de la estructura metafísica de la esencia a la existencia; de la teología y las artes que la asisten, a la filosofía como acceso último de las artes que iluminan finalmente la razón; de la monarquía católica a la monarquía absoluta pasando por el imperio del orbe católico; del tiempo escatológico-salvífico, al tiempo físico-racional pasando por la utopía; de la concordia cristiana entre cristianos que piensan su nueva historia, a la concordia entre los hombres que construyen su nación, de la unión en un nuevo paradigma (Sto. Tomás de Aquino) en la fe católica a la pluralidad de las iglesias y de las ideas; de Letrán a la paz de Westfalia, pasando por Basilea y Trento; de la intimidad trascendente y socrático-cristiana de Agustín de Hipona en sus *Confesiones*, del Yo fuerte al apoyar su duda en lo trascendente y proyectándose hacia fuera de sí, a la lectura de las *Meditaciones* de un Yo que huyendo de la duda se proyecta en sí mismo en su razón inmanente; y en fin en una hermenéutica de la creación Gn 1-3 que apunta a la causa eficiente creadora de Dios, a una hermenéutica que apunta a la recreación del nuevo mundo por la causa eficiente del conocimiento de la potencia natural del Yo. Y el reflejo, sino el fundamento, de ello a nivel de construcción filosófica José Luis Fuertes lo ha señalado en aquello que Platón reflejara ya en *La República*: un *curriculum* adecuado, una arquitectura un discurso de los saberes, para afrontar la navegación del alma y la estructura del hombre en sociedad. La concordia de la nueva República moderna, recupera la metodología de la República platónica, abandonando, en cierta forma, aquello que había adquirido la concordia cristiana: la referencia ideal trascendente, por una idealidad de la razón filosófica (matemática, primero; después física, más tarde idealista). Desde ahí rubricamos las primeras líneas del autor, en el que señala la intención de la obra: “El tema que vertebra este libro es el de los saberes, y los saberes en el Renacimiento y en el Barroco, tal como se reciben del mundo medieval, y tal como en sucesivas variaciones van a ser dejados a la Ilustración. Se va a centrar en describir, en tres momentos o partes principales, el giro que acontece en la ordenación y comprensión de la realidad, y, a la par, de la existencia, y que se expresa en los saberes” (p. 17)

He aquí como entendemos desde *Cauriensa* la obra de José Luis Fuertes. Y a partir de ahí señalamos las partes. Cada una de ellas se podría gustar a poco que tengamos

un paladar filosófico e histórico. El recorrido va de Wernerius Rolewinnk (1425-1502) a Leibniz (1646-1716). Si desean un resumen de las partes el autor nos lo proporciona de una forma brillante en el *prólogo* (pp. 17-26, concretamente en las pp. 22-26). Nosotros hemos señalado lo que hemos entendido puede ser el planteamiento. Simplemente ahora punteamos el contenido.

Todas las partes están compuestas de una Introducción y capítulos que la desarrollan. La *Primera parte: Saberes, existencia y concordia de la fe* (pp. 27-72), está dividida en tres capítulos. La *Introducción: el marco estructural de la filosofía, del discurso de los saberes y de una experiencia ordenadora* (pp. 27-37) inicia su andadura como marco que sirve para acoger la filosofía y el discurso de los saberes en el siglo XV” (p. 27), a partir de la obra *Fasciculus temporum* (1474), parte arte el autor de la obra del cartujo Wernerius Rolewinnk (1425-1502). La perspectiva temporal supone un recorrido no solo histórico sino también epistemológico: el camino que andemos precisará unas u otras herramientas (saberes). Está claro que el nuevo tiempo que se abre en el siglo XV (y la nueva tierra del Nuevo Mundo) exigirá un cambio de perspectiva que la obra teológica de Tomás de Aquino proporcionará en tiempos de un nuevo humanismo (Alfonso de la Torre), más dotado de retórica y escepticismo. Una nueva forma de construir que planteará un dilema frente a la creación (Rodrigo Sánchez de Arévalo) y la Recreación divina desde la Academia platónica (Juan Pico de la Mirándola). En esta bifurcación se despacha la primera parte en estos capítulos: *I. Existencia, saberes y concordia en la fe: Alfonso de la Torre y su Visión Deleytable (ca. 1430-1440)* (pp. 37-48); *II. Saberes, existencia y concordia en la república cristiana* (pp. 48-64) y *III. Existencia y concordia en la paz de la fe en la república de todos los saberes: Juan Pico de la Mirándola (1463-1494)* (pp. 65-72)

La *Segunda Parte. Saberes, existencia y concordia* (pp. 73-139) está formada por cinco capítulos. Esta segunda parte proyecta la dialéctica que supone la creación de una concordia entre los saberes de la razón y de la fe en torno a un proyecto político asentado cada vez más en el modelo antropológico y, por lo tanto, en la categoría metafísica que va surgiendo como fundamental: la existencia: *I. Saberes, existencia y concordia posibles* (pp. 73-91); *II. Saberes y existencia en la concordia de la razón: utopía de Tomás Moro (1478-1535)* (pp. 92-98), *III. Existencia en la concordia de la fe: el camino de la escolástica*, pp. 98-111), *IV. El estoicismo en Salamanca a finales del siglo XVI: existencia, razón y palabra para la concordia* (pp. 11-125) y *V. Saberes y concordia en la existencia: Michel de Montaigne (1533-1592)* (pp. 125-136). A pesar de los esfuerzos de la nueva Orden en el contexto de Trento (Compañía de Jesús) por parte del renuevo de sus miembros (de los Conimbricenses o Suárez), la suerte del Barroco está echada: “Se cerraba, así, el Renacimiento y se abría el Barroco, un camino de órdenes posibles que se irían constituyendo” (p. 138).

La Tercera parte supone un diálogo entre el maestro del Yo interior abierto en la duda a Dios (en el diálogo íntimo que supone las *Confesiones*) y el lector del Yo interno encerrado en la certeza indubitable (en el solipsismo inmanente que supone el *Discurso del método*). En esto consiste la *Tercera parte. Concordia racional, arte general del saber y mejor república* (pp. 141-268). Y especialmente su capítulo primero: *I. Descartes frente a san Agustín: de la transfiguración de la fe a la ordenación de la razón* (pp. 144-205). La concordia del hombre con Dios pasa a la necesidad de la concordia del

hombre con los hombres. Se trata pues de dos modelos –Agustín y Descartes– del cambio de paradigma: “Eran dos caminos, modelos, los que iba a ofrecerles, el Agustín, que ya se cerró, y el Descartes que se inició, inaugurando una modernidad que llega hasta nosotros. Estamos, al fin, en la tierra alcanzada, y que en concordia racional hay que cuidar” (p. 205). El cambio está hecho aunque se intente poner remedio (*II. La escolástica frente a Descartes: saberes y arte general para la concordia*, pp. 205-248), tanto por parte de la escolástica (Conimbricenses, Suárez...) como de proyectos iluminados que queriendo iluminar en el faro de la seguridad, apuntan a la navegación segunda desde las instancias epistemológicas, antropológicas de la seguridades metodológicas de su época: es el caso del *Pharus scientiarum* de Sebastián Izquierdo.

Ya no cabe sino buscar la nueva república, en la nueva obra teológica, la nueva ciencia divina: la razón calculadora que armonice la pluralidad, más que ordenar el mundo creado. Aquí surge el papel de *III. Leibniz: saberes, ciencia general y la mejor república* (pp. 249-263), donde el autor nos propone una reflexión sobre la intención de la obra de Leibniz: “la de construir la ciudad ideal de los hombres, ciudad de Dios, desde la concordia de las razones. Y esto desde la perspectiva de la doble navegación platónica, y que Leibniz señala en el *Discurso de la metafísica*” (p. 249-250).

Con un hermoso *Epílogo* (pp. 265-268) y una preciosa y precisa *Bibliografía selecta* (269-308), finaliza esta joya de la historia de la filosofía. No cabe sino felicitar a la Editorial por publicar obras de este calado que justifica el nombre que siempre ha tenido la Universidad de Salamanca.

Consejo de Redacción

José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Grandeza y miseria humana. Una lectura del Diálogo de la dignidad del hombre (Fernán Pérez de Oliva)*, Astrolabio, Serie: Antropología y Ética, Eunsa, Pamplona, 2013, 22 x 15 cm, 120 pp., ISBN: 978-84-313-2940-2.

Uno de los grandes temas de la antropología, por su profundidad y por su calado, es el de la dignidad humana. Nadie duda de que el hombre tenga una dignidad, pero la dificultad de sustantivar el contenido semántico de dicha palabra (su realidad, sus características, su apropiación por parte del hombre, su universalidad en todos los seres humanos). Esta dificultad por ser semántica no es meramente lingüística, sino que por su propia naturaleza afecta a la realidad a la que alude, y ello provoca que la “dignidad” haya sido el lugar de la mayor grandeza del hombre, pero también la expresión de su miseria. El siglo XX, como el autor del libro señala en su *introducción*, es testigo de esta ambivalencia conceptual y real, “constituye sin duda –afirma– un buen escenario donde el hombre puede hallar relevantes ejemplos de su grandeza y de su miseria” (p. 10). Testigo de una cuestión universal en el espacio y en el tiempo y en el que España tuvo mucho que decir (que pensar, que proponer...). Y el texto de Pérez de Oliva que nos presenta el autor, *Diálogo de la dignidad del hombre* es muestra de ello en un contexto en el que resuenan las palabras de Hermes Trismegisto en el *Asclepio* (6, *Corpus Hermeticum*), tan presentes en el humanismo de Pico de la Mirándola: “*O Asclepi, magnum miraculum est homo*” (cf. Olivier Boulnois, *Humanisme et dignité de l’homme selon*

Pic de La Mirandole”, en *J. P. de La Mirandole, Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, pp. 293-340). *Miseria y dignitas*, una ambivalente definición de la condición humana que recorre los meandros del fundamento de nuestra aportación civilizatoria, desde la Antigüedad clásica (Homero, Pínsadro, Platón, Aristóteles...) hasta la Biblia, recorriendo un camino que cuando llega al Renacimiento ha sido ya andado por los Padres de la Iglesia y los maestros medievales. Un recorrido que no escapa a la cuestión peninsular. El fiel de la balanza hacia los dos polos atraviesa el siglo XVI y se visualiza en el pesimismo barroco (Gracián). Una cuestión que ha sido estudiada parcialmente. A los estudios de G. Gentile, E. Cassirer, E. Garin, P. O. Kristeller, J.-L. Martinet se les suman ensayos que aterrizan en la época de Pérez de Oliva. Y esta obra se suma a este intento con fortuna. Se suma así al esfuerzo de estudiosos como O. H. Green, J. L. Abellán, F. Rico, M. J. Vega y A. Egido, por citar algunos.

Desde el inicio José Ángel García Cuadrado, Profesor Ordinario de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra pone todo su *background* académico al servicio de esta pequeña e interesante obra. No sólo su docencia antropológica (“Filosofía del hombre I” y “Filosofía del hombre II”), sino su formación filológica, pues es Licenciado en Filología Hispánica, como su especialización doctoral filosófica centrado en el pensamiento del Renacimiento y la Segunda Escolástica (*San Vicente Ferrer y Domingo Báñez*). De esta forma nos presenta una edición de un texto con clara vocación pedagógica (y en ello filológica y filosófica), pues *paidos* es el lugar del *logos* (razón y palabra). Y este es un gran acierto porque una de las cosas que se necesita es un abordaje multidisciplinar, ya que en esta temática: “conviven elementos filosóficos, religiosos y literarios que exigen que dicho estudio no se limite a una sola perspectiva y considere su diversidad” (Pablo Sol Mora, “*Miseria/Dignitas hominis* en *El Criticón* de Gracián”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 58 (2010), 98). En este contexto el autor afirma sus intenciones: El texto que ahora presento –afirma– no pretende ser una nueva edición del *Diálogo*: hay recientes y muy buenas ediciones que recogen fielmente el texto original. Sin embargo, para el lector actual que no esté familiarizado con la lengua castellana del siglo XVI, esta edición puede ayudar a proporcionar una lectura más accesible –poco literal y bastante libre– de la obra original” (pp. 11-12). Y el autor –ya lo avanzamos– lo consigue. Y lo hace tanto en su introducción como en la propia edición. Pues la obra se compone de dos partes: una *Introducción* (pp. 9-70) y el *Diálogo de la dignidad del hombre* (pp. 71-116) en sí, culminada con la *Bibliografía* (pp. 117-120).

La *Introducción* tiene la virtud –en consonancia con el tenor de la obra al que nos hemos referido– de ofrecer una introducción al autor, la obra, su contexto doctrinal y proyección temporal e intelectual. 1. *Vida y obra de Pérez de Oliva* (pp. 12-18) nos señala el itinerario personal (*Perfil biográfico*) y literario (filosófico, científico, histórico) de este autor del siglo XVI (nace 1494 en Córdoba y muere joven en 1531, en Medina del Campo). Riqueza de una vida breve que se refleja en esta obra incluida en el *Index* en 1789, y que José Ángel García queda patente en 2. *Diálogo de la dignidad del hombre* (pp. 18-26): sus fuentes bíblicas, clásicas, patrísticas, renacentistas que reflejan no solo la altura intelectual del autor y su época, sino la propia exigencia de la temática, como ya hemos apuntado en líneas anteriores. En boca de los protagonistas del diálogo (Aurelio, Antonio y Dinarco) se van desgarnando, filosóficamente no solo referencias,

sino temáticas (3. *Tópicos de la tradición renacentista*) en el nuevo areópago, en la nueva academia que gira en torno al quehacer universitario: dignidad y miseria del hombre, la nueva concepción de libertad, el hombre como microcosmos, letras y humanismo. En fin temas que constituyen el acervo intelectual y espiritual sobre el hombre desde la renovada óptica del Renacimiento europeo, y con ello temas que proyectan la tradición humanista (4. *Actualidad del Diálogo de la dignidad del hombre*, pp. 42-70); páginas donde el profesor de la Universidad de Navarra realiza un pequeño ensayo antropológico a partir de la obra de Pérez de Oliva en diálogo con la problemática humanista del mundo actual y recuperando los temas claves donde el hombre del siglo XXI se está jugando la imagen (y con ello la vida) de sí mismo como ser humano (en tanto que hombre y humanidad). Partiendo de la *dignidad personal y su fundamento* no pocas veces cuestionada en un universalismo biológico que homogeneiza el hombre en su especie (P. Singer y proyecto Gran Simio) eliminando las fronteras (es decir, la propia definición, diría yo) del hombre, y destacando una dicotomía existencial (fundamental) entre dignidad vivida y dignidad pensada que compromete ambas. La recuperación en la reflexión del autor del concepto persona (en la modernidad especialmente en Kant) no abandona el fundamento real-ontológico o valor previo (Spaemann), lo que justifica una fundamentación *per se*: “La persona (toda persona) es digna por el mero hecho de ser un individuo de la especie humana: la dignidad humana como tal no es un logro ni una conquista, sino una verdad derivada del modo de ser humano. Lo que sí puede conquistarse en el *re-conocimiento* por parte de la sociedad del valor y dignidad de la persona humana” (p. 48). La *carencia biológica del hombre* equilibrada en la libertad y el individuo personal en cuanto enraizado en el mundo como el lugar de su vida (*cuestión ecológica*) tiene carta de naturaleza teológica en el humanismo cristiano ya prefigurado en el Antonio de la obra de Pérez de Oliva (p. 51). Un contexto natural, un hogar que provoca que el mundo natural se exprese de la *Providencia divina o Naturaleza anónima* y en ello Creación (voluntad, libertad y amor, Ratzinger, p. 56), y, por lo tanto, misterio; y, por lo tanto, dificultad de total comprensión (*debilidad del entendimiento humano*), pero como misterio lugar de encuentro en la existencia: naturaleza y humanidad individual (*existencialismo: naturaleza y libertad*), copartícipe *naturaleza y cultura: el trabajo y la técnica*; social (*la vida social*): en dependencia con algo que es en sí y fuera de sí: “Si el hombre es capaz de tomar decisiones racionales, libres y autónomas es porque desde sus orígenes es un ser dependiente y necesitado de atención y cuidados” (p. 70).

Tras el interesante ensayo introductorio, viene la obra que responde material y formalmente a lo que se ha dicho en las páginas previas y a las intenciones (pedagógicas, antropológicas y, diría yo, culturales) de la obra: interesante, y bien escrita, en la que el razonamiento, el ingenio humano y la apertura a la dignidad se resuelven en las últimas palabras de Dinarco: “Yo no tengo nada que juzgar, Antonio, sino solo agradecer por dar a conocer y manifestar lo que Dios ha hecho por el hombre: y apreciar también mucho tu ingenio, Aurelio, porque en una causa tan clara hallaste con tu agudeza tantas razones para defenderla” (p. 116). Agradecimiento que compartimos desde estas líneas al autor: por su claridad y apuesta por el hombre (en la presentación de la obra), y también por su ingenio (en la metodología y la reflexión antropológica vertida en la *introducción*). Gracias por la *bibliografía* (pp. 117-120), tanto la presentación de

las ediciones modernas como la *bibliografía crítica*, en la que aparece un buen elenco de obras sobre la obra, casi todas las más importantes y recientes (quizás, aunque la naturaleza de la obra justifica plenamente la falta de referencias, podría haber tenido en cuenta, aún de forma crítica el trabajo de Ascensión Rivas Hernández (U. de Salamanca): “Humanismo cristiano en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva”, en *Anuario de Estudios Filológicos*, 34 (2011), 173-188).

Felicidades al autor, felicidades a Eunsa y a la Universidad de Navarra por no cejar en el empeño de presentar el tesoro ibérico (como muestra esta joya) de la reflexión universal sobre el hombre para el siglo XXI.

Manuel Lázaro Pulido

Fray Alonso de la VERA CRUZ, *Del cielo*, traducción de Mauricio Beuchot Puente, colaboraciones de Roberto Heredia Correa, Ambrosio Velasco Gómez y Marco Arturo Moreno Corral, coordinadora, María de la Paz Ramos Lara, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 211 pp., ISBN: 978-607-02-3356-2.

En el marco de la Colección ‘Ciencia y tecnología en la historia de México’ que tiene como objeto mostrar a la comunidad científica las aportaciones del patrimonio mexicano en su historia, se publica la versión facsimilar y la traducción castellana del *De caelo* escrito por Alonso de la Vera Cruz. Este autor es, además, una de las grandes figuras del pensamiento novohispano del siglo XVI (junto a Tomás de Mercado o Antonio Rubio), un autor escolástico con acentuadas notas humanistas que ha llevado a afirmar al Prof. Beuchot la existencia de un particular *humanismo novohispano* con características propias.

Fray Alonso de la Vera Cruz (†1584), agustino español, estudió filosofía y teología en la Universidad de Salamanca, para trasladarse en 1536 a México tomando su nombre del puerto de Veracruz a donde llega. Estamos, por tanto, en el marco de la fecunda proyección del pensamiento salmantino a la América hispana, primero como profesor de filosofía y teología en los colegios de su propia orden y desde 1553, profesor de teología de la recién fundada Universidad Real y Pontificia de México. De entre sus principales publicaciones destaca su curso filosófico de física (*Physica Speculatio*, Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1557) editado aquí en su cuarta edición (Ioannes Maria a Terranova, Salmanticae, ²1562; ³1569; ⁴1573), porque es la que más añadidos tiene en las revisiones que hizo el mismo autor (cfr. p. 83). El texto tiene la estructura habitual: es el comentario al libro aristotélico *De caelo*, pero no es un simple comentario, pues el autor lo enriquece no sólo con la discusión escolástica realizada hasta ese momento, sino también con la experiencia del momento articulada en “una serie de cuestiones sobre temas antiguos y nuevos, principalmente relacionados con los descubrimientos que se habían hecho” en astronomía y geografía (p. 13).

Además de la traducción castellana realizada por el experto en pensamiento novohispano, Mauricio Beuchot, y de la reproducción facsimilar original en su edición salmantina de 1573, el libro aporta un amplio trabajo preliminar –elaborado por los pro-

fesores Mauricio Beuchot Puente, Roberto Heredia Correa, Ambrosio Velasco Gómez y Marco Arturo Moreno Corral— que cumple una doble función: por un lado, aporta al lector un marco histórico y especulativo necesario para valorar y comprender mejor el texto traducido; por otro, incrementa el conocimiento de la obra de uno de los pensadores más interesantes del siglo XVI mexicano, y destaca su novedad y aportación a la historia de la filosofía.

La “Introducción” de Mauricio Beuchot procura contextualizar el *De caelo* de fray Alonso de la Vera Cruz en varios frentes. Por un lado, el marco cultural “del primer libro de física” americano (p. 11), una reseña biográfica del autor (p. 12), y una breve presentación de las quince especulaciones [*speculationes*] que estructuran el tratado (pp. 13-19).

Por su parte, Roberto Heredia Correa ofrece una más detallada semblanza biográfica (pp. 21-27) y bibliográfica (pp. 28-46) en la que no sólo lista las obras de la Vera Cruz, sus inéditos y los textos perdidos. Aporta también una cuidada selección bibliográfica de obras referidas a este autor que pueden ser el punto de referencia de siguientes estudios.

El estudio de Ambrosio Velasco Gómez “Humanismo y filosofía política de fray Alonso de la Vera Cruz” (pp. 47-67) destaca la idea de que en Vera Cruz nos encontramos un humanismo escolástico, una forma diferenciada de humanismo renacentista en el siglo XVI, tanto por sus posiciones teóricas como también por su defensa de la dignidad humana en la polémica sobre la realidad de los indios. Sobre la idea de una doble orientación al humanismo en España (por sus implicaciones políticas) se desarrolla el núcleo de la aportación del Prof. Velasco: la primera, vinculada “al proyecto de un imperio cristiano” (p. 51), representándolo Ginés de Sepúlveda; la segunda, de carácter “antiimperial y republicano” que asocia a los pensadores salmantinos, y que en Vera Cruz es estudiada en su relección *Sobre el dominio de los indios* —en este sentido la posición del Prof. Velasco se asocia a la propuesta hermenéutica vitoriana presentada por Carmen Rovira—.

Finalmente, el especialista en astronomía Marco Arturo Moreno Corral realiza “El análisis científico del *Physica speculatio* y sección *Del cielo*” (pp. 69-81), estudio que da paso a la traducción y reproducción de la obra de Vera Cruz. La transmisión del texto aristotélico hasta el siglo XVI, y las tesis que fueron polemizadas en la tensión entre un estudio especulativo y otro experimental, que define el planteamiento moderno de la física (como en Galileo). En Vera Cruz, a los análisis especulativos, comentando el texto aristotélico, se suman los datos de fenómenos naturales, como los referidos a la geografía y climatología del nuevo mundo (cfr. p. 76), por lo que muestra la docencia bastante completa que recibían los estudiantes en el Nuevo Mundo.

En conclusión, el libro publicado, fruto del trabajo coordinado de especialistas en filosofía, filología y astronomía de la Universidad Autónoma de México, proporciona un texto relevante no sólo para la documentación de la historia de pensamiento mexicano, sino también para mostrar la forma particular que un discípulo salmantino de Vitoria y Soto enseña una parte de la *Physica* a sus alumnos, en un texto en el que se encuentran dos direcciones muy distintas: la física especulativa aristotélica y la ciencia experimental que va cobrando relevancia y que será la antesala de la ciencia moderna. En un momento como el presente, una interesante aportación a la historiografía del

pensamiento hispanoamericano del siglo XVI, que tuvo que integrar las innovaciones intelectuales que se venían desarrollando desde el siglo XV a tradición aristotélico-tomista, y que sería el semillero de intelectuales, profesores, y educadores de las nuevas tierras.

M^a Idoia Zorroza

Francisco de VITORIA, *De Beatitudine / Sobre la felicidad. In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino*, Introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Euns, Pamplona, 2012, 24 x 17 cm., 463 pp. ISBN: 978-84-313-2869-6

La obra de Francisco de Vitoria es reconocida por su papel en la renovación de la teología (y en su proyección temática a otras disciplinas) del pensamiento occidental del XVI, en un momento de configuración de claves que definirán el pensamiento moderno. Sin embargo, estamos ante un autor que salvo algunos prólogos elaborados en su etapa de formación en la Universidad de París, no publicó nada en vida y tampoco dejó manuscritos autógrafos que legaran su pensamiento. Lo que nos ha llegado lo ha sido a través de sus alumnos y discípulos, y difundido poco a poco (desde la primera edición de sus relecciones en 1557) a través de sus alumnos (como Chaves, en 1560) y estudiosos (en tiempos más próximos, como Beltrán de Heredia, quien editó la transcripción latina de las lecciones sobre la II-II de la *Summa Theologiae*, así como algunos pareceres y cartas).

Pese al reconocido interés por la obra de Vitoria, salvo algunos fragmentos, no se ha emprendido la edición de sus comentarios, más allá de la realizada por Vicente Beltrán de Heredia (a la *Secunda Secundae* y el tratado *De legibus*). Está en proyecto, realizado por un grupo interdisciplinar en Salamanca, la edición de los comentarios a la *Prima Pars*. Y con este libro, Augusto Sarmiento recupera su antiguo proyecto –anunciado en su artículo de 1980 (“Lecturas inéditas de F. de Vitoria. Bases para la edición crítica”, *Scripta Theologica*, 1980)– de editar la *Prima Secundae* del maestro salmantino.

Las primeras cuestiones de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino –obra que nuestro autor sigue y comenta en su docencia universitaria–, plantean justamente el fin de la existencia humana (la última pregunta que el ser humano no puede ni debe eludir en ningún tiempo) y la clave de la antropología filosófica y teológica que da asiento último a otras cuestiones de interés en este pensador: como la dignidad de la persona humana –que han motivado que se le reconozca como fundador del Derecho Internacional–. Es intención del autor “acercarnos al pensamiento de Vitoria sobre esa fundamentación del recto obrar moral” (p. 27).

Las cuestiones que aquí se reproducen (tanto en el manuscrito Cod. Ottoboniano Latino 1000, base de la edición, confirmado como un manuscrito académico que sólo transmite las lecturas de Vitoria, como el Vaticano 4630 que guarda relación con ellas pero mezclando diversas fuentes) son las cinco primeras de la *Prima Secundae*, en las que se ponen los cimientos de la explicación del obrar humano, un obrar “moral”:

puesto que todo agente libre obra por un fin, y en relación al fin se distingue el obrar propiamente humano –que procede de su libertad, de la deliberación, respecto de las que se considera propiamente dueño– de las acciones “del hombre”. Ellas son: si hay y cuál es el fin último de la vida humana (q. 1); si ese último fin es la bienaventuranza o la felicidad objetiva (q. 2); la esencia de la bienaventuranza formalmente considerada –la perfección y felicidad del sujeto– (q. 3); los bienes que acompañan a la bienaventuranza o felicidad (q. 4); cómo llegar a la bienaventuranza o felicidad (q. 5). Muestra de su intencionalidad docente se encuentra en la diferente atención a los artículos y cuestiones: si en algunas Vitoria no tiene gran cosa que añadir al texto tomista, en otras debe tomar postura en asuntos que habían dividido a los comentadores del Aquinate, enfrentándose incluso a la solución de destacadas autoridades, como Cayetano, en un trabajo elaborado teniendo en cuenta un amplio elenco de autores medievales, latinos y griegos, Sagrada escritura y Padres de la Iglesia, y Magisterio. Tiene que enfrentarse, además, a la reforma protestante que había considerado que el fin sobrenatural humano está tan fuera del alcance de las propias fuerzas que es inútil todo obrar para obtenerlo o merecerlo.

Vitoria no se enfrenta a una cuestión fácil o meramente académica: por ejemplo, si el ser humano es pasivo o activo ante un fin cuyo cumplimiento excede además sus posibilidades naturales y la determinación de qué facultad (cuestión tan debatida en siglos anteriores) realiza el acto en que consiste la bienaventuranza, o cuáles son los medios para lograrla, hacen que Vitoria se enfrente a una enmarañada realidad de opiniones entre las que configura su propia postura, pero que también tiene hondas implicaciones y compromisos existenciales. Que su método y lenguaje sean escolásticos no quitan hondura vital a la reflexión de Vitoria, si bien debemos tener en cuenta las limitaciones del medio comunicativo y materia en que se expresan.

La obra que reseñamos contiene dos partes principales con las cinco primeras cuestiones de la *Prima Secundae* tanto del manuscrito académico (Ott. 1000) como del extraacadémico (Vat. 4360), publicados ambos en versión latino-castellana con la sección de notas y referencias a continuación (pp. 66-213 y 214-451). Se encuentra precedida por un amplio Estudio Preliminar (25-65) en el que el Dr. Sarmiento contextualiza el texto transcrito y traducido, refiriéndose al autor, al marco de su docencia, a las fuentes del texto y una síntesis de las afirmaciones de Vitoria en las lecciones aquí ofrecidas, y el criterio de edición seguido. Se cierra el trabajo con una referencia a los autores y obras citadas por Vitoria en el manuscrito, lo cual muestra la amplitud de las referencias del maestro salmantino en un texto que nunca fue concebido para su publicación.

Queda felicitar al Prof. Sarmiento por el estupendo trabajo realizado en la edición del texto inédito de Vitoria, una labor que beneficiará la profundización de sus estudios, y la manifestación de los fundamentos antropológicos de sus tesis más conocidas. Esperamos que sucesivamente sean trabajados y editados los textos que completarán la antropología de Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela de Salamanca, para que el conocimiento de esta fecunda fuente de renovación intelectual pueda ser mejor conocida y difundida.

M^a Idoya Zorroza

TEOLOGÍA

AA. VV., *Cristianos y ciudadanos para una nueva evangelización*, Colección “Estudios Laicales” 1, Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Isidoro y San Leandro – Archidiócesis de Sevilla, 2012, 24 x 17 cm., 309 pp., ISBN: 978-84-616-0936-9.

Como indica la nota editorial (p. 2) del libro, la obra se trata del primer volumen de una nueva Colección llamada “Estudios Laicales”, bajo la coordinación de Antonio Bueno Ávila, director del ISCR “San Isidoro y San Leandro” de Sevilla y Enrique Belloso Pérez, delegado diocesano de Apostolado Seglar, a la postre las dos entidades editoras de la colección. En torno a los intereses de los cristianos seglares inmersos e insertos en la vida pública como ciudadanos y como el lugar propio de su evangelización, se ofrecen un conjunto de estudios que reflejan las dos primeras ediciones del Seminario de Estudios Laicales celebradas en la capital Hispalense.

Inicia la obra con un *Prólogo* (pp. 9-11) escrito por Mons. Juan José Asenjo Pelegrina se señala el espíritu no solo de la obra sino también de la colección: “Hemos tomado como horizonte el *Concilio Vaticano II* al referirnos al papel del laico en la nueva evangelización, desde la exigencia de una vida plena que se ilumine con la fe... tenemos que evangelizar, *con nuevo ardor, nuevos métodos y nuevas expresiones*, llamados a dar razón de la propia fe vivida y compartida, con la alegría de la nueva evangelización” (p. 11).

Los 24 estudios que se publican en la obra se reparten en tres núcleos temáticos: nueva Evangelización, libertad religiosa y la ecología humana y emergencia educativa. El apartado *Nueva Evangelización* (pp. 15-135) inicia con el tema escrito por Mons. Santiago Gómez Sierra (Obispo Auxiliar de Sevilla): *Los desafíos de la nueva evangelización* (pp. 15-23) en torno a tres rasgos fundamentales que caracterizan en su opinión al cristiano laico sobre el fondo de la Europa de nuestros días (p. 17): 1. la identidad clara y firme; 2. la audacia de una presencia visible e incisiva en la sociedad; y 3. el sentimiento de la pertenencia eclesial. Tras esta descripción, Antonio Moreno Andrade (Presidente de la Sala Contencioso-Administrativa del TSJ de Andalucía) señala en *El compromiso del laico ante la Nueva Evangelización* (pp. 25-35) la dificultad que tiene el cristiano laico de hoy en poder expresar su identidad en el tiempo actual en el que la realidad hace que “asistimos horrorizados a verdaderas persecuciones de cristianos en tierras lejanas, las más de las veces auspiciadas por la influencia de otras religiones, a las que siempre el cristiano respetó” (p. 27). Olvida el autor las persecuciones más sibilinas, pero claramente encontradas a la definición de la “identidad” cristiana ocurridas en su entorno más cercano y por realidades que no son precisamente religiosas, aquellas instituciones políticas de la Comunidad a la que pertenece. A partir de ahí, y señalando injusticias sociales en otros países como atentados al Evangelio advierte el autor sobre la necesidad de una Nueva Evangelización. Siendo verdad que el Evangelio está traspasado por la caridad y se asimila a la solidaridad, la verdad es que de un hombre con su responsabilidad y sus conocimientos jurídicos se esperaría algo más concreto en su ámbito y experiencia, precisamente definirse en la reflexión sobre la

“identidad”, no hay nada que desfigure más dicha identidad que la tibieza del “compromiso”. Al respecto José Manuel Otero Novas en *El cristiano en un mundo en cambio. Misión, libertad, igualdad* (pp. 37-60), sin embargo, en un discurso un poco deslavado insiste de forma más firme en la necesidad de un auténtico humanismo cristiano como base de formación de los valores de libertad e igualdad de la sociedad europea frente a los fundamentalismos. El primer teólogo en hablar en escribir en esta sección es Frances Torralba Roselló (Universidad Ramón Llul y Director de la cátedra Ethos de Ética Aplicada), en su breve *Vivir en la verdad nos hace libres* (pp. 61-68), navegando por autores contemporáneos (casi como hermeneutas de san Agustín y la tradición socrática occidental), y con el trasfondo evangélico (y bíblico) que se deja ver en el título, profundiza el espíritu existencial-vital de la búsqueda de la verdad en la vida de la verdad que se deja enseñar mediante la caridad. Antonio Cartagena Ruiz (Director del secretariado de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar de la CEE) profundiza lo apuntado en la anterior reflexión, en cuanto a la fundamentación del maestro interior en la Nueva Evangelización. *La formación de los cristianos laicos para una nueva evangelización* (pp. 69-84) aterriza en la práctica de la formación exterior (que inunda la interior). Partiendo de la situación evidente de crisis de convicción cristiana (y vida de fe y sacramental) de la sociedad española intenta ahondar en la necrosis (de Dios) intelectual que afecta a la cultura actual. Desde el espíritu del papado de Benedicto XVI ante el reto que a la fe le plantea la razón la acción pasa, en la reflexión que presenta, en la formación de los laicos. Formación que influye en la propia espiritualidad y que se entiende “como un proceso de «renovación de espíritu y mentalidad», de «revestirse de nueva humanidad»” (p. 75). Una formación que pasa por un reforzamiento de la identidad cristiana fundamentada en el encuentro con Dios en Jesucristo, el desarrollo de la espiritualidad evangélica, la coherencia cristiana que unifique fe y vida y con sentido eclesial capaz así de obrar en la vida social y política. Muy bien, pero ¿con qué instrumentos?, ¿qué tipos de formación?, ¿es posible que el laico tenga acceso a formación equiparables en calidad a la de otras disciplinas o actividades o debe conformarse con ser un operario, con una especie de enseñanza secundaria de la fe? De eso no se dice nada, pero es urgente dar respuesta también. En fin se insiste en este apartado sobre el compromiso, la actividad del laico o como señala Francisco J. Contreras Peláez, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, *El testimonio del laico en la sociedad actual* (pp. 85-90), en un mundo secularizado, tela del que trata el agustino Manuel Morales Sánchez en *Las huellas de la secularización en la vida de los cristianos y en las comunidades. La pregunta de la Iglesia sobre sí misma* (pp. 91-101). Los estudios de Emma Martínez Ocaña (Institución Teresiana), *Ser Iglesia desde la alegría de la nueva evangelización* (pp. 103-115) y *Ser Iglesia en la Alegría de la nueva evangelización* (pp. 117-124) de María Dolores Negrillo Martínez (Presidenta Nacional de Cursillos de Cristiandad) presentan son testimonios del tesoro de la fe, un tesoro que no se mide en dinero como recuerda Enrique Belloso Pérez (Delegado Diocesano de Apostolado Seglar de la Archidiócesis de Sevilla) en *La espiritualidad de comunión en la Iglesia local: Horizontes para la nueva evangelización* (pp. 125-135) sino que se vida en la comunidad eclesial.

Tras el grueso de estudios centrados en la siempre *nueva evangelización* el bloque segundo no abandona la temática aunque insiste más en la *Libertad religiosa* (pp.

137-216). Un bloque que señala levemente los aspectos jurídicos (*El marco jurídico de la libertad religiosa en España*, por M^a Belén Sáinz-Cantero Caparrós, Profesora de Derecho Civil de la Universidad de Almería, pp. 139-143) y político-sociales (*La libertad religiosa, una apuesta por la verdadera laicidad*, por Manuel María Bru Alonso, pp. 145-153 y *Cristofobia y antidiscriminación*, pp. 155-164 de Francisco J. Contreras Peláez, Filosofía del derecho, Universidad de Sevilla) y socio-económicas (Isabel Cuenca Anaya, Secretaria General de Justicia y Paz en España con *Economía y crisis social, una perspectiva desde la Doctrina Social de la Iglesia*, pp. 165-175). Todos los artículos, de forma simple inciden en algo tan evidente como que la evangelización incide en el desarrollo de la persona humana en toda su dimensión espacial y temporal como insiste en cierta forma el estudio de Tica Font Gregori (Directora del Instituto Catalán Internacional por la Paz) en *La globalización, una oportunidad para transformar una sociedad "líquida" en una sociedad solidaria* (pp. 177-182) o la reflexión, esta vez un poco más profunda que de costumbre en este libro, de Alfonso Alcaide Maestre (Sociólogo perteneciente a la Hermandad Obrera de Acción Católica) que se titula *Una nueva economía para tutelar una convivencia más justa* (pp. 183-201) en el que señala cinco postulados (buen samaritano, justa concepción de las necesidades humanas, primacía de la ética sobre la técnica, instaurar el verdadero derecho de propiedad privada y auténtica garantía política respetando la dignidad humana) para una economía más humana, una economía de comunión. Tema siempre complicado el del equilibrio entre la lógica económica y la lógica humana, que en principio no pareciera que tuviese que divergir, pues la economía es una actividad del hombre pero que, quizás por ello, por ser humana (y por lo tanto por incluir racionalidad y estrategia) no siempre converge. José Manuel Cansino Muñoz-Repiso, profesor de Economía Aplicada de la Universidad de Sevilla reflexiona sobre ello en *La elección entre estados y mercados a la luz de la relación entre economía y ética católica* (pp. 203-216).

El tercer bloque está formado por siete reflexiones en torno a la *Ecología humana y emergencia educativa* (pp. 217-309). Inician José Antonio Langa Rosado y Ana Solano Osuna, ambos Coordinadores del Movimiento Cultural Cristiano, el primero de Andalucía y el segundo General y ambos también profesores de la Universidad de Sevilla de Matemáticas y de Medicina Preventiva respectivamente. Su trabajo titulado *Toda vida humana es Sagrada* (pp. 219-229) es valiente, capaz de analizar críticamente asuntos considerados acríticamente como buenos como es el caso de los Objetivos del Milenio y la intolerancia hacia la religión. Le sigue el estudio, este más académico, sobre *La feminización de la pobreza* (pp. 231-252) en el que María Paula Casanova y Olivia Núñez Orellana (Instituto di Studi Superiori Sulla Donna Ateneo Pontificio Regina Apostolorum) reflexionan sobre la mujer desde la antropología filosófica y teológica y las consecuencias de la pobreza "humana" que se ejerce sobre la mujer, no solo a nivel de recursos económicos (pauperización y trabajo...) sino humanos, pues lo anterior es una actividad humana y porque impide la realización de la propia mujer: maternidad subrogada, esterilización, aborto. En fin un problema profundo que este trabajo invita al lector a profundizar y pensar. A esta reflexión sobre el tema humano, le siguen dos estudios sobre la educación (*La educación en diálogo con la verdad* (pp. 253-261) de Carmen Azaustre Serrano, de la institución teresiana) y una nota de Aránzazu Aguado Arrese, de la institución teresiana: *La urgencia educativa: una responsabilidad de*

todos (pp. 263-264). Se trata de dos apuntes sobre el perfil del educador cristiano y la educación cristiana, y su urgencia en el mundo actual. Hombre y educación son liars en la constitución sobre el ser humano, la construcción de una humanidad definida por el encuentro. Así ha modo de síntesis parece presentarse *Construir sobre el encuentro cristiano* (pp. 265-268) presidente de *Vocare*.

Termina la obra con dos estudios que llevan en sus títulos el concepto de “Ecología humana”. El primero es del catedrático de Economía Aplicada de la Universidad Complutense de Madrid, José Tomás Raga Gil. Su trabajo *La ecología de la persona humana, la investigación científica y técnica desde la esperanza cristiana* (pp. 269-294) aterriza sobre el hecho humano desde su dimensión práctica: economía, política, investigación científico-técnica y medios de comunicación social. Un situarse en el mundo para aterrizar en el objeto de la Nueva Evangelización a partir de la dignidad humana y señalando, casi de puntillas el tema de la ecología humana desde una cita de Benedicto XVI. También aunque quizás acriticamente –magisterialmente– pasa por dicho concepto el trabajo de José María Galán González (Comunidades de Vida Cristiana): *La ecología de la persona humana, admirados por la ciencia desde la esperanza cristiana* (pp. 295-309). Aterriza en la ecología humana desde el magisterio de Juan Pablo II y el núcleo familiar como “ambiente” de la persona humana, en un discurso sobre fe y razón que no termina de atravesar la frontera del siglo XX, cuya sombra se extiende a la primera década del XXI. Si bien la universalidad del mensaje cristiano basado en el amor y la familia humana (cristiana) siempre salva cualquier problema intelectual y metodológico.

En fin se trata de una interesante obra que aborda muchos temas, más o menos estructurados, en torno al tema que se nos propone. La ventaja de presentar en papel todas las intervenciones que tuvieron lugar en las conferencias que dieron lugar al libro, y por lo tanto de compartir en cierta forma el contenido y el pensamiento a quienes no tuvimos la oportunidad de asistir, sin embargo, conlleva como efectos colaterales el hecho de que los estudios publicados son desiguales en el contenido, en la metodología, en la profundidad, en la exposición. Quizás hubiera sido interesante que los autores hubieran tomado la molestia de transformar sus conferencias en artículos. El libro termina siendo más divulgativo que académico, pero sin embargo el formato es más académico que divulgativo. Por otra parte, algunos temas muy importantes como el de la Ecología humana no es abordado con el rigor que merecería, quizás por el carácter ambiguo del que hemos hablado. Por último, ante una edición cuidada en el diseño (aunque en las páginas en blanco aparezca curiosamente numeración), en cuanto a guiños de formato, sin embargo a nivel tipográfico podía haber sido más generoso, pues si bien la crisis provoca el ahorro de páginas, al lector le va a provocar un gasto en su visión. Si se pretende la difusión el tamaño de la letra debería haber sido, creo, mayor.

Todo esto no empaña el interés de la publicación y el deseo de quien suscribe de leer el segundo volumen de la Colección “Estudios Laicales”.

Manuel Lázaro Pulido

Maximiliano BARRIO GOZALO, *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2010, 24 x 17 cm., 251 pp., ISBN: 978-84-936987-4-4.

Maximiliano Barrio Gozalo es Profesor Titular de Historia Moderna en la Universidad de Valladolid y miembro del Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma. Se trata de un gran conocedor de los fondos documentales de los archivos eclesiásticos, que ha centrado su labor de investigación en el estudio del clero en la España Moderna y en las relaciones hispano-italianas en el siglo XVIII. Sus trabajos son material de consulta para todos los modernistas que desean comprender mejor la estructura del clero desde los siglos XVI a XVIII.

La obra que aquí se comenta es uno de sus mejores libros, pues se trata de un trabajo claro y ordenado que hace accesible al lector el intrincado sistema benefical mediante el cual se rigió el clero secular en España durante el Antiguo Régimen. Como indica el autor, pese a su importancia, este tema estaba muy descuidado por la bibliografía y la obra llena de forma magistral un hueco casi incomprensible en la historiografía. Posiblemente la causa sea que el sistema benefical siguió vivo, aunque agonizante, desde 1851 hasta el Concilio Vaticano II.

En todo caso, el libro del profesor Barrio va a ser, sin duda, un material indispensable de lectura, porque sirve para clarificar los conceptos y para mostrar algunos ejemplos representativos, sin caer en la prolijidad que a veces contienen algunos estudios de esta índole. Después de numerosos artículos dedicados al tema, en los que entra en minuciosos detalles y ejemplos de los diversos reinos de la Monarquía Española, era necesaria y resulta muy bienvenida esta grata síntesis de conjunto, que se estructura en cinco capítulos.

El primero de ellos trata la figura jurídica del beneficio, que entiende como gozne el torno al cual giraba la estructura del clero diocesano (pues en función de él se diferenciaba y jerarquizaba). Distingue los beneficios de la Iglesia diocesana de los pocos beneficios regulares (p. 17) y entiende la estructura del beneficio en relación con el derecho de patronato, a saber “el derecho de nombrar al titular de un beneficio vacante y de presentarlo a la autoridad eclesiástica a fin de obtener su investidura formal o canónica institución” (p. 21).

El segundo capítulo, tal vez el más interesante del libro para la mayoría de los estudiosos, se refiere al número y a la tipología de los beneficios. Los llamados “mayores” o también “consistoriales” comprendían los obispados y una serie de dignidades mitradas. El autor trata después las prebendas capitulares de catedrales y colegiatas, con una jerarquía muy compleja (dignidades, canonjías, raciones, medias raciones...) Todavía más difícil es realizar una radiografía de los llamados beneficios menores, que el autor estima en cincuenta mil en toda España (p. 58).

El acceso a los beneficios es el tema del tercer capítulo. En él, el profesor Barrio explica el proceso mediante el cual se accedía al beneficio. En el caso de los obispos, el rey tenía el llamado derecho de presentación. La selección del episcopado fue, ya desde los Reyes Católicos, mucho más estricta que para la mayoría de los demás beneficios, por lo que, durante la época moderna, las mitras hispanas estuvieron ocupadas por individuos de cierta preparación intelectual y, en no pocos casos, de un celo apostólico

reconocido. No puede decirse lo mismo de muchos de los demás beneficios mayores, que se jerarquizaban por su renta y consistían mayoritariamente en una sinecura. Los beneficios menores eran múltiples y sus formas de acceso eran muy diversas. Por ejemplo, los concursos para proveer los curatos eran muy variados y, en algunas ocasiones, acababan en pleitos.

El capítulo cuarto, que interesa especialmente a los estudiosos de la historia económica, trata la cuantía de los beneficios, que era muy elevada, pues acumulaba “el producto de las tierras y demás bienes muebles e inmuebles que estaban unidos al beneficio, de casi las dos terceras partes de los diezmos y primicias, y de los derechos de estola y pie de altar” (p. 141).

El quinto y último capítulo estudia los diversos intentos de reforma del sistema benefical, tan cercano, por lo demás, a la estructura funcional del Estado Moderno. La reforma era necesaria por los muchos abusos y corruptelas a los que se prestaba el sistema. Los continuos forcejeos entre la Monarquía Hispánica y la Santa Sede evidenciaron algunos intentos de reforma en Trento, que no llegaron a cuajar. El sistema fue rápidamente desarticulado en el siglo XIX, mediante la supresión de los diezmos, las desamortizaciones y el Concordato de 1851.

La supresión completa llegó, en una perspectiva pastoral, con el Concilio Vaticano II y, canónicamente, mediante la promulgación del código de 1983. Con todo, las oposiciones, patronatos, capellanías... han formado parte de la mentalidad social de la Iglesia hasta hace muy poco. Tal vez en los tiempos presentes, en el anochecer de los beneficios eclesiásticos, el búho de Minerva haya emprendido su vuelo con este libro. Como fruto de ese anochecer, el libro de Maximiliano Barrio se presenta al lector de nuestros días como la historia de un pasado, revisitado con luz y brillantez.

Rafael Ramis Barceló

Sara GARCÍA PELÁEZ (Coord.), *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España. Tratados ‘De potestate ecclesiae’ y ‘De Mystica theologia Practica’*, traducción de Edgar Cruz; coordinación y revisión de Sara García Peláez, Introducción filosófica de Virginia Aspe Armella, Colección Novohispania, México, Porrúa P. P., 2012, LVI+ 219 pp., ISBN: 978-607-51-5012-3.

La investigación promovida por la Dra. Aspe, en la Universidad Panamericana (en la que coordina el Seminario de filosofía novohispana), apoyada por el Proyecto del CONACYT mexicano (nº 128996), sobre *Valoración y vigencia del pensamiento clásico novohispano en los conceptos de naturaleza, justicia y diversidad de culturas* tiene en este libro un fruto de gran valor. A la labor de vincular el pensamiento novohispano del siglo XVI con sus precedentes en autores y escuelas españolas (en particular la salmantina), viendo su proyección de temas filosóficos y teológicos en los autores que configuraron el pensamiento mexicano que tuvieron una mayor repercusión (como la presencia de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en autores como Alonso de la Vera Cruz o Bartolomé de Las Casas), se suma la revisión de la influencia de autores del siglo XV que fueron bien conocidos y muy significativos para la configuración del pensamiento

novohispano. Este es el caso del pensador francés Jean Charlier Gerson (1363-1429), Canciller de la Universidad de París, y promotor de una teología diferenciada de la escolástica que tuvo una gran difusión a través de sus múltiples escritos.

Como señala Virginia Aspe, autora de la “Introducción” que precede al núcleo del trabajo (el texto bilingüe latino-castellano), Gerson “fue el autor más publicado y citado durante los siglos XV y XVI porque supo ver las bondades de la imprenta en la incidencia y protagonismo del teólogo de su época y las cuestiones públicas y políticas” lo cual lo hace “un precursor de la personalidad y protagonismo de autores del siglo XVI” como Vitoria o Vera Cruz (cfr. pp. xiv-xv) y de sus escritos comprometidos políticamente, como las relecciones sobre el poder civil y eclesiástico o sobre los indios. La presencia de su nombre en los distintos tratados que el equipo de investigación coordinado por la Dra. Aspe ha trabajado (Vasco de Quiroga, Alonso de la Vera Cruz, Juan de Focher, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún), muestran de manera evidente que el humanismo novohispano debe más a Gerson que a Erasmo de Rotterdam, puesto que la tarea renovadora del *Doctor christianissimus* no implicaba (como sí la de Erasmo) la renuncia a la labor de los escolásticos del siglo XIII o sus fuentes clásicas. Las abundantes ediciones del Canciller de París (escritos teológicos, pero también sermones) lo hacen más presente en las lejanas tierras transatlánticas que Erasmo, además de la actualidad de muchos de los temas tratados por Gerson: licitud y límites del poder y la autoridad, la estructura jerárquica de la iglesia, rechazo de la idolatría, la justicia, el derecho y la ley natural. Es destacado, por ejemplo, su valoración de la racionalidad práctica, en general, y de la epiqueya, en particular (cfr. p. xviii).

Los dos tratados (quizás los más difundidos de entre la extensa obra latina y francesa de Gerson) seleccionados para esta edición son *De potestate ecclesiae* y *De Mystica theologia practica*, traducidos por Edgar Cruz bajo la coordinación y revisión de Sara García Peláez. En el segundo se aborda la propuesta gnoseológica de Gerson, en la construcción de una nueva forma de hacer teología (su *Theologia mystica*) puesto que según él “lo especulativo en ella ni se comprende ni se entiende por completo a menos que le haya precedido un uso práctico” (p. 125), concretado en doce labores (p. 127). El ascenso a la mística viene respaldado por una teoría del conocimiento en la que están muy presentes las formulaciones de Aristóteles (en *De anima*), que cuenta con el carecer psico-orgánico del ser humano, con caracteres y predisposiciones naturales y adquiridas (incluyendo aquellas circunstancias que pueden ayudar al cultivo de virtudes, evitando los vicios, y a prescindir de los *fantasmas* sensibles para ascender a un conocimiento y experiencia superior) y orientado a la búsqueda de la perfección (con referencias a teólogos y padres de la iglesia) para la que tienen un papel fundamental los dones de la gracia, la misericordia divina y sus caminos.

El primer tratado, el *De potestate ecclesiae* advertimos el desarrollo del tema de la ley natural y los límites que ésta pone al poder –asunto del que encontraremos ecos claros en los autores que abordaron el problema de las Indias, los títulos del dominio y la relación entre naturaleza humana, autoridad y orden social y político–, así como la relación y distinción de los diversos órdenes de la realidad humana (natural-sobrenatural; civil-eclesiástico). Para ello revisa cuál es el origen y fundamento del derecho y de las leyes (en los distintos órdenes: natural, divino, positivo humano) en sus cuatro causas [aristotéticas], por lo que concluye en la distinción por el fin (forma y materia) del

poder civil y eclesiástico. Aborda el problema del conciliarismo (fue, de hecho, uno de los partícipes de la discusión que centró el Concilio de Basilea), pero sobre todo es un autor destacado para el siglo XVI porque “marca un derrotero invaluable respecto del tema de los derechos humanos” (p. XXIII) en su propuesta de la ley natural en relación con las leyes humanas y divinas y con las condiciones de dichas leyes, como por ejemplo, en la cuestión de la interpretación de la ley, así como las exenciones o dispensas de ella (cfr. p. 65), o por otro lado en la definición de jurisdicción y dominio (pp. 109ss.).

Se ofrece, por tanto, además del texto gersoniano (un autor poco conocido comparando su impacto en el pensamiento posterior) un elemento valioso para la reconstrucción hermenéutica de las influencias que confluyeron en los autores del siglo XVI y que aportaron los recursos desde los que elaboraron un pensamiento original y continuador de la tradición en la que se insertan. Es deseable la continuidad del proyecto fautor del trabajo publicado y esperamos frutos como el reseñado que contribuyen con textos y estudios a un mejor conocimiento de la aportación hispanoamericana al patrimonio intelectual occidental.

M^a Idoya Zorroza

M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ – A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *RIDE, Regulación Iberoamericana de Derecho Eclesiástico*, Madrid, Delta Publicaciones Universitarias, 2011, 24 x 17 cm., 393 pp., ISBN: 978-84-936987-4-4.

Este código de nueva generación pretende responder a la necesidad de ordenación en la globalización, tal como se tejen las actuales redes normativas, desde las organizaciones internacionales hasta los entes locales y las relaciones entre particulares. Se trata de una obra que da continuidad y completa trabajos doctrinales anteriores de los autores, como su *Derecho Eclesiástico de las Américas: Fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas* (también publicado por Delta, en 2009). En cuanto al presente código, el mismo ofrece no sólo la sistematización del gran repertorio de regulación existente, distinguiendo entre *hard-law* y *soft-law*, sino que además ofrece una serie de notas guía para su consulta y manejo, sin olvidar los modelos de escritos jurídicos del final. Es por ello que resulta de lo más útil tanto para el ejercicio profesional (de abogados y consultores) como para la realización de prácticas (para estudiantes). Otro valor añadido de la obra es que da cabida a categorías jurídicas no muy conocidas en Europa continental, como el Derecho indígena o la Ordenación Amerindia.

El libro está estructurado en tres grandes partes: Introducción, Compilación y Documentación. La parte introductoria nos sitúa y nos pone en conocimiento sobre cuál va a ser el material en el que se va a basar la parte compilatoria. La parte compilatoria está a su vez dividida en otros tres bloques, y cada uno de ellos aborda su tema desde un ámbito más global (internacional y transnacional) a un ámbito sumamente local sin dejar de lado una subdivisión intermedia, el ámbito regional, que va a ser la que nos ponga en situación para llegar al ámbito local. El bloque primero es una compilación sobre la regulación de la libertad religiosa y la no discriminación en su ejercicio individual y colectivo (cuya denominación académica es *Legislatio Libertatis*). El bloque segundo, se centra en la normativa sobre las relaciones Estado-confesiones religiosas e inter-

confesionales es decir, aborda el Derecho pactado entre las organizaciones religiosas y cómo influye en las políticas de bienestar y justicia social. Por último, el bloque tercero, nos introduce en la asistencia socio-religiosa, y más específicamente, en la cuestión indígena, ya que después de cinco siglos lidiando para un reconocimiento político-jurídico esto les ha afectado y les ha hecho impulsarse para constituirse como nación. Para concluir la parte tercera o Documental, en la misma, se indican consejos prácticos además de modelos de escritos y formularios tipo.

En definitiva, se trata de una obra pionera, no sólo por ofrecer un modelo de cómo pueden ser los nuevos códigos para la ordenación de la globalización y su compleja red de redes regulatoria, sino porque además ofrece un novedoso enfoque válido tanto para profesionales como para estudiosos de la materia. Resulta muy aconsejable su consulta, pues enseña además a saber actualizar las fuentes de derecho a citar llegado el caso.

Lucía Criado Albea

M. J. PELÁEZ, (Dir.), *Diccionario de Canonistas y Eclesiasticistas Europeos y Americanos* (Tomo I), Saarbrücken, EAE, 2012, 24 x 17 cm., 547 pp., ISBN: 978-84-936987-4-4.

El Dr. Peláez, además de Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones en la Universidad de Málaga, cuenta con un perfil humanista (por su conocimiento variado e internacional), tal como avalan los cuatro doctorados que figuran en su haber en diversas universidades. Fruto de esta inquietud científica y de su buen hacer como director, nace la obra que a continuación se reseña, en la que han colaborado más de 30 autores, profesores universitarios e investigadores de prestigiosas instituciones científico-académicas, tanto de Europa como de América (EE.UU. y Latinoamérica): Antonio Astorgano Abajo (catedrático de Lengua y Literatura del Instituto “Corona de Aragón” de Zaragoza. *España*); Juan Francisco Baltar Rodríguez (catedrático de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Zaragoza. *España*); Nuria Barceló de Vallet (empresaria catalana. *Cataluña*); Javier Barrientos Grandón (catedrático de Historia del Derecho de la Universidad Central de Santiago de Chile y profesor visitante de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. *Chile*); Margarita Belandria (catedrática jubilada de Filosofía del Derecho y de Metodología Jurídica. *Venezuela*); Emilio Callado Estela (profesor y director del Departamento en la Facultad de Humanidades de la Universidad Cardenal Herrera-CEU. *España*); José Calvo González (catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Málaga. *España*); José Cano Valero (profesor titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, en Albacete. *España*); Jean-Luc Chabot (catedrático emérito de Ciencia Política de la Universidad Pierre-Mendes-France de Grenoble. *Francia*); Darío Chimeno (director de la revista *Mundo Cristiano*. *España*); Hernán Corral Talciani (catedrático de Derecho civil. Universidad de Los Andes. *Chile*); Manuel J. Delgado Martínez (Licenciado en Derecho. Abogado. *España*); Derek H. Davis (catedrático de Derecho Eclesiástico. Director del Instituto J. M. Dawson de Estudios sobre las relaciones Iglesia-Estado de la Universidad de Baylor. Colaborador del *New York Times* y del *Washington Post*. *Estados Unidos de América*);

Amadeo de Fuenmayor Champín [†] (catedrático jubilado de Derecho civil. Académico de Legislación y Jurisprudencia. *España*); María Francisca Gámez Montalvo (profesora titular de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad de Granada. *España*); Beatriz García Fueyo (Licenciada en Derecho. *España*); Justo García Sánchez (catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Oviedo. *España*); José Garrido Arredondo (profesor asociado de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Granada. *España*); María Encarnación Gómez Rojo (profesora titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Málaga. *España*); Vicente Graullera Sanz (profesor titular jubilado de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Valencia. *España*); Jean-Louis-Gilbert Hague Roma (Licenciado en Derecho y en Filología Románica. Doctor en Historia Contemporánea. Doctor en Derecho. *España*); Gábor Hamza (catedrático de Derecho romano y de Derecho constitucional de la Universidad Eötvös Loránd. Miembro de número de la Academia Húngara de Ciencias. *Hungría*); Roldán Jimeno Aranguren (profesor titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad Pública de Navarra. *España*); Santiago Legarre (profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina. *Argentina*); Angeles Liñán García (profesora colaboradora de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad de Málaga. *España*); María Rosa López Barajas (profesora titular de Derecho romano de la Universidad de Granada. *España*); José Javier López-Jacoiste (catedrático jubilado de Derecho civil. Notario jubilado. *España*); José Antonio López Nevot (catedrático de Historia del derecho y de las instituciones de la Universidad de Granada. *España*); Leonard Łukaszuk (catedrático jubilado de Derecho internacional público de la Universidad de Varsovia. Fue Vicepresidente del Tribunal Constitucional de la República de Polonia. *Polonia*); David Martín López (doctorando en Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha. *España*); Reyes Martín Sánchez (fue profesora asociada de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Málaga y contratada de Derecho civil de la Universidad de Cádiz. *España*); María Dolores Martínez Arce (doctora en Historia por la Universidad de Navarra. *España*); Alejandro Martínez Dhier (profesor titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Granada. *España*); Josep Maria Mas Solench [†] (fue presidente de la Societat Catalana d'Estudis Jurídics. Académico correspondiente de la Real de Buenas Letras de Barcelona. Medalla President Macià de la Generalitat de Catalunya. *Cataluña*); Santiago Mata (doctor en Ciencias de la Información por la Universidad de Navarra. *España*); Antonio Merchán (catedrático de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Sevilla y decano de su Facultad de Derecho. *España*); Alejandro Miranda Montecinos (profesor de Derecho Natural de la Universidad de Los Andes. *Chile*); Jerónimo Molina Cano (profesor titular de Política Social de la Universidad de Murcia. *España*); Marcelo Nasser Olea (profesor de Derecho romano de la Universidad de Los Andes. *Chile*); Hernán Alejandro Olano García (catedrático de Derecho constitucional de la Universidad de la Sabana. *Colombia*); José Orlandis Rovira [†] (catedrático jubilado de Historia del Derecho y de las instituciones. *España*); Manuel J. Peláez (catedrático de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Málaga. *España*); George Penchev (catedrático de Derecho del medio ambiente de la Universidad de Plovdiv. *Bulgaria*); Antonio Pérez Martín (catedrático jubilado de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Murcia. *España*); Salvador Pérez Moreno (profesor titular de Economía Apli-

cada [Política Económica] de la Universidad de Málaga. *España*); Miguel Pino Abad (profesor titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Córdoba. *España*); Antonio Planas Rosselló (profesor titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de las Islas Baleares. *España*); Francisco Puy Muñoz (catedrático jubilado de Filosofía del Derecho de la Universidad de Santiago de Compostela. *España*); Rafael Ramis Barceló (profesor de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de las Islas Baleares. *España*); Juan Carlos Riofrío Martínez-Villalba (catedrático de Derecho constitucional y de Derecho de la información. Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Hemisferios. *Ecuador*); Benjamín Rivaya (profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad de Oviedo y Decano de su Facultad de Derecho. *España*); Carlos Salinas Araneda (catedrático de Historia del Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. *Chile*); Antonio Sánchez-Bayón (profesor de Historia Jurídica y Derecho Comparado de la Universidad Loyola Andalucía. *España*); Isabel Sánchez de Movellán Toront (profesora de la Universidad Pompeu Fabra en excedencia y asociada de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad a Distancia de Madrid. *España*); Jean-Pierre Schoupe (doctor en Derecho canónico por la Universidad Católica de Lovaina y profesor de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma. *Bélgica*); Miriam Seghiri (profesora titular de Traducción e Interpretación de la Universidad de Málaga. *España*); Josep Serrano Daura (profesor de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad Internacional de Cataluña. *Cataluña*); Juan Carlos Valderrama Abenza (profesor de Historia de las ideas políticas de la Universidad Cardenal Herrera-CEU. *España*); Guillermo Vicente y Guerrero (doctor en Derecho, doctor en Historia; ha sido profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Zaragoza. *España*); David J. Viera (fue catedrático de Lenguas Modernas de la Tennessee Technological University, de Cookeville. *Estados Unidos de América*) y Patricia Zambrana Moral (profesora titular de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad de Málaga. *España*)

En esta obra se acomete una recopilación de los pensadores más influyentes en las áreas de Derecho Canónico y Eclesiástico habidos en el último milenio. Se ofrece así al lector una panorámica de la evolución de estas Ciencia Jurídicas conexas, a través de los principales aportes de quienes generan las bases de las instituciones que hoy se manejan.

La obra, que se divide en tres tomos, recogiendo casi 1500 semblanzas de los más grades juristas occidentales (canonistas y eclesiasticistas todos ellos) entre el año 1000 y el 2015, año en el que verá la luz el tercer tomo de esta obra. Este primer tomo, sobre el que se centra la presente reseña, cuenta con un total de 539 entradas, principalmente de iuscanonistas españoles e italianos, así como algunos latinoamericanos y unos pocos estadounidenses. Cabe destacar el gran y laborioso trabajo de selección y sistematización llevado a cabo por los autores, que se plasma en unas entradas de extensión equilibrada y con una estructura en la que distinguen claramente cuatros apartados. Tras un primer apartado dedicado a aquellos aspectos biográficos que permiten contextualizar al erudito en su tiempo pero también en el devenir de las instituciones canónicas y eclesiásticas del periodo correspondiente, se procede a relatar los cargos, méritos y distinciones más notables. A continuación, el tercer apartado hace un recorrido por sus

obras más destacadas, incluyendo desde monografías clásicas hasta los artículos científicos más citados, pasando por los manuales más sobresalientes en Derecho Canónico y Eclesiástico (del Estado). Se completan las entradas con un último apartado dedicado a las citas recibidas, permitiendo así al lector no sólo evaluar la trascendencia del pensamiento del autor correspondiente, sino rastrear además sus influencias a lo largo de la historia de estas ciencias hermanas.

Nos encontramos ante una obra fundamental para aquellos estudiosos del Derecho y las Ciencias Eclesiásticas, aquellos interesados en conocer cómo ha evolucionado el Derecho Canónico y Eclesiástico a lo largo de los dos últimos siglos de la mano de sus principales protagonistas.

Pilar Campoy-Muñoz

PRESENTACIÓN DE AUTORES

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO (Porto – Portugal, 1983). Profesor Asistente de la Facultad de Teología – Centro Regional de Porto e Investigador Integrado del Centro de Estudios del Pensamiento Portugués (Universidade Católica Portuguesa). Dirección: Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Email: jangelico@porto.ucp.pt

ANTONIO BORDOY FERNÁNDEZ (Palma de Mallorca - Islas Baleares, 1978). Profesor Contratado Doctor del área de Filosofía del Departamento de Filosofía y Trabajo Social de la Universidad de las Islas Baleares; Director del Máster Universitario de Filosofía Contemporánea de la UIB; Secretario de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega; chair de la Sección Luliana de la Comisión de Filosofía Latina de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Dirección: Departamento de Filosofía y Trabajo Social. Campus universitario. Crta. de Valldemossa, km. 7,5. 07122 Palma de Mallorca, España. Teléfono: (+34) 971 173 476. E-mail: antoni.bordoy@uib.es

ANNA BUSQUETS ALEMANY (Barcelona – España, 1974). Doctora en Historia, Máster en Historia, Licenciada en Humanidades y Posgrado en lengua y civilización chinas. Profesora del Programa de Estudios de Asia Oriental de la Universitat Oberta de Catalunya. Directora del Programa de Estudios de Asia Oriental de la UOC (2003-2009). Adjunta al Vicerrector de Ordenación Académica y Profesorado de la UOC (2009-2013). Miembro del comité permanente de la European Association of Chinese Studies (2006-2012). Dirección: Universitat Oberta de Catalunya, Avenida Tibidabo 39-43, 08035 Barcelona, España. Teléf.: (+34) 932 532 300. E-mail: abusquetsa@uoc.edu

JOSÉ CARLOS CARVALHO (Porto – Portugal, 1969), Profesor Auxiliar del Departamento de Teología Bíblica de la Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, miembro da Sociedade Científica de la misma Universidade (2004), Secretario de la Faculdade de Teologia da UCP Porto (2000), miembro de la ABP (Associação Bíblica Portuguesa 2012), miembro do Consejo de Redacción de la revista *Humanística e Teologia* (Porto 2012), miembro del CEPP (2013). Dirección: Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Teléf.: (+351) 226 196 270. E-mail: jcarvalho@porto.ucp.pt

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES (Malpartida de Cáceres – Cáceres, 1957). Obispo de la diócesis de Coria-Cáceres. Doctor en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y doctorando en Teología de la Vida Consagrada en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha sido profesor de Teología Espiritual en el Estudio Teológico Agustiniiano

de Valladolid. Dirección: Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 1. E-10003 Cáceres. Teléf.: (+34) 927 245 250. Fax: (+34) 927 214 024. E-mail: publicaciones@diocesiscorriacaceres.es

FÁTIMA COTANO OLIVERA (Zafra – Badajoz, 1978). Doctoranda en Historia. Actualmente realiza la tesis. Universidad de Extremadura. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia Medieval. Colaboradora en el Archivo Capitular de Coria. Avda. de la Universidad s/n. E-10071 Cáceres. Correo electrónico: fcotano@yahoo.es

ROMÁN FERNÁNDEZ MARTÍN (San Martín de Trevejo, Cáceres – España, 1948). Canónigo del Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Coria Colabora con la Hoja Diocesana de la Diócesis de Coria-Cáceres. Secretario de la Vicaría de la Zona Norte de la Diócesis y Capellán del Convento de las Religiosas de la Madre de Dios en Coria. Realizó su misión pastoral en las parroquias de Pescueza y Cachorrilla, Casillas de Coria y Casas de Don Gómez, Cadalso, Torre de Don Miguel y Santibáñez del Alto, La Pesga y Mohedas de Granadilla, Perales del Puerto y Villasbuenas de Gata. Fue profesor de Religión del Instituto de Bachillerato Medina Cauria de Coria. Con motivo del Año Jubilar de la Catedral de Coria, fue nombrado secretario para dicho Jubileo. En la actualidad, Dirección: C/ Guardia Civil Nº 4. 10892 San Martín de Trevejo (Cáceres). Telf.: (+34) 927 513 217. E-mail: romanfernandez@terra.com

SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS (Vilar – Cadaval – Portugal, 1970). Assessor do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Ciências Humanas, socio del Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Dirección: Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 – Lisboa. Teléf.: (+351) 217 214 127; Ext:5107. E-mail: sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

CARMEN FUENTES NOGALES (Cáceres-España, 1964). Directora del Archivo Histórico Diocesano y Archivera Auxiliar del Archivo de la Catedral de Coria, de la Diócesis de Coria-Cáceres. Directora del Archivo Histórico Diocesano y Archivera Auxiliar del Archivo de la Catedral de Plasencia, de la Diócesis de Plasencia. Profesora en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe”, (Centro Patrocinado de la UPSA). Dirección: Archivo Diocesano, Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 10003 Cáceres, España. Tel. (+34) 927 24 52 50. E-mail: fuentesnogales@hotmail.com

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO (Cáceres – España, 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: Instituto Teológico de Cáceres, Casa de la Iglesia, C/ General Ezponda, 14. 10003 Cáceres, España. Teléf.: (+34) 927 627 338.

RUBÉN HERCE FERNÁNDEZ (Logroño – España, 1976). Doctor en Filosofía, Ingeniero Industrial e Ingeniero en Electrónica. Profesor Adjunto de Filosofía de la Ciencia en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Secretario de *Cuadernos doctorales de filosofía. Excerpta et dissertationibus in Philosophia* (ISSN: 1131-6950). Dirección: Facultad Eclesiástica de Filosofía, Campus Universitario. 31009 Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 425 600, Ext. 802601. E-mail: rherce@unav.es

MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Profesor de Filosofía y Pedagogía en el Instituto Teológico de Cáceres (Centro Afiliado, UPSA) y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe” (Centro patrocinado, UPSA). Profesor auxiliar convidado de la Facultad de Teología – Centro Regional de Porto e Investigador integrado del Centro de Estudios del Pensamiento Portugués (Universidade Católica Portuguesa). Profesor del Instituto de Humanidades Francesco Petrarca, Madrid. Investigador colaborador del

Instituto de Filosofía de la Universidade do Porto. Director del Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Director General del Colegio diocesano de Cáceres. Dirección: Instituto Teológico de Cáceres, Casa de la Iglesia, C/ General Ezponda, 14. 10003 Cáceres, España. Teléf.: (+34) 927 627 338. E-mail: mlazarop@institutocr.com

FERNANDO MARTIN DE BLASSI (Mendoza – Argentina, 1986). Profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, miembro del Instituto de Filosofía y becario del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM) de esa Unidad Académica. Secretario técnico de la Revista *Scripta Mediaevalia* (CEFIM) y Miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Dirección: Perú 609, Las Heras. 5539 Mendoza, Argentina. E-mail: martindeblassi@hotmail.com

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES (Vila de Lajes, Açores – Portugal, 1949). Doctor en Filosofía (UCP – Braga), Master en Bioética teológica (UCP – Porto), Licenciado en Farmacia (U. de Porto) y Medicina (U. de Coimbra). Professor Adjunto del Instituto Politécnico de Saúde do Norte (Gandra y Famalicão, Portugal), Professor Auxiliar del Instituto Superior de Ciências da Saúde do Norte (Gandra – Paredes, Portugal). Investigador sénior en el Instituto de Bioética de la Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional de Porto y Miembro integrado del Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos de la Faculdade de Filosofia de la Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional de Braga. Dirección: Rua Engenheiro Machado Vaz, 234, R/CH, R6, 4250-271 Porto, Portugal. Teléf.: (+351) 916 819 772. E-mail: ramiro.meneses@ipsn.cespu.pt

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN (Madrid – España, 1978). Profesor Asociado y Coord. Investigación de la Universidad Camilo José Cela. Autoridad VIAF. Senior-fellow LAS-Baylor/ELSP-DePaul, e investigador UNED (Dpto. Historia del Derecho). Colaborador del Despacho Wizner&co. Dirección: c/Galileo, nº7, 1º apto. 11, 28015 Madrid, España. Teléf.: (+34) 691 945 634. E-mail: antonio_sanchez_bayon@hotmail.com

FRANCISCO JOSÉ SÁNCHEZ SÁNCHEZ (Madrid – España, 1976). Notario del Tribunal Eclesiástico de Coria-Cáceres, desde 1999 a 2012. Notario Adjunto del Proceso de beatificación y canonización del Siervo de Dios, D. Leocadio Galán Barrena, desde 2001 a 2005. Asesor jurídico de la Delegación Diocesana de Patrimonio Cultural, desde 2003. Defensor del Vínculo y Promotor de Justicia de la Diócesis de Coria-Cáceres, desde 2009. Notario del Proceso de beatificación y canonización del Siervo de Dios, D. Honorio María Sánchez de Bustamante, desde 2009. Dirección: Obispado de Coria-Cáceres. Plaza de Santa María, 1, Cáceres, España. Teléf.: (+34) 927 245 250. Fax: (+34) 927 214 024. E-mail: fjose_ss@msn.com

JUAN FERNANDO SELLÉS (Millena, Alicante – España, 1961). Profesor Titular de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y Subdirector de la Revista *Studia Poliana*. Dirección: Despacho 2301, Departamento de Filosofía, Edificio de Bibliotecas, Universidad de Navarra, 31080, Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 425 600, ext. 2900. Fax (+34) 948 425 636. E-mail: jfselles@unav.es

MARGARITA TORNAY CABRERA (Málaga – España, 1967). Licenciada en Historia del arte por la Universidad de Málaga, Máster de Investigación en Artes y Humanidades por la Universidad de Extremadura y alumna del programa de doctorado “El arte como diálogo y transmisión interculturales y transfronterizos”, del Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura. Gestora cultural, ha colaborado en numerosos proyectos de la *Asociación andaluza de bibliotecarios*, y en la actualidad prepara su Tesis Doctoral sobre el patrimonio histórico-artístico del Señorío de Galisteo, bajo la dirección del la dra.

Pilar Mogollón Cano-Cortés, en la Universidad de Extremadura. Dirección: c/ José Arcadio Buendía, nº 33, 2º C. 10005 Cáceres, España. E-mail: margarita.tornay@gmail.com

TOMASZ TUŁODZIECKI (Golub-Dobrzyn – Polonia, 1969). Doctor en teología, licenciado eclesiástico en ciencias bíblicas (PIB – “Biblicum” Roma 1999). Profesor de exégesis del Antiguo Testamento y lengua hebrea en la Facultad de Teología de la Universidad “Nicolás Copérnico” y en el Seminario Mayor de Toruń, Polonia.

SANTIAGO VÁZQUEZ (General Alvear, Mendoza – República Argentina, 1982). Profesor y licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de San Luis, doctorando en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y becario doctoral del CONICET. Investigador libre del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y miembro del Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Profesor Adscripto en la cátedra Psicología General de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Dirección: Los Toneles 2495, Torre 6, Piso 2, Departamento 30. Mendoza Ciudad, República Argentina. Teléf.: (+54) (261) 153 468 328; E-mail: santiaghernanvazquez@gmail.com

IDOYA ZORROZA (Pamplona – España, 1970). Profesora Asociada de Filosofía, Colaborador de investigación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Profesora visitante en la Strathmore University. Directora de los Cuadernos de Pensamiento Español (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra) y Secretaria de la Línea Especial de Pensamiento clásico español y de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra, Edificio Bibliotecas, Campus Universitario s.n., 31600 Pamplona, España. Teléf.: (+34) 948 42 56 00 ext. 802932. E-mail: izarroza@unav.es

INTERCAMBIO DE REVISTAS - JOURNAL EXCHANGES

Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología. Facultad de Teología de Catalunya, Instituto de Teología Fundamental. Barcelona.

Agora. Papeles de Filosofía. Dep. de Filosofía e antropología social y lógica e filosofía moral de la Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Alcántara. Institución Cultural El Brocense de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.

Almeriense. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra 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. Ourense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

- Bulletin Bibliographique*. Centre de Documentation et d'Archives de Lyon, Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM). Lyon (Francia).
- Burgense*. Facultad de Teología del Norte. Burgos.
- Carthaginensia*. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.
- Collectanea Franciscana*. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).
- Communio*. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.
- Compostellanum*. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- Contextos*. Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras. León
- Contrastes*. *Revista Internacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Málaga.
- Δαίμων*. *Revista de filosofía*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Murcia.
- Diálogo filosófico*. Familia cordimariana, claretianos. Colmenar Viejo (Madrid).
- Endoxa*. Facultad de filosofía de la UNED. Madrid.
- Ephemerides Mariologicae*. Misioneros claretianos. Madrid.
- Escritos del Vedat*. Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", sección dominicos. Torrent (Valencia).
- Espíritu*. Fundación Balmesiana. Barcelona.
- Estudio Agustiniiano*. Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Valladolid.
- Estudios Eclesiásticos*. Facultades de Teología de la Compañía de Jesús. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- Estudios Filosóficos*. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- Estudios Franciscanos*. Provincias capuchinas ibéricas. Barcelona.
- Estudios Mindoniensies*. Diócesis de Mondoñedo-Ferrol (A Coruña-Lugo).
- Estudios Trinitarios*. Secretariado Trinitario. Salamanca.
- Facies Domini*. Revista Alicantina de Estudios Teológicos. Seminario Diocesano de Orihela-Alicante - ISCR San Pablo – Cátedra Arzobispo Loazes (Universidad de Alicante). Alicante.
- Giennium*. Revista de estudios e investigación de la diócesis de Jaén. Jaén.
- Humanística e Teologia*. Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto. Porto (Portugal).
- Il Santo*. Istituto Teologico "S. Antonio Dottore" dei Frati Minori Conventuali. Centro Studi Antoniani di Padova. Padova (Italia).
- Isidorianum*. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Sevilla.
- La Ciudad de Dios*. Comunidad Agustinos (OSA) de El Escorial. San Lorenzo de El Escorial (Madrid).
- Letras de Deusto*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. Bilbao.
- Liber Annus*. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem (Israel).

- Lumen. Revista de síntesis y orientación de ciencias eclesiásticas.* Facultad de Teología del Norte. Sede de Vitoria-Gasteiz. Vitoria.
- Mayéutica.* PP. Agustinos Recoletos. Marcilla (Navarra).
- Mediaevalia.* Gabinete de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto (Portugal)
- Monte Carmelo.* PP. Carmelitas Descalzos. Burgos.
- Naturaleza y Gracia.* Orden de Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla. Salamanca.
- Nivaria Theologica.* Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias “Virgen de Candelaria” (ISTIC). Sede Tenerife. La Laguna (Tenerife).
- Norba Arte.* Universidad de Extremadura. Cáceres.
- Norba Historia.* Universidad de Extremadura. Cáceres.
- Nova et Vetera.* Monasterio de Benedictinas. Zamora.
- Paradoxa [Filosofía en la frontera].* Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx). Cáceres.
- Pax et Emerita.* Revista de teología y humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz. Badajoz.
- Phronesis: revista de ética.* Pontifica Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP, (Brasil).
- Protestantesimo.* Facoltà Valdese di Teologia. Roma (Italia).
- Przegląd Tomistyczny (Revista Tomista).* Instytut Tomistyczny (Instituto Tomista). Varsovia (Polonia).
- Revista Agustiniiana.* 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.
- Scientia et fides*. Facultad de Teología de la Universidad Nicolás Copérnico, Toruń (Polonia).
- Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval*. Facultad de Filosofía São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil).
- Scripta Fulgentina*. Instituto Teológico "San Fulgencio" de Murcia. Murcia.
- Scripta Medievalia*. CEFIM, Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Argentina).
- Scripta Theologica*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Selecciones de franciscanismo*. Orden de Hermanos Menores. Valencia.
- Selecciones de Teología*. Instituto de Teología Fundamental. Facultad de Teología de Catalunya. San Cugat del Vallès (Barcelona).
- Studi Ecumenici*. Istituto Studi Ecumenici O.F.M. Venezia (Italia).
- Studia Cordubensia: revista de Teología y Ciencias Religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba*. Diócesis de Córdoba. Córdoba.
- Studia Lulliana*. Maiorensis Schola Lullistica. Palma de Mallorca.
- Studia Moralia*. Accademia Alfonsiana. Roma (Italia).
- Studia Patavina*. Facoltà teologica del Triveneto y Università di Padova. Padova (Italia).
- Studia Poliana*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Studia Silensia*. Abadía Santo Domingo de Silos. Burgos.
- Studium*. Convento de San Pedro Mártir de Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía y Teología "Santo Tomás". Madrid.
- Studium Legionense*. Centro Superior de Estudios Teológicos, Seminario Mayor de León. León.
- Temes d'avui. Revista de Teologia i Qüestions Actuals*. Associació Cultural Temes d'Avui. Barcelona.
- Teologia*. Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Milano (Italia).
- Theologica*. Faculdade de Teologia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Toletana. Cuestiones de teología e historia*. Instituto Teológico san Ildefonso. Toledo.
- Trinitarium*. Trinitarios españoles. Córdoba.
- Verdad y Vida*. Orden de Hermanos Menores. Madrid.
- Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*. Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre (Brasil).

CAURIENSIA.

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres
(Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca)
y la Universidad de Extremadura

“INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES”

“INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS”

Como se señala en la página de créditos de la Revista, *CAURIENSIA* es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiológicos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica.

La publicación se compone de diversas secciones que son las siguientes: *Estudios*: Artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico. *Notas y Comentarios*: Artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves. *Documentos*: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas. *Acontecimiento e In Memoriam*: En este apartado se realizarán las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución (por ejemplo, Inauguración del curso o la Semana de Encuentro Teológico), acontecimientos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis (Centenarios, Semana fecultura...), seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto ... Del mismo modo es un lugar para dedicar algunas palabras por la desaparición de aquellas personas que por su cercanía o notoriedad sean dignos de ello, en artículos que lleven por nombre “In memoriam”. *Bibliografía*: En esta sección aparecen reseñas y la lista de libros recibidos en la Biblioteca que no hayan sido analizados. La reseña o recensión consiste en el examen crítico de una obra y tendrá una extensión variable dependiendo de la importancia de los escritos y de los libros a reseñar.

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

I. Presentación y envío de artículos

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales se enviarán obligatoriamente en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, preferentemente acompañado de dos originales en copia impresa.
4. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 6000 palabras (de 5 a 15 páginas). Los *documentos* no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
5. En todos los originales deben aparecer el nombre, los apellidos y la filiación institucional de cada autor (universidad, instituto, etc...). Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.

6. También se enviará un breve *currículo personal* en el que conste además del nombre y apellidos del autor, lugar y fecha de nacimiento, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
7. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
 - a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
 - b. *Libro*: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002. 2ª referencia: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción*, o. c., 45.
 - c. *Capítulo de libro*: E. COUSINS, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. T. KATZ (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190. 2ª referencia: E. COUSINS, “Francis of Assisi”, o. c., 175.
 - d. *Artículo*: W. EBOROWICZ, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518. 2ª referencia: W. EBOROWICZ, “La contemplation”, o. c., 489.
 - e. 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, preferentemente las siguientes: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (ibidem, ‘en el mismo lugar’), *id.* (idem ‘el mismo, lo mismo’), l. c. (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), o. c. (obra citada). Mirar también según aparece en el “Apéndice 1” de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
 - g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.
 - h. Si el estudio no pertenece a las humanidades y teología, y pertenece a una ciencia que tiene una forma propia de citar, se podrá utilizar su forma estándar. Por ejemplo, las normas Vancouver para estudios biomédicos; lo dispuesto en el Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (A.P.A.) para trabajos de Psicología, o las normas del *The Chicago Manual of Style* 14th ed. rev. (University of Chicago Press, 1993), para artículos de ciencias naturales y sociales... En todo caso las notas bibliográficas buscarán la identificación, la sencillez y la coherencia siguiendo en todo momento el estilo elegido.
10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
12. Los originales se enviarán a:

Cauriensia
 Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
 Servicio de Publicaciones
 Casa de la Iglesia
 Cl General Ezponda 14
 10003 – Cáceres
 e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es

II. Proceso Editorial

1. *Recepción de los trabajos*. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción. En esta fase se realizará una primera valoración editorial en la que se comprobará: a) la adecuación al ámbito temático y el interés del artículo en función de los criterios editoriales de la Revista, y b) cumplimiento de los requisitos de presentación formal exigidos en las normas de publicación. La recepción del artículo no supone su aceptación. Tras esta primera fase, y

en cuanto sea posible, se comunicará al autor bien su recepción, bien su corrección, su no publicación o el pase de su artículo a la siguiente fase.

2. La segunda fase es el *Sistema de revisión por pares (peer review)*. Los artículos serán enviados de forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores expertos externos a la entidad que edita la revista y a su consejo editorial. Podrán pertenecer al Consejo Asesor, siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial. Estos emitirán un informe sobre la conveniencia o no de su publicación, que será tomado en consideración por la Secretaría del Consejo Editorial comunicándose al autor su publicación o no, o en su caso las modificaciones oportunas. En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. El trabajo revisado que se considere puede ser publicado condicionado a la inclusión de modificaciones, deberá ser corregido y devuelto por los autores a la Revista en el plazo máximo de un mes, tanto si se solicitan correcciones menores como mayores. De ser necesario, la nueva versión será enviada de nuevo a los revisores externos, procedimiento que se seguirá hasta su definitiva aceptación por la Revista. Los autores recibirán notificación sobre los informes de evaluación de los revisores para que éstos puedan realizar (en su caso) las correcciones oportunas. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
3. La Revista cuenta con revisores especialistas para contrastar los procedimientos metodológicos empleados en los trabajos. La selección de revisores es competencia de los editores de la revista, quienes tienen en cuenta sus méritos académicos, científicos y la experiencia profesional, incluyendo especialistas tanto de origen nacional como internacional. Como hemos mencionado en el punto anterior, entre los revisores podrán figurar ocasionalmente miembros del Comité Asesor siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial.
4. La decisión sobre la aceptación o rechazo de los trabajos por parte de los editores de la Revista tendrá en cuenta al menos dos circunstancias. Unos criterios excluyentes y otros favorecedores.
5. Son criterios excluyentes para la admisión de los trabajos:
 - a. No incidir en el ámbito científico cultivado por la revista: adecuación de los Contenidos a las Ciencias Eclesiásticas y al respeto, en la libertad, al Magisterio de la Iglesia.
 - b. No utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada,
 - c. No enviar el trabajo en el soporte requerido.
6. Son criterios favorecedores y evaluados por los expertos revisores los siguientes:
 - a. Los artículos han de cumplir con el objetivo de la sección a la que son presentados.
 - b. Los artículos han de ser originales o que, al menos, proporcionen un análisis de calidad cualitativa que aporten información valiosa.
 - c. Se valorará positivamente su actualidad y novedad y el avance en las Ciencias Eclesiásticas.
 - d. En todo caso se exigirá la coherencia en los métodos y la lógica del estudio presentado.
 - e. Se exigirá una buena presentación formal, es decir, la buena redacción y organización del texto: coherencia lógica y presentación material.
7. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.

SERVICIO DE PUBLICACIONES



Desde que en 2006 se constituyera el Servicio de Publicaciones, asumiendo a su vez las funciones del Servicio de Publicaciones de la diócesis de Coria-Cáceres, se inició una nueva etapa.

Se han creado diversas Secciones o Colecciones que intenten responder a las diversas necesidades académicas, docentes, de investigación y pastorales de la diócesis a las que el Instituto de Teología puede ofrecer a través de este Servicio. De esta forma se han creado las siguientes Series que presentamos a continuación teniendo como resultado las publicaciones que se señalan:

1.1. SERIE ESTUDIOS

La Serie Estudios lleva a cabo publicaciones propias de las Ciencias Eclesiásticas, especialmente en el campo filosófico-teológico, cuyo sello fundamental es garantizar la calidad formal y material y garantizar la homogeneidad de los libros publicados. Con frecuencia la Serie Estudios publica la parte monográfica de la Revista Cauriensia para asegurar la difusión de los contenidos. La política editorial tienen en cuenta las indicaciones de la CNEAI y la ANECA respecto al proceso editorial y criterios de calidad. Para garantizar estos objetivos remitimos al proceso editorial y la política de buenas prácticas (ética) de la revista publicada por esta editorial: Revista Cauriensia (calificación ANEP-FECYT A), que pueden verse en su página web: <http://www.actiweb.es/cauriensia/>. Dirigida por el prof. Dr. Manuel Lázaro Pulido. Esta serie por su importancia tiene consejo asesor, coincidiendo con el de la Revista *Cauriensia*.



1. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, 2007, 17 x 24 cm., 415 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-611-6367-0



2. MANUEL LÁZARO PULIDO Y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008, 17 x 24 cm., 332 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-3-0



3. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), JOSÉ MORENO LOSADA Y PEDRO MARÍA GRIJALBO PÉREZ (Coords.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, 2009, 17 x 24 cm., 290 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-0-6



4. MANUEL LÁZARO - JESÚS MORENO RAMOS (Eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz, Obispo de Coria (1790-1809). Estudios en el bicentenario de su muerte en la Guerra de la Independencia*, 2010, 17 x 24 cm., 201 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-2-0



5. MANUEL LÁZARO (Coord.) - OSAMI TAKIZAWA - MUTSUO YAMADA - DOMINGO BARBOLLA - MIGUEL A. ARAGÓN, *El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas*, 2011, 17 x 24 cm., 148 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-4-4



6. ÁNGEL ZAZO GONZÁLEZ, IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO (INTROD.), *La espiritualidad de la cruz en D. Leocadio dentro del carisma formacionista*, 2010, 17 x 24 cm., 148 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-3-7



7. ROBERTO HOFMEISTER PICH – MANUEL LÁZARO PULIDO – ALFREDO SANTIAGO CULLETON (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Scholastica Colonialis: Status quaestionis, 2012, 17 x 24 cm; 336 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-5-1



8. MANUEL LÁZARO PULIDO – JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS – ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (EDS.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*, 2013, 17 x 24 cm; 295 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-7-5

1.2. SERIE PASTORAL

Trabajos de investigación orientados a la divulgación, y no reducidos a la lectura especializada. Trabajos propios de la actividad pastoral diocesana: anuarios, guías diocesanas, materiales... Dirigida por el prof. Miguel Ángel Morán Manzano. Las obras son revisadas por profesores del Claustro del Instituto Teológico para su aprobación.



1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres* (22 de marzo de 1992 a 16 de octubre de 2006), 2007, 15'5 x 21'5 cm., 474 pp.

P.V.P.: 15 € (agotado)

ISBN: 978-84-923489-9-2



2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *“¡Qué bien! ¡qué bien!”. Biografía de D. Honorio*, 2008, 15 x 21 cm., 151 pp.;

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-923489-2-3



3. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Colegio Diocesano José Luis Cotallo de Cáceres. Una trayectoria viva*, 2008, 15,5 x 21,5 cm, 158 pp.;

P.V.P.: 6 €

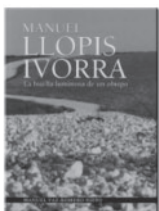
ISBN: 978-84-923489-6-1



4. JESÚS MORENO RAMOS, *Estadística y Guía de la Diócesis de Coria-Cáceres 2008-2009. Año de san Pablo*, 2008, 15,5 x 21,5 cm., 212 pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-923489-4-7



5. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Manuel Llopis Ivorra. La huella luminosa de un obispo*; 2008, 15,5 x 21,5 cm., 324 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-7-8



6. JOSÉ POLO CORDERO, *El extremeño santo*, 2010, 15,5 x 21,5 cm., 161 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-1-3

7. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Apuntes históricos sobre el licenciado don Sancho de Figueroa y Ocano : fundador de la Cofradía de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de la ciudad de Cáceres*, 2012, 15 x 21 cm., 74 pp.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-8-2



8. EQUIPO DEL SEMINARIO DIOCESANO CORIA-CÁCERES, *El libro del acólito*, 2013, 15 x 21 cm., 39 pp.

P.V.P.: 2 €

ISBN: 978-84-936987-9-9



9. EQUIPO DE PASTORAL VOCACIONAL DE LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES, *Orientaciones para la pastoral vocacional y promoción del ministerio sacerdotal en la diócesis de Coria-Cáceres*, 2013, 15 x 21 cm., 44 pp.

P.V.P.: 2 €

ISBN: 978-84-941667-1-6

1.3. SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación. El director de la Serie es el prof. Ramón de la Trinidad Piñero Mariño.



1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 21,5 x 15,5 cm., 36 pp.

P.V.P.: 3 €

ISBN: 978-84-923489-5-4



2. JOSÉ MARÍA MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*, 2009, 21,5 x 15,5 cm., 49 pp.

P.V.P.: 3 €

ISBN: 978-84-923489-8-5

1.4. SERIE PATRIMONIO

El rico caudal artístico y patrimonial de la Iglesia de Coria-Cáceres es una de las expresiones que mejor recoge la profunda raíz cristiana del pueblo extremeño. La serie dirigida por el profesor de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura D. Florencio-Javier García Mogollón y la colaboración de la Delegación Episcopal de Patrimonio Cultural quiere ser un cauce de difusión de esta riqueza a partir de estudios sobre el mismo, catálogos de exposiciones...



1. FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres)*, 2009, 17x24 cm., 587 pp.

P.V.P.: 20 €

ISBN: 978-84-611-5384-8

1.4. SERIE MATERIALES PEDAGÓGICOS

La elaboración de materiales pedagógicos por parte del profesorado y de la calendarización de su actividad académica es parte integral del desarrollo intelectual y pastoral de la Diócesis de Coria-Cáceres y del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara". En esta Colección pretendemos ir incorporando un elenco de materiales que sean de utilidad por su divulgación en algunos casos, y por sus sistematicidad en otros de la labor académica desarrollada en la diócesis...



1. Miguel Ángel Morán Manzano (ed.), *Guía Académica. Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"*, 2013, 15x21 cm., 118 pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-941667-0-9

Servicio de Publicaciones - Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres
(UPSA) – Casa de la Iglesia

c/ General Ezponda 14

10003- Cáceres – ESPAÑA –

Teléf.: 927 62 73 38

e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres (usar preferentemente).

