

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. X, 2015

SUMARIO

RECEPCIÓN Y ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS.....	9-10
EDITORIAL - PRESENTACIÓN	11-19
ESTUDIOS	
<i>I. Lenguajes culturales de la evangelización</i>	
FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO Y MANUEL LÁZARO PULIDO (Eds.), <i>Lenguajes culturales de la evangelización: Presentación</i>	23-29
JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO, <i>La pedagogía de Alfonso de Castro en sus homilias sobre el Salmo 50</i>	31-66
MARÍA DEL CARMEN DIEZ GONZÁLEZ, <i>Lenguajes de la evangelización en la cultura popular: Los lenguajes del franciscanismo</i>	67-90
ALBERTO ESCALANTE VARONA, <i>La imagen del jardín espiritual como medio de evangelización en la obra poética de Luisa de Carvajal y Mendoza</i>	91-111
FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, <i>Cultura y evangelización: aproximación a la iconografía de la Pasión de Cristo en el arte extremeño..</i>	113-161
FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO, <i>El espectáculo evangelizador: El desarrollo del teatro extremeño paralitúrgico</i>	163-196
<i>II. Miscelánea</i>	
JAIME LAURENCE BONILLA MORALES, <i>Ecumenismo y construcción de la paz</i>	199-219
JOSÉ CARLOS CARVALHO, <i>A relevância profética do olhar apocalíptico sobre a História</i>	221-243
EMILIANO JAVIER CUCCIA, <i>El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones</i>	245-263
CARLOS FUENTE LAFUENTE – CARLOS CORTINA RIU, <i>Protocolo eclesiástico, civil y popular del Corpus Christi y Patum</i>	265-288

SERGIO GARCÍA MAGARIÑO, <i>El Orden Mundial de Bahá'u'lláh: una aproximación a su propuesta de transformación social desde las ciencias eclesológicas</i>	289-309
FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO – GUADALUPE PÉREZ ORTIZ, <i>Las visitas pastorales de los obispos Ramón Torrijos Gómez y Félix Soto Mancera al Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz según consta en su archivo</i>	311-333
MIGUEL ÁNGEL MARTÍN-SÁNCHEZ – JORGE CÁCERES-MUÑOZ, <i>La idea de universidad del cardenal John Henry Newman</i>	335-358
ANA MARÍA PRIETO GARCÍA, <i>La nupcialidad soyana: análisis demográfico, 1750-1850</i>	359-383
RAFAEL RAMIS BARCELÓ, <i>Aristotelismo, lulismo y ramismo en Barcelona durante el siglo XVI: Joan-Lluís Vileta y sus discípulos</i>	385-407
FRANCISCO LUIS RICO CALLADO, <i>Ruidos y rencillas en la Catedral. Las faltas de los beneficiados y la jurisdicción disciplinaria del cabildo catedralicio de Badajoz en época pretridentina</i>	409-435
LUCAS DUARTE SILVA, <i>Esclavitud y Guerra defensiva en Luis de Valdivia (1561-1642): contexto, ideas y posibles Fuentes</i>	437-458
M ^a IDOYA ZORROZA, <i>Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo</i>	459-471
NOTAS Y COMENTARIOS	
MARIA DA CONCEIÇÃO VAZ SERRA PONTES CABRITA, <i>Do amor cristão e da saudade em António Sardinha</i>	473-488
SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS, <i>A ação criadora de Deus na teologia filosófica de Xavier Zubiri</i>	489-505
OSCAR JIMÉNEZ TORRES, <i>Definición y demostración en Analytica Posteriora: paradigmas de su reciprocatio mutua en tres ámbitos del corpus aristotélico</i>	507-526
ÁNGEL DAVID MARTÍN RUBIO, <i>La corriente antiregalista en los orígenes del liberalismo español</i>	527-534
JOÃO REBALDE, <i>Estados da natureza humana e seus elementos fundamentais na Concordia de Luis de Molina</i>	535-545
ALICIA SALA VILLAVERDE, <i>Carta de Othea: una apuesta educativa sugerente en la cultura bajomedieval</i>	547-562
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo</i>	563-571

ACONTECIMIENTOS

- Jornadas internacionales sobre la restauración de la Compañía de Jesús. Aspectos históricos, sociales, políticos, filosóficos y teológicos de su expulsión, abolición y restauración en 1814. Universidad Nacional de Cuyo, 20-21 de noviembre de 2014.* Fernando G. Martín De Blassi 573-577

BIBLIOGRAFÍA

- Manuel LÁZARO PULIDO, *La crisis como lugar teológico*. Rémi BRAGUE, *En medio de la Edad Media. Filosofías medievales en la cristiandad, el judaísmo y el Islam*. Hugo COSTARELLI BRANDI (ed.), Ceferino P. D. MUÑOZ (rev.), *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo: Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*. Francisco LEÓN FLORIDO – Fernando RODAMILLAN RAMOS, *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*. Marzena ŻYLIŃSKA, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mógowi*. Francis GUIBAL, *À-Dieu. De la philosophie à la théologie?* Juan José TAMAYO, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch* 579-596
- PRESENTACIÓN DE AUTORES..... 597-600
- INTERCAMBIO DE REVISTAS..... 601-604
- INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES..... 605-607

CAURIENSIA

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

ISSN: 1886-4945

Vol. X, 2015

CONTENTS

RECEPTION AND ACCEPTANCE OF ARTICLES	9-10
EDITORIAL - PRESENTATION.....	11-19
STUDIES	
<i>I. Cultural languages of Evangelization</i>	
FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO Y MANUEL LÁZARO PULIDO (EDS.), <i>Cultural Languages of Evangelization: Presentation</i>	23-29
JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO, <i>Alfonso de Castro's pedagogy in his homilies on Psalm 50</i>	31-66
MARÍA DEL CARMEN DIEZ GONZÁLEZ, <i>Languages of evangelization on popular culture. Languages of franciscanism</i>	67-90
ALBERTO ESCALANTE VARONA, <i>The image of spiritual garden as means for evangelization in Luisa de Carvajal y Mendoza's poetic work</i>	91-111
FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, <i>Evangelization and culture: one approach to the iconography of Passion of Christ in the extremadurian art</i>	113-161
FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO, <i>The evangelical performance: the development of para-liturgical extremadurian theatre</i>	163-196
<i>II. Miscellaneous</i>	
JAIME LAURENCE BONILLA MORALES, <i>Ecumenism and building of peace</i>	199-219
JOSÉ CARLOS CARVALHO, <i>The Profetic relevance of the apocalyptic vision of the history</i>	221-243
EMILIANO JAVIER CUCCIA, <i>The thomistic problem of abstraction. A review concerning the traditional interpretation and its limitations</i>	245-263

CARLOS FUENTE LAFUENTE – CARLOS CORTINA RIU, <i>Ecclesiastical, civil and popular protocol on Corpus Christi and Patum days</i>	265-288
SERGIO GARCÍA MAGARIÑO, <i>The World Order of Bahá'u'lláh: an ecclesiastical analysis of its conception of social transformation</i>	289-309
FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO – GUADALUPE PÉREZ ORTIZ, <i>Pastoral visits of Bishops Ramón Torrijos Gómez and Félix Soto Mancera to San Atón Metropolitan Seminar of Badajoz, according its Archive</i>	311-333
MIGUEL ÁNGEL MARTÍN-SÁNCHEZ – JORGE CÁCERES-MUÑOZ, <i>La idea de universidad del cardenal John Henry Newman The idea of University of Cardinal John Henry Newman</i>	335-358
ANA MARÍA PRIETO GARCÍA, <i>'Soyana' marriage: demographic analyse, 1750-1850</i>	359-383
RAFAEL RAMIS BARCELÓ, <i>Aristotelism, lulisme and ramism in Barcelona in XVIth century: Joan-Lluís Vileta and his disciples</i>	385-407
FRANCISCO LUIS RICO CALLADO, <i>Noises and quarrels in the Cathedral. The faults of the capitulars and the disciplinary jurisdiction of the chapter of the Cathedral of Badajoz before the Council of Trent</i>	409-435
LUCAS DUARTE SILVA, <i>Slavery and defensive war by Luis de Valdivia (1561-1642): context, ideas and possible sources</i>	437-458
M ^a IDOYA ZORROZA, <i>Transcendence and openness. An image of human being in our time</i>	459-471

NOTES AND COMMENTARIES

MARIA DA CONCEIÇÃO VAZ SERRA PONTES CABRITA, <i>On Christian love and "saudade" in António Sardinha</i>	473-488
SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS, <i>A ação criadora de Deus na teologia filosófica de Xavier Zubiri</i>	489-505
OSCAR JIMÉNEZ TORRES, <i>Definition and demonstration in Analytica Posteriora: paradigms of its mutual reciprocatio in three contexts of Aristotelian corpus</i>	507-526
ÁNGEL DAVID MARTÍN RUBIO, <i>The Anti-Regalism Mouvement at the origins of Spanish liberalism</i>	527-534
JOÃO REBALDE, <i>States of human nature and its fundamental elements in Luis de Molina's Concordia</i>	535-545
ALICIA SALA VILLAVERDE, <i>A Letter from Othea: A suggesting educational choice in the Late Middle Ages culture</i>	547-562
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>Reflexion around love and truth in St. Anselm and St. Augustine thought</i>	563-571

EVENTS

- International Meeting on Society of Jesus restauration: historical, social, political, philosophical and theological aspects of their expulsion, abolition and restauration in 1814. National University of Cuyo, 20-21 November 2014.* Fernando G. Martin De Blassi..... 573-577

BIBLIOGRAPHY

- Manuel LÁZARO PULIDO, *La crisis como lugar teológico*. Rémi BRAGUE, *En medio de la Edad Media. Filosofías medievales en la cristiandad, el judaísmo y el Islam*. Hugo COSTARELLI BRANDI (ed.), Ceferino P. D. MUÑOZ (rev.), *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo: Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*. Francisco LEÓN FLORIDO – Fernando RODAMILLAN RAMOS, *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*. Marzena ŻYLIŃSKA, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*. Francis GUIBAL, *À-Dieu. De la philosophie à la théologie?* Juan José TAMAYO, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch* 579-596
- PRESENTATION OF THE AUTHORS..... 597-600
- JOURNAL EXCHANGES 601-604
- INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS..... 605-607

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 FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO, *La pedagogía de Alfonso de Castro en sus homilías sobre el Salmo 50* (recibido: 16/11/2014 – aceptado: 21/01/2015).

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES, *Ecumenismo y construcción de la paz* (recibido: 03/12/2014 – aceptado: 21/01/2015).

MARIA DA CONCEIÇÃO VAZ SERRA PONTES CABRITA, *Do amor cristão e da saudade em António Sardinha* (recibido: 08/03/2015 – aceptado: 22/04/2015).

MARÍA DEL CARMEN DIEZ GONZÁLEZ, *Lenguajes de la evangelización en la cultura popular. Los lenguajes del franciscanismo* (recibido: 08/03/2015 – aceptado: 22/04/2015).

JOSÉ CARLOS CARVALHO, *A relevância profética do olhar apocalíptico sobre a História* (recibido: 01/03/2015 – aceptado: 22/04/2015).

EMILIANO JAVIER CUCCIA, *El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones* (recibido: 11/05/2015 – aceptado: 23/09/2015).

SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS, *A ação criadora de Deus na teologia filosófica de Xavier Zubiri* (recibido: 14/10/2014 – aceptado: 21/01/2015).

ALBERTO ESCALANTE VARONA, *La imagen del jardín espiritual como medio de evangelización en la obra poética de Luisa de Carvajal y Mendoza* (recibido: 11/12/2014 – aceptado: 21/01/2015).

- CARLOS FUENTE LAFUENTE – CARLOS CORTINA RIU, *Protocolo eclesiástico, civil y popular del Corpus Christi y Patum* (recibido: 09/02/2014 – aceptado: 23/04/2014).
- SERGIO GARCÍA MAGARIÑO, *El Orden Mundial de Bahá'u'lláh: una aproximación a su propuesta de transformación social desde las ciencias eclesiásticas* (recibido: 06/12/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, *Cultura y evangelización: aproximación a la iconografía de la Pasión de Cristo en el arte extremeño* (recibido: 08/09/2014 – aceptado: 21/01/2015).
- FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO – GUADALUPE PÉREZ ORTIZ, *Las visitas pastorales de los obispos Ramón Torrijos Gómez y Félix Soto Mancera al Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz según consta en su archivo* (recibido: 11/11/2014 – aceptado: 21/01/2015).
- FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO, *El espectáculo evangelizador: El desarrollo del teatro extremeño paralitúrgico* (recibido: 17/02/2015 – aceptado: 22/04/2015).
- OSCAR JIMÉNEZ TORRES, *Definición y demostración en Analytica Posteriora: paradigmas de su reciprocación mutua en tres ámbitos del corpus aristotélico* (recibido: 14/02/2015 – aceptado: 22/04/2015).
- ÁNGEL DAVID MARTÍN RUBIO, *La corriente antiregalista en los orígenes del liberalismo español* (recibido: 10/06/2015 – aceptado: 23/09/2015).
- MIGUEL ÁNGEL MARTÍN-SÁNCHEZ – JORGE CÁCERES-MUÑOZ, *La idea de universidad del cardenal John Henry Newman* (recibido: 23/06/2014 – aceptado: 24/09/2014).
- ANA MARÍA PRIETO GARCÍA, *La nupcialidad soyana: análisis demográfico, 1750-1850* (recibido: 20/10/2014 – aceptado: 21/01/2015).
- RAFAEL RAMIS BARCELÓ, *Aristotelismo, lulismo y ramismo en Barcelona durante el siglo XVI: Joan-Lluís Vileta y sus discípulos* (recibido: 09/04/2015 – aceptado: 23/09/2015).
- JOÃO REBALDE, *Estados da natureza humana e seus elementos fundamentais na Concordia de Luis de Molina* (recibido: 14/04/2015 – aceptado: 23/09/2015).
- FRANCISCO LUIS RICO CALLADO, *Ruidos y rencillas en la Catedral. Las faltas de los beneficiados y la jurisdicción disciplinaria del cabildo catedralicio de Badajoz en época pretridentina* (recibido: 02/02/2015 – aceptado: 22/04/2015).
- ALICIA SALA VILLASVERDE, *Carta de Othea: una apuesta educativa sugerente en la cultura bajomedieval* (recibido: 19/08/2015 – aceptado: 23/09/2015).
- LUCAS DUARTE SILVA, *Esclavitud y Guerra defensiva en Luis de Valdivia (1561-1642): contexto, ideas y posibles Fuentes* (recibido: 06/07/2014 – aceptado: 24/09/2014).
- IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo* (recibido: 16/12/2013 – aceptado: 22/01/2014).
- M^a IDOYA ZORROZA, *Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo* (recibido: 18/12/2014 – aceptado: 21/01/2015).

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

Un año más presentamos un nuevo volumen de la revista *Cauriensia* y ya son 10 los que han visto la luz. Aunque normalmente solemos hacer un repaso a los contenidos que se verán en el volumen, en esta ocasión dejo en manos del lector la lectura del sumario y de los resúmenes. En este volumen décimo me centro en la revista y en su futuro.

Desde 2006 se han hecho muchos progresos, pero también queda mucho por hacer. Cada vez la exigencia en la calidad es mayor y cualquier año que se permanezca igual significa que se pierden escalones, algo que no puede combinarse con la búsqueda de la excelencia.

A partir del volumen XI que se publicará en 2016, *Cauriensia* introduce algunos cambios que pretenden mejorar su calidad y con ello su presencia en la comunidad académica internacional.

I. En primer lugar, hemos establecido desde el Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres un acuerdo de colaboración con la Editorial Sindéresis. En lo que respecta a la revista *Cauriensia* se amplía el marco de la cooperación que se tenía el año pasado al de la coedición. Sumamos a la logística que nos proporciona el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, la infraestructura de esta editorial privada y ello sin perder el carácter de gratuidad que mantiene la revista que ha sido ampliada retirando el embargo de un año.

Editorial Sindéresis es un proyecto editorial con Sede en Madrid (España) y en Oporto (Portugal) que pretende ser una referencia en el mundo académico, a partir de un nuevo concepto de gestión editorial que no abandona los valores de la edición académica consolidada. La Editorial Sindéresis está constituida de diversas colecciones. Cada una de ellas dirigida y coordinada por un profesional de prestigio y experiencia del área, con la colaboración de un Consejo Académico Asesor formado por profesionales de reconocido prestigio y de carácter

internacional de modo que se garantice el proceso de evaluación y selección de manuscritos. Pero junto a la edición de libros, Sindéresis como grupo publica también diversas revistas científicas y divulgativo-científicas, como las revistas del Colegio de Farmacéuticos, del Colegio de Enfermería y del Colegio de Médicos de Cáceres, además de colaborar como coeditor en la nueva publicación en la que coedita también el Instituto Teológico que se publicará en formato OJS y en papel: *Philosophica Salmanticensis*. Se trata de una publicación coeditada por el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca, el Gabinete de História do pensamento filosófico-teológico português (Idade Média-Modernidade) del Centro de Estudos de Pensamento Português, Universidade Católica Portuguesa - CR Porto, la Línea Especial Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra, la Unidade de Investigação LIF (Departamento de Filosofia; Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) y el Instituto Teológico de Cáceres (UPSA).

II. OJS y D.O.I. Ya el año pasado indicábamos que en 2015 estaría en funcionamiento la versión electrónica en formato Open Journal Sistem (O.J.S.) de *Cauriensia* disponible en <http://cauriensia.es/index.php/cauriensia>. Ya está prácticamente volcados todos los contenidos. Desde 2016 se elimina el embargo de un año para los artículos. Estarán todos los volúmenes disponibles, solo el tiempo utilizado para el volcado del contenido será el que provoque cualquier demora. Seguiremos lógicamente con el volcado en Dialnet y las plataformas que acuden a este repositorio y al que se implementa el Repositorio Institucional de la Universidad de Extremadura DEHESA, que como se define en la página web: “es un depósito electrónico en acceso abierto de recursos docentes, de aprendizaje, investigación y memoria institucional, que contribuye a la difusión de la producción científica de la Universidad de Extremadura, que garantiza su conservación y contribuye a un sistema de comunicación científica sostenible” (disponible en <http://dehesa.unex.es/handle/10662/1119>).

Por su parte, a partir del volumen 2014 nuestros artículos llevan el DOI. El DOI (Digital Object Identifier) es un identificador único y permanente para las publicaciones electrónicas que proporciona información sobre la descripción de los objetos digitales (revistas, artículos...) y su localización en internet, a través de metadatos (autor, título, datos de publicación...). Con el DOI los lectores e investigadores pueden buscar y localizar un documento en la red, garantizándose que siempre estará disponible. Se puede citar recursos científicos y publicar documentos científicos, además de compartir información. También es posible navegar por diferentes artículos o publicaciones de forma transparente. Se pretende que con este identificador los investigadores pueden tener mejor acceso a la información, tanto a los contenidos como al acceso. Permite, pues, a las revistas garantizar el acceso directo y permanente al recurso electrónico que

identifica, aunque cambie su dirección en la red, aumentar la visibilidad de las publicaciones científicas, aumentando el nivel de citación, ya que permite su rápida identificación y acceso, garantizar la propiedad intelectual de un recurso electrónico, gracias a la información que lleva asociada en sus metadatos, al tiempo que permite la interoperabilidad con otras plataformas, repositorios o motores de búsqueda.

III. Presentación de originales y normas de estilo. A partir del próximo volumen implementamos nuevas normas que vamos a señalar a continuación y que ya están disponibles en la página web, relativa a nuestras políticas editoriales.

1. En cuanto a la presentación de los artículos, se ofrece la posibilidad de entregar los manuscritos originales a través del sistema OJS y se elimina la indicación de la necesidad de enviar formatos originales en papel.

2. Se introducen las normas estandarizadas ISO que afectan a varios puntos. De este modo en cuanto al título y los autores se señala que: “El Título debe ser breve y ha de registrarse también en inglés. Debe constar el nombre de pila completo, en minúscula, y tras una coma, situar el o los apellidos en mayúscula. En el caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores (ISO, 215: 4.2.1), así como el número de autores del trabajo. Se hará constar el grado académico, profesión, puesto que ocupa, centro de trabajo, dirección del correo electrónico y declaración explícita, si es el caso, de los apoyos recibidos para la elaboración de la investigación”.

3. Respecto a las normas de estilo quedan como siguen:

1. Los artículos pueden ajustarse a la estructura de IMRD (o IMRYD), por la que se inclina la Norma ISO 215:5.1, presentando una Introducción, que justifique el trabajo y su relación con otros trabajos anteriores, describiendo los Materiales, métodos o técnicas empleados, especificando los Resultados y la Discusión de los mismos, así como las recomendaciones que se consideren oportunas. Los diferentes capítulos se numeran con cifras arábigas en su numeración decimal (ISO 2145). Se han de usar las unidades de medida (ISO 215: 5.4), los nombres, símbolos, nomenclaturas y terminologías establecidos y avalados por Normas ISO y derivadas. La revista acepta el estilo el sistema Humanístico o de tradición hispánica de citación Norma UNE 50-104-94 (equivalencia de la ISO 690:1987). El autor que recoja el texto de alguna fuente ha de hacer una llamada en el lugar correspondiente; a pie de página introduce el nombre y el apellido del autor y después de un punto se introduce la zona del título en letra cursiva; a continuación de un punto se coloca la zona del pie editorial, coma, y las páginas de

donde haya extraído la cita. La revista recomienda incluir un apartado de Agradecimientos para aquellos casos que precisen declaración explícita de la fuente de financiación:

a. Libro: APELLIDO(S), Nombre (puede ser abreviado). *Título del libro*. Edición. Lugar de publicación: editorial, año.

MARTÍNEZ, F.; PARADA J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*. Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002. 2ª referencia: Martínez, F.; Parada J. L., *Introducción*, o. c., p. 45.

b. Capítulo de libro: APELLIDO(S), Nombre. “Título del artículo”. En APELLIDO(S), Nombre. *Título del libro*. Lugar de publicación: editor, año, paginación.

COUSINS, E., “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”. En KATZ, S. T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 163-190. 2ª referencia: COUSINS, E., “Francis of Assisi”, o. c., p. 175.

c. Artículo en publicaciones periódicas: APELLIDO(S), nombre. “Título del artículo”. *Título de la revista*. Edición. Localización en el documento fuente: año, número, páginas.

EBOROWICZ, W. “La contemplation selon Plotin”. *Giornale di Metafisica*, 1957, vol. 12, pp. 472-518. 2ª referencia: EBOROWICZ, W. “La contemplation”, o. c., p. 489.

d. Se evitarán las referencias bibliográficas al final, en su caso y aceptado por el Consejo de Redacción, siguen las normas de citación de las notas según el sistema Humanístico o de tradición hispánica de citación Norma UNE 50-104-94 (equivalencia de la ISO 690:1987).

e. 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. (ibídem, ‘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.

f. Citas bíblicas: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la Biblia de Jerusalén.

g. Si el estudio no pertenece al as 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 última ed., Harvard... 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.

IV. Criterios de Calidad. Los criterios de calidad de la revista deben responder a que *Cauriensia* sea un medio adecuado para que los investigadores transfieran su conocimiento.

1. Medio científico de transferencia de conocimiento. *Cauriensia* cuenta con un Consejo de Revisores Nacionales e Internacionales de reconocido prestigio, un Comité Científico Internacional de 32 investigadores internacionales (22 países: 7 europeos, 4 americanos; 1 de Oriente Medio), expertos en las disciplinas presentes en Universidades españolas y centros de investigación. El Comité Científico asesora y evalúa la publicación, avalándola científicamente y proyectándola internacionalmente. El Consejo de Redacción emite informes, propone temáticas y evalúa manuscritos. El Consejo Asesor Científico somete a evaluación ciega los manuscritos estimados en la publicación

Cauriensia es un medio de publicación de diversos Proyectos de Investigación, Centros y Grupos de Investigación y Universidades, no solo para publicar artículos, sino secciones monográficas como es el caso de la Universidad de Porto de Portugal y la Pontificia Universidade do Rio Grande do Sul de Brasil (vol. VI), la Universidad de Salamanca (vol. VII) y la Universidad de Navarra (vol. IX).

Cauriensia ofrece información detallada a sus autores y colaboradores sobre el proceso de revisión de manuscritos y marca criterios, procedimientos, plan de revisión y tiempos máximos de forma estricta: a) Fase previa de estimación/desestimación de manuscritos; b) Fase de evaluación de manuscritos con rechazo/aceptación de los mismos; c) Edición de los textos en preprint (digital) e impresos en español e inglés. Publica abstracts en el idioma en el que se escribe el artículo y en inglés

Cauriensia acepta para su evaluación manuscritos en diversos idiomas, actualmente se han publicado artículos en español, portugués, francés, italiano e inglés.

2. Calidad del proceso editorial. *Cauriensia* mantiene su edición de números con una rigurosa periodicidad desde su nacimiento en 2006. Se publica un volumen anual de manera totalmente regular. Mantiene, a su

vez, una estricta coherencia en su línea editorial y en la temática de la publicación. Desde 2016, la revista se ofrece en papel y en OJS (e-print).

Todos los trabajos editados en *Cauriensia* se someten a evaluaciones previas por expertos del Consejo Asesor y el Consejo de Redacción, así como Revisores, investigadores independientes de prestigio en el área.

Las colaboraciones revisadas en *Cauriensia* están sometidas, como mínimo requisito, al sistema de evaluación ciega, que garantiza el anonimato en la revisión de los manuscritos. En caso de discrepancia entre los evaluadores, se acude a nuevas revisiones que determinen la viabilidad de la posible edición de las colaboraciones.

Cauriensia notifica de forma motivada la decisión editorial que incluye las razones para la estimación previa, revisión posterior, con aceptación o rechazo de los manuscritos, con resúmenes de los dictámenes emitidos por los expertos externos.

Cauriensia cuenta en su organigrama con un Consejo de Redacción, Consejo Asesor-Científico y cuenta con una nómina de Evaluadores. También cuenta con un director y con la asistencia del personal del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura así como la gestión de producción, edición y distribución de la Editorial Sindéresis con sedes en Madrid y Porto. Se asegura así la red institucional y comercial.

El Consejo Asesor-Científico y la nómina de Revisores están formados por profesionales e investigadores de reconocido prestigio, sin vinculación institucional, ni con la revista ni con la editorial, marcando la evaluación y auditoría de la revista.

3. Calidad científica del contenido. Los artículos que se editan en *Cauriensia* están orientados básicamente al progreso de la ciencia en el ámbito de las ciencias y disciplinas eclesiásticas, dentro normalmente de las artes y humanidades y algunas pertenecientes a las ciencias sociales y se dedican básicamente a trabajos que comuniquen resultados de investigación originales.

Los trabajos publicados en *Cauriensia* acogen aportaciones variadas de expertos e investigadores de todo el mundo, velándose rigurosamente en evitar la endogamia editorial, especialmente de aquellos que son miembros de la organización y de sus Consejos, pero sin olvidar ser un cauce de investigación propia.

V. Código ético. Hemos ampliado la normativa de nuestro código ético. Este código está basado en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE

–Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>–. Está dirigido tanto a editores como a revisores y autores.

1. Editores

- Decisión de publicación: los editores garantizarán la selección de los revisores más cualificados y especialistas científicamente para emitir una apreciación crítica y experta del trabajo, con los menores sesgos posibles.
- Honestidad: los editores evalúan los artículos enviados para su publicación sólo sobre la base del mérito científico de los contenidos en consonancia con la política editorial de la revista.
- Confidencialidad: los editores y los miembros de los distintos consejos y personal se comprometen a no divulgar la información relativa a los artículos enviados para su publicación a otras personas que no sean autores, revisores y editores. El anonimato es una fórmula utilizada para preservar la integridad intelectual de todo el proceso.
- Conflicto de intereses y divulgación: los editores se comprometen a no utilizar en sus investigaciones contenidos de los artículos enviados para su publicación sin el consentimiento por escrito del autor.
- Tiempos del proceso editorial. El equipo editorial se compromete a comunicar en tiempo la recepción, la evaluación, la decisión y la estimación, corrección o desestimación de los trabajos recibidos en un tiempo que en global no supere los 180 días.

2. Revisores

- Contribución a la decisión editorial: Las personas que asumen el compromiso de evaluar los trabajos recibidos deben realizar una revisión crítica, constructiva y sin sesgos, con el fin de garantizar la calidad científica y literaria en su área de conocimientos
- Gestión del tiempo: Los revisores se comprometen a evaluar los trabajos en el tiempo menor posible para respetar los plazos de entrega, dado que en *Cauriensa* los trabajos deben ser evaluados en el menor tiempo posible con el fin de optimizar la gestión editorial. El revisor que no sienta competente en la temática a revisar o que no pueda terminar la evaluación en el tiempo programado notificará de inmediato a los editores.
- Objetividad: La revisión será lo más objetiva posible, sin mediar en ella juicios personales sobre las autoras o autores. Todas las

valoraciones habrán de estar justificadas en un informe que se adjuntará en la Plataforma virtual. Este informe deberá ser lo más exhaustivo posible de modo que permita a los autores/as comprender claramente las modificaciones o correcciones sugeridas, o, en caso de que el trabajo sea rechazado, comprender los motivos de dicha decisión. Así mismo, en caso de existir cualquier conflicto de interés, se deberá rechazar la revisión del trabajo.

- Confidencialidad: Los manuscritos se distribuyen de forma anónima. No obstante, cada manuscrito asignado debe ser considerado como confidencial. Por lo tanto, estos textos no se deben discutir con otras personas sin el consentimiento expreso de los autores ni de los editores.
- Visualización de texto o Referencias bibliográficas: Los revisores se comprometen a indicar con precisión las referencias bibliográficas de obras fundamentales posiblemente olvidadas por el autor. El revisor también debe informar a los editores de cualquier similitud o solapamientos del manuscrito con otros trabajos publicados.
- Conflicto de intereses y divulgación: Información confidencial o información obtenida durante el proceso de revisión por pares debe considerarse confidencial y no puede utilizarse para propósitos personales. Los revisores solo revisan un manuscrito si no existen conflictos de interés.

3. Autores

- Originalidad y plagio: Todos los trabajos enviados para su publicación han de ser inéditos, es decir, los autores de manuscritos enviados a *Cauriensa* aseguran que el trabajo es original, que no contiene partes de otros autores o de otros fragmentos de trabajos ya publicados por los autores. Además confirman la veracidad de los datos y de los resultados expuestos en el trabajo, es decir que son originales y no existe plagio, ni distorsión o manipulación de los datos empíricos cuando se utilicen o de las fuentes utilizadas para corroborar las hipótesis o conjeturas.
- Compromiso de exclusividad. Los trabajos enviados a *Cauriensa* no pueden haber sido presentados simultáneamente a otra revista para su selección. Así mismo no pueden contener, aunque sea de manera parcial, resultados ya publicados en otros artículos.
- Lista de fuentes: El autor debe proporcionar siempre la correcta indicación de las fuentes y los aportes mencionados en el artículo.

- Autoría: En los artículos en que han contribuido más de una persona, se deberá jerarquizar la autoría en función de la responsabilidad e implicación en su elaboración. Igualmente, se debe garantizar la inclusión de todas las personas que hayan realizado aportes significativos de carácter científico e intelectual en el desarrollo de la investigación y en la redacción del artículo.
- Acceso y retención: El equipo editor puede requerir a los autores/as los datos o las fuentes en que se basa la investigación, pudiendo conservarlos durante un tiempo razonable tras la publicación, con la posibilidad de hacerlos accesibles al editor/a. En todo caso, para este fin, todos los datos habrán de ser minuciosamente anonimizados.
- Conflicto de intereses y divulgación: Todos los autores están obligados a declarar explícitamente que no hay conflictos de intereses que puedan haber influido en los resultados obtenidos o las interpretaciones propuestas. Los autores también deben indicar cualquier financiación de agencias y/o de proyectos de los que surge el artículo de la investigación.
- Errores en los artículos publicados: cualquier error o inexactitud relevante habrá de ser comunicada al equipo editorial para que este pueda realizar las correcciones necesarias
- Responsabilidad: todos los autores aceptan la responsabilidad de lo que se ha escrito, que habrá de estar respaldado por un análisis profundo de la literatura científica más actual y relevante de la materia, y su discusión.

4. Antiplagio. *Cauriensia* en su empeño en mantener la novedad y originalidad utiliza e implementa software antiplagio, que es capaz de reconocer documentos no originales, indicando su fuente.

Estas son algunas de las novedades que vamos a introducir. Esperamos que podamos ir consiguiendo cada vez más la excelencia.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Cauriensia*

ESTUDIOS

LENGUAJES CULTURALES DE LA EVANGELIZACIÓN

Francisco Javier Grande Quejigo y Manuel Lázaro Pulido (eds.)

LENGUAJES CULTURALES DE LA EVANGELIZACIÓN PRESENTACIÓN

FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO
Universidad de Extremadura

MANUEL LÁZARO PULIDO
UCP – Porto/CEFi – Instituto Teológico de Cáceres (UPSA)

RESUMEN

Presentación de la parte monográfica en la que se insiste sobre el carácter universal de los lenguajes culturales asentados en la evangelización. Los estudios sobre el lenguaje de la evangelización como espacios de comunicación y expresión de la belleza son una respuesta intelectual al desafío evangelizador propuesto por el papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Desde la experiencia de Extremadura y la Península Ibérica se muestra el equilibrio entre la Iglesia particular y la Iglesia universal,

Palabras clave: evangelizar, lenguajes culturales, cultura, arte, papa Francisco.

ABSTRACT

This paper is a presentation of the monographic studies on the universal character of cultural languages used in evangelization. The studies on evangelisation languages such as communication spaces and beauty expression are proposed as answer to the pope Francis challenges in apostolic exhortation *Evangelii gaudium*. The equilibrium between particular Church and universal Church is presented from Extremadurian and Iberian experience.

Keywords: to evangelize, cultural languages, culture, art, Pope Francis.

El siglo XXI es un periodo dominado por la crisis, no solo económica, sino también una crisis de situación casi civilizatoria, quizás marcado por el cambio de una época que reclama superar, al mismo tiempo que convive con ello, los modelos culturales de la modernidad y la postmodernidad y sus correlatos de experiencia religiosa: el secularismo y el postsecularismo. En este sentido, los lenguajes que se expresan en estos entornos culturales son diversos, como diferentes han sido los lenguajes a través de la historia del pensamiento de la humanidad. Efectivamente, el postsecularismo va unido en cierto sentido a la crítica de la modernidad del postmodernismo y a evidenciar la crisis de la razón, de los discursos globales; pero mantiene algo inalterable: la necesidad de expresarse, la utilización de los lenguajes culturales¹. Como hemos señalado en otros estudios:

“El posmodernismo deconstruyó los conceptos del pensamiento moderno, ahora reedifica aquellos conceptos que son universales en el tiempo. El posmodernismo deconstruyendo pensó que no existían referentes universales, pero no es así. Lo que no es viable es una lectura desde el modo de hacer el mundo moderno en otro mundo nuevo y entender que los conceptos de la modernidad eran universales. Lo que queremos señalar es que nada vuelve a ser como antes, pero ello no implica siempre la eliminación de toda realidad”².

El lenguaje es necesario, sus formas permanecen, mudan y se transforman al ritmo del contexto cultural en el que se desenvuelven y en el que, a su vez, contribuyen a construir las formas culturales. Y es que la expresión que subyace en el lenguaje es algo íntimo al hombre: comunicación interna, orientación al exterior, referencia que se ofrece, interpretación que se realiza, antropología del sentimiento, la emoción y, en fin, lugar propio del *logos* en toda su extensión. Como señala Luis Fernando Sellés:

“Si el sentido de los lenguajes culturales depende del habla humana que les confiere sentido, y si el sentido de los lenguajes convencionales depende del pensamiento humano que les confiere un sentido sobreañadido por convención, el sentido del pensamiento humano deberá ser conferido por alguna instancia superior a éste, capaz de dotar de sentido, verdad, al pensamiento. Esta instancia es cada persona humana”³.

1 M. LÁZARO, “Filozofia kultury – przekraczając post-sekularyzm”, en *Studia Gdańskie*, 34 (2014), 223-233.

2 M. LÁZARO, “Ciudadanía universal desde el paradigma de la Nueva Civilización: reflexiones filosóficas y teológicas”, en D. BARBOLLA (ed.), *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, 48.

3 J. F. SELLÉS, *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Madrid, Rialp, 2006, 448.

Comunicar y expresar está en el centro de la vida del hombre como imagen del Dios personal y es, por lo tanto, el epicentro de la Iglesia que vive, celebra y expresa la alegría del Evangelio. La Iglesia tiene como misión fundamental anunciar el Evangelio. Inspirados por el Espíritu Santo los Apóstoles anuncian el Evangelio a cada uno “en su propia lengua” (Hch 2,6). Los cristianos desde entonces, con la fuerza del Espíritu derramado en Pentecostés, han llevado y proyectado el Evangelio a los confines del mundo encarnándose en sus diversos lenguajes, custodiando el depósito de la fe en la medida en que lo expresaban en sus diversas formas. El papa Francisco recuerda en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* que “los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad”⁴, actualizando las indicaciones dadas por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* al señalar que a la hora de evangelizar se ha de utilizar “un lenguaje adaptado a los tiempos y a las personas”⁵.

Una mirada a la historia nos hace ver que a lo largo de la cultura, desde la Edad Media hasta ahora, la evangelización se ha ido manifestando a través de varios lenguajes culturales “apropiados” a cada momento de la cultura. Utilizando una expresión del marxismo histórico, el teólogo Eloy Bueno de la Fuente recuerda –hablando de la evangelización en la historia y nuestro reto en un tiempo en cambio– que “nuestro presente –en sus tensiones– no puede ser entendido en todo su alcance más que desde nuestro pasado. Porque de modo muy profundo ese pasado forma parte de la infraestructura sobre la que nos levantamos”⁶. En este sentido se afianza la universalidad del lenguaje como vehículo de un depósito universal: el de la fe transmitida en el Evangelio.

El Evangelio es un mensaje universal ofrecido por la comunidad eclesial a cada persona que vive su vida y su fe en una comunidad local, en un contexto determinado. Esto supone que hablar en lenguajes culturales, por una parte, nos lleve a diversos niveles de concreción de expresiones culturales y tradiciones desde los lugares concretos; y, por otra parte, nos invite a reflexionar sobre la especificidad del lenguaje de la evangelización en el tiempo y el espacio. Evangelizar supone llevar el mensaje salvífico de Dios a los hombres en sus vidas concretas abiertas a la universalidad de la unión de los hombres en y

4 FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 41, en *AAS* 105 (2013), 1037.

5 PABLO VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 diciembre 1975), 54, en *AAS* 68 (1976), 31.

6 E. BUENO, “La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma”, en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, 14.

con Dios a través de la Iglesia, Pueblo de Dios cuya cabeza es Cristo. Así lo expresaba *Evangelii Nuntiandi*:

“La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su «lengua», sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse, si se vacía o desvirtúa su contenido, bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad sin la cual no hay universalidad. Ahora bien, solamente una Iglesia que mantenga la conciencia de su universalidad y demuestre que es de hecho universal puede tener un mensaje capaz de ser entendido por encima de los límites regionales, en el mundo entero”⁷.

La Iglesia particular, como agente inmediato de evangelización⁸, contiene todo el misterio de la Iglesia⁹, y las formas locales, sus lenguajes han de expresar esa universalidad. En este sentido, la evangelización de la Iglesia es y ha sido capaz de expresar desde el discurso local el meta-discurso humano. Las quebradizas propuestas del mundo postmoderno rompedoras de los discursos totales, y difuminadas en los discursos particulares, desde una visión dicotómica de la realidad (particular vs. Universal¹⁰) quedan superadas en la mirada triádica (en lenguaje trinitario), en la que la referencia ontológico-existencial de Dios para todos los hombres, se da en lo particular, en el discurso humano local como lugar de expresión de lo inefable, en lo que podría considerarse una expresión de la encarnación de la Palabra, en fin en puro Evangelio.

Así, pues, los lenguajes de la evangelización mudan porque el hombre siempre se da en el *aquí y ahora* y en la esperanza escatológica del “ya..., pero todavía no”. El Evangelio es garantía de la perennidad icónica del hombre llamado a ser cada vez más y mejor imagen, a expresar de forma más límpida el amor que Dios nos ha dado en su acto creador y el cuidado perpetuo de su redención en Jesucristo. En este sentido, somos conscientes de que una forma de reflexionar sobre la evangelización como lenguaje universal pasa, también, por

7 PABLO VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 diciembre 1975), 63, en AAS 68 (1976), 53-54.

8 R. SÁNCHEZ, *Iglesia en Camino*, Caracas, Paulinas, 2008, 139.

9 “todo el misterio de la Iglesia está contenido en cada Iglesia particular, con tal de que ésta no se aísle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera”. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio* (7 diciembre 1990), 48, en AAS 83 (1991), 295.

10 Nos referimos aquí por ejemplo a la discusión entre universalismo y localismo cultural y de los lenguajes culturales presentes a finales del siglo XX en Jean-François Lyotard o Richard Rorty por mencionar algunos autores significativos. J-F. LYOTARD, “Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty”, en *Critique* 41 (1985), 581-584. Cf. S. CONNOR, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford, Oxfordshire – Cambridge, Mass, Blackwell Publishers, 1997, 23-62.

preocuparse sobre la evangelización en sus lenguajes culturales y hacerlo desde la realidad que ha sido y es más cercana, en nuestro caso a la evangelización en sus diversos contextos extremeños.

La exhortación apostólica del papa Francisco *Evangelii gaudium*, la “alegría del Evangelio”, que hemos citado con anterioridad, publicada en 2013 es una llamada y una invitación a la Iglesia del siglo XXI a captar los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta para poder centrarnos en lo esencial del compromiso de evangelización. El inicio de la exhortación se arraiga en lo profundo de la tradición filosófico-teológica (el bien tiende a comunicarse –la expresión dionisiano-platónica: *Bonum diffusivum sui*–) y en el universal de la realidad pastoral-teológico paulina, como una invitación a recordar que la necesidad de lo actual no es sino el reflejo del quehacer del hombre de siempre:

“El bien siempre tiende a comunicarse. Toda experiencia auténtica de verdad y de belleza busca por sí misma su expansión, y cualquier persona que viva una profunda liberación adquiere mayor sensibilidad ante las necesidades de los demás. Comunicándolo, el bien se arraiga y se desarrolla. Por eso, quien quiera vivir con dignidad y plenitud no tiene otro camino más que reconocer al otro y buscar su bien. No deberían asombrarnos entonces algunas expresiones de san Pablo: «El amor de Cristo nos apremia» (2 Co 5,14); «¡Ay de mí si no anunciara el Evangelio!» (1 Co 9,16)”¹¹.

En el mismo texto se señala la necesidad de recordar la tradición viva para ir creciendo desde ella:

“Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar, cuidar y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo. No podemos, sin embargo, desconocer que siempre hay un llamado al crecimiento. Toda cultura y todo grupo social necesitan purificación y maduración”¹².

Reflexionar sobre el hoy, sobre la siempre e intrínseca “nueva Evangelización” de la Iglesia¹³, pasa también por mirar a las diversas formas y lenguajes utilizados, como modelos y ejemplos. Esta diversidad no puede ser ajena a la mirada

11 FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 9, en AAS 105 (2013), 1022-1023.

12 FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 60, en AAS 105 (2013), 1045.

13 Como señala J. I. Gonzalez Faus: “De acuerdo con las palabras del Vaticano II..., la misión evangelizadora de la Iglesia «el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana» está intimamente ligada al carácter de la iglesia como *sacramento de salvación*”. J. I. GONZALEZ, *Nueva evangelización, Iglesia nueva*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1992, 5.

intelectual multidisciplinar, puesto que los diversos lenguajes culturales que afectan a la evangelización no solo tienen una lectura teológica sino profundamente antropológica.

Por este motivo, la Universidad de Extremadura con la colaboración del Servicio de Asistencia Religiosa de la UEx y de la Diócesis de Plasencia y el patrocinio de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz y la Diócesis de Coria-Cáceres organizó, en el marco de los XV Cursos Internacionales de Verano de la Universidad de Extremadura, el Curso: “Lenguajes culturales de la evangelización”, bajo la dirección del Dr. D. Francisco Javier Grande Quejigo (Universidad de Extremadura) y el Dr. D. Luis Manuel Romero Sánchez (Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe”, Centro patrocinado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca). Celebrado en el Instituto de Lenguas Modernas de la ciudad de Cáceres los días 21 y 22 de julio de 2014 en el participaron profesores de diversas disciplinas, como se puede ver en la nómina de los ponentes y sus propuestas de reflexión y en los participantes de las Mesas Redondas propuestas:

- Dr. D^a M^a Isabel López Martínez. Vicerrectora de Extensión Universitaria de la UEx. “El lenguaje espiritual de la poesía”.
- Dr. D. Florencio Javier García Mogollón, Catedrático de Historia del Arte de la UEx. “Arte y evangelización: ejemplos del arte extremeño”.
- Dr. D. Fco. Javier Grande Quejigo, Profesor Titular de Literatura Española de la UEx. “El espectáculo evangelizador: el desarrollo del teatro extremeño paralitúrgico”.
- Dr. D. Manuel Lázaro Pulido, Profesor de la Universidad Católica Portuguesa. “La predicación como ejercicio evangelizador: ejemplos hispanos”.
- Dr. D. Luis Manuel Romero Sánchez, director del SAR de la UEx y Director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe” (UPSA). “El lenguaje de la evangelización según el reformismo conciliar del siglo XX”.
- Dr. D. Eustaquio Sánchez Salor, catedrático de Filología Latina de la UEX: “La Biblia y la evangelización moderna: la obra de Benito Arias Montano”.
- D. Jesús Sánchez Adalid, escritor, sacerdote y Delegado de Pastoral Universitaria del campus de Mérida: “Escritura y evangelización”.
- Mesa redonda (I Parte) “Hacia una cultura de la justicia: un lenguaje de evangelización actual”. D. Francisco Pizarro, Director del Desarrollo de Negocios Fundecyt-Parque Científico y Tecnológico de Extremadura. D^a Ana Correa, responsable de Cáritas de la Archidiócesis Mérida-Badajoz

- y D. Vicente Martín Muñoz, Director del departamento de Doctrina Social de la Iglesia de la Archidiócesis Mérida-Badajoz. Moderadora: D^a Susana Martínez, Directora de SAR en el campus de Plasencia.
- Mesa redonda: “Lenguajes de la evangelización en la cultura popular”. D^a Carmen Díez González, Profesora de Historia del Arte de la UEx. D. Fco. Javier Grande Quejigo, Profesor Titular de Literatura Española de la UEx. D Domingo Barbolla Camarero, Profesor Titular de Antropología Social de la UEx. Moderadora: D^a Susana Martínez, Directora de SAR en el campus de Plasencia.

En este ejemplar de *Cauriensia* se reúnen parte de esos trabajos y se han incorporado algún otro. Se han tenido en cuenta los contextos más cercanos, especialmente, los extremeños, pero se han estudiado algunos otros. No se trata de hacer una reflexión teológica, sino de presentar la tradición de los lenguajes culturales como modelos y paradigmas de reflexión, de comunicación y difusión de la belleza de la contribución peninsular, y más concretamente extremeña, a los retos de la evangelización en el siglo XXI, llegando así a lo que el Papa nos ha recordado:

“Es deseable que cada Iglesia particular aliente el uso de las artes en su tarea evangelizadora, en continuidad con la riqueza del pasado, pero también en la vastedad de sus múltiples expresiones actuales, en orden a transmitir la fe en un nuevo «lenguaje parabólico»”¹⁴.

14 FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 167, en *AAS* 105 (2013), 1090. Cf. Benedicto XVI, *Discurso en ocasión de la proyección del documental «Arte y fe – via pulchritudinis»* (25 octubre 2012), en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (4 noviembre 2012), 11.

LA PEDAGOGÍA DE ALFONSO DE CASTRO EN SUS HOMILÍAS SOBRE EL SALMO 50

JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El error protestante requería para contrarrestarlo de una predicación sólida que transmitiese fielmente la recta doctrina católica. Alfonso de Castro O. F. M se convirtió en un paladín de este cometido gracias a unas dotes oratorias que le llevaron a ser predicador real de la mano de Felipe II. Gran parte de ese éxito se debe a la utilización por parte del fraile franciscano de una pedagogía concreta heredada de su labor como docente en las aulas salmantinas del Convento de San Francisco. En el presente artículo repasamos los mecanismos pedagógicos que el autor utiliza en las cinco primeras homilías dedicadas al *miserere* para tratar de modelar discursivamente la doctrina y hacerla asequible para el auditorio.

Palabras clave: Alfonso de Castro, Orden Franciscana, Pedagogía, Predicación, Penitencia, Misericordia.

ABSTRACT

The protestant error in order to be counteracted required of a solid preaching which transmit exactly the severe Catholic doctrine. Alfonso de Castro M. F. O. became an expert in this task thanks to oratorical skills that led him to be the Royal Preacher under Felipe II's leadership. The majority of his success is due to this Franciscan Friar's use of a particular pedagogy inherited from his job as a teacher at San Francisco Monastery in Salamanca. In this article the pedagogical devices used by the author in the first five homilies are reviewed. They were devoted to Miserere to try to model the doctrine discursively and make it accessible to the audience.

Keywords: Alfonso de Castro, Franciscan Order, Pedagogy, Preaching, Penance, Mercy.

I. INTRODUCCIÓN

Alfonso de Castro¹ (1495-1558) es un fraile franciscano que nace en Zamora a finales del siglo XV y vive durante los dos primeros tercios del siglo XVI. Siendo muy joven se traslada a Salamanca donde entra a formar parte de la orden franciscana. Allí sus superiores rápidamente se dan cuenta de sus dotes intelectuales y deciden enviarlo a estudiar a Alcalá. Aunque existen discrepancias en torno a las fechas en las que estuvo en aquella incipiente universidad², lo cierto es que una vez terminados sus estudios regresa a la ciudad del Tormes donde empieza a ejercer su labor docente. Sus extraordinarias capacidades no solo le conducen a las aulas sino que lo llevan incluso a moverse dentro del ámbito del Concilio de Trento, donde acude como teólogo conciliar de la mano del obispo de Jaén, Pedro Pacheco³. También de la mano de Carlos V y de Felipe II lleva a cabo algunos trabajos para el imperio como es el viaje que el monarca Felipe realiza a Inglaterra para contraer matrimonio con María Tudor. Se trata por tanto de un fraile con un peso considerable dentro de la Orden, hasta el punto de que llegó a estar propuesto para la sede episcopal de Santiago de Compostela, cargo que no llegó a ocupar debido a que la muerte le alcanza de forma inesperada. Al margen de sus trabajos institucionales, su labor se centró en dos campos principales: el derecho y la teología de corte positiva. En el primer ámbito se le considera el padre del derecho penal español en base a su obra *De potestate legis poenalis*⁴. En cuanto a la teología de carácter positivo se centró en la lucha contra el error protestante, lucha de la cual nacieron dos obras de calado como son *De iusta haereticorum punitione* y *Adversus omnes haereses*, esta última de carácter enciclopédico y sometida a revisión casi hasta el final de sus días. Dentro también de esta vertiente teológica positiva escribe dos juegos de sermones, uno dedicado al *miserere* y otro al salmo 31, publicados por primera vez respectivamente en 1537 y en 1540, ambos en Salamanca. En ellos deja una impronta pedagógica que da muestras claras de sus dotes como docente.

1 Para profundizar en el estudio de la biografía de Alfonso de Castro cf. A. GONZÁLEZ, “Vida y bibliografía de Alfonso de Castro”, en *Liceo Franciscano*, 12 (1958), 9-106; A. BACHILLER, “Biografía de Alfonso de Castro”, en *Revista de Estudios Penales*, 2 (1944-1945), 277-285.

2 Cf. A. GONZÁLEZ, “Vida y bibliografía”, *o. c.*, 12-14.

3 Cf. B. OROMÍ, “Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento”, en *Verdad y Vida*, 3 (1945), 297-324.

4 Un estudio completo de las ediciones y ejemplares existentes de las distintas obras de Alfonso de Castro lo encontramos en A. GONZÁLEZ, “Vida y bibliografía”, *o. c.*, 36-96; M. LÁZARO, “La transmisión del pensamiento de Alfonso de Castro” en *Helmántica*, 63 (2012), 375- 397. También en M. A. PENA (ed.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca. Fuentes documentales y línea de investigación*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, 153-175.

Para la elaboración del presente artículo nos hemos centrado principalmente en las cinco primeras homilías que el fraile franciscano le dedica al salmo 50. Ello se debe a que en el momento de la redacción nos hallamos insertos en pleno proceso de edición crítica y traducción del conjunto de las veinticinco homilías que Alfonso de Castro elabora en torno al *miserere*. Es probable que a medida que continuemos con esta labor se presente la necesidad de matizar algunas afirmaciones que se hacen en este trabajo, cuya intención, por otro lado, se centra en el análisis de la forma en que el autor *adereza* pedagógicamente sus homilías para servir a su auditorio la doctrina teológica del modo más asequible posible. El estudio de este motivo podría haberse realizado desde el prisma de la *artes praedicandi* que rodearon la emisión del texto o del denominado por Brown y Yule *contexto intertextual*, es decir, del conjunto de la tradición homilética anterior y posterior a Alfonso de Castro y de los mecanismos que otros autores ponen en juego a la hora de comunicar conceptos teológicos. Sin embargo presentamos este trabajo desde una atalaya que no es la habitual para este tipo de análisis, la atalaya del proceso comunicativo y de las conexiones que se entablan entre los diferentes elementos que lo componen. Así pues, dado que vamos a enfocar el estudio de la pedagogía de Alfonso de Castro dentro del marco del acto comunicativo, es necesario dar unas pinceladas⁵ de la forma en que se ha entendido el proceso a lo largo del tiempo.

Según H. Calsamiglia y A. Tusón, el concepto de comunicación se entiende como:

No tanto un simple y mecánico proceso de transmisión de la información entre dos polos, sino como un proceso interactivo mucho más complejo que incluye la continua interpretación de la intenciones expresadas verbal y no verbalmente, de forma directa, indirecta o velada⁶.

Hasta llegar a esta forma de entender el concepto de comunicación, ha existido un proceso que abarca desde los primeros análisis del fenómeno en la Retórica Clásica⁷ hasta las concepciones interactivas de Maletzke⁸, el modelo

5 Consideramos que no es necesario ahondar en esta pequeña exposición en la concepción del concepto de comunicación a lo largo del tiempo ya que no es este el objetivo principal del presente artículo.

6 H. CALSAMIGLIA – A. TUSÓN, *Las cosas del decir*, Barcelona, Ariel, 2008, 2

7 Cf. A. LÓPEZ, *Retórica clásica y teoría literaria moderna*, Madrid, Arco Libros, 1997.

8 Cf. H. D. MALETZKE, *Psychologie der Massenkommunikation: Theorie und Systematik*, Hamburg, Hans-Bredow Inst., 1963.

actualmente aceptado de Jakobson⁹ o la búsqueda de un nuevo modelo comunicativo más integrador cuyas bases ha sentado la profesora C. Varo Varo¹⁰.

Dejando a un lado los acercamientos que al concepto de comunicación se han hecho desde disciplinas extralingüísticas¹¹ y centrándonos exclusivamente en los acometidos por la lingüística, en primer lugar hay que tener en cuenta sobre todo la relación de inclusión mutua que la semiótica –como área que estudia los signos insertos en los sistemas comunicativos– guarda con la lingüística. Por una parte, el lenguaje es solo uno de los sistemas de comunicación que estudia la semiótica. Por otra, la finalidad esencial del lenguaje es la propia comunicación. No es de extrañar por tanto que la disciplina lingüística se haya encargado del análisis de su objeto de estudio en el marco del acto comunicativo, el cual F. de Saussure, en su *Curso de Lingüística General*¹², subdivide en tres subprocesos que en conjunto se encuentran contenidos en una dimensión también social: un subproceso psicológico –la materialización de la idea en lenguaje dentro del cerebro–, otro fisiológico –transmisión del lenguaje del cerebro a los órganos fonadores– y otro físico –recorrido del sonido desde el emisor hasta el oído del receptor–. El proceso se repite a la inversa desde que el receptor oye el mensaje hasta que este se convierte en una idea¹³. El objetivismo abstracto de principios del siglo XX frenó las posibilidades de este enfoque saussureano.

También dentro de los análisis del fenómeno de la comunicación desde una vertiente eminentemente lingüística, encontramos una concepción dialógica del proceso en la que mucho tuvieron que ver V. N. Voloshinov¹⁴, L. S. Vigotsky¹⁵ y M. M. Bajtín¹⁶ como representantes de los estudios semióticos soviéticos. Por su parte, la teoría sociosemiótica de Halliday¹⁷ entiende el lenguaje como un sistema semántico, léxico-gramatical y fonológico que ocupa un puesto prin-

9 Cf. R. JAKOBSON, “Linguistics and Poetics”, en T. A. SEBEEK (ed.), *Style in language*, Cambridge, The MIT Press, 1960.

10 Cf. C. VARO, “Aspectos evolutivos en los modelos lingüísticos de la comunicación”, en T. BASTARDÍN – M. RIVAS (eds.) y J. M. GARCÍA (dir.), *Estudios de Historiografía Lingüística*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2009, 781-792.

11 Para profundizar en la forma en que disciplinas distintas a la lingüística se han acercado al concepto de comunicación, cf. C. VARO, “Aspectos evolutivos”, *o. c.*

12 Cf. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1995.

13 Del estudio de este tipo de procesos se ha encargado sobre todo la neurolingüística. En este sentido cf. J. E. AZCOAGA, *Modelos para el estudio neuropsicológico del lenguaje normal y anormal*, Barcelona, PPU, 2000.

14 Cf. V. N. VOLOSHINOV, *El marxismo y la filosofía de lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992.

15 Cf. L. S. VIGOTSKY, *Thought and Language*, Cambridge, The MIT Press, 1986.

16 Cf. M. M. BAJTÍN, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1999, 294-323.

17 Cf. M. A. K. HALLIDAY, *Language as Social Semiotic: the Social Interpretation of Language and Meaning*, London, Edward Arnold, 1985.

cipal entre todos los demás sistemas semióticos. Va a ser, sin embargo, en el estructuralismo de la Escuela de Praga¹⁸ donde se gestó el esquema comunicativo actualmente aceptado: el modelo de Jakobson¹⁹. El germen lo aportó K. Bühler²⁰, quien entendía que todo acto comunicativo tenía tres funciones esenciales: representativa, de manifestación y de repercusión. Estas tres funciones coincidían en el modelo posterior de Jakobson con los conceptos de emisor, receptor y mensaje, entidades a las que el lingüista ruso añadió las de canal, código y contexto. Además, Roman Jakobson asoció cada uno de los elementos del acto comunicativo a una función concreta de manera que al emisor, mensaje, receptor, canal, código y contexto le correspondían respectivamente las funciones representativa, expresiva, apelativa, fática, metalingüística y poética. Todos y cada uno de estos elementos y sus funciones correspondientes están presentes en la manera en que Alfonso de Castro transmite el contenido de sus homilias.

Estas breves notas sobre las diferentes formas en que se ha entendido el concepto de comunicación desde el punto de vista más lingüístico son necesarias para contextualizar –desde la vertiente más puramente semiótica del proceso– el modo en que Alfonso de Castro como emisor logra influir y adoctrinar a su auditorio. Esta contextualización de tipo metodológico no exime, en cambio, de la necesidad de incluir en el artículo un contexto histórico y teológico bajo el cual Alfonso de Castro escribe sus homilias. El apartado siguiente se encarga precisamente de aportar la base requerida para posteriormente acometer de forma más precisa el análisis de los mecanismos pedagógicos de los que el autor hace uso con el objetivo concreto de modelar activamente la fe de su auditorio.

II. LA PERTINENCIA DENTRO DEL CONTEXTO. EL PORQUÉ DEL MENSAJE

La elección por parte de Alfonso de Castro del sermonario sobre el salmo 50, más allá de los gustos e inclinaciones personales, tiene sin duda un contexto doctrinal determinado que puede rastrearse tanto diacrónica como sincrónicamente²¹.

18 Cf. J. CERNY, *Historia de la lingüística*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1998.

19 Cf. R. JAKOBSON, “Linguistics and Poetics”, o. c.

20 Cf. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

21 Sobre el concepto pragmático de *pertinencia* cf. D. SPERBER – D. WILSON, *Relevance, Communication and Cognition*, Oxford, Basil Blackwell, 1995; D. SPERBER – D. WILSON, “Retórica y pertinencia”, *Revista de Occidente*, 115 (1990), 5-26.

La temática del salmo 50 permite conjugar dos elementos de la teológica católica que se vuelven fundamentales en esta época: la práctica pastoral y la exigencia teológica de la misma centrada en la necesidad de vertebrar un discurso que pueda llegar al pueblo pero con una forma dogmática sólidamente construida. Son varios los fenómenos que hacen que esta exigencia tenga una importancia capital en el momento en que Alfonso de Castro escribe sus homilias. El primero y más importante es la irrupción de la Reforma protestante. El segundo es el clima humanista que afecta a la forma en que la especulación teológica ha sido vertida en las aulas universitarias y especialmente en aquellas disciplinas que tienen como objeto de estudio el trato con las lenguas, bien sea en el ejercicio de la traducción filosófica, bien en el tratamiento filológico del texto bíblico. Estas dos circunstancias influyen de lleno sobre el tercer plano de afectación de la exposición temática: la eficacia pedagógica que lleva a la transformación del hombre. No faltan autores, como Vives, que señalan la necesidad de realizar un planteamiento que tenga como trasfondo la exigencia del buen uso de las ciencias filológicas frente a las exageraciones verbalistas del juego de la lógica²².

El mensaje del salmo 50 expone la relación personal del pecador con la misericordia de Dios y ofrece los elementos doctrinales-teológicos y de expresión necesarios para poder cumplir con los requerimientos de su tiempo: los de conjugar de forma eficaz el discurso teológico con la eficacia pedagógico-pastoral de un sermón capaz de llevar al hombre a su transformación. De esta forma los preceptos del Humanismo apuntan al ideal de la construcción del cristiano católico del siglo XVI, aquel que referencia su existencia en la significación profunda de lo trascendente.

Más allá del carácter político que a veces influye en su ministerio, Alfonso de Castro aprovecha la tradición franciscana —que conoce bien y de la que es miembro activo— para buscar una sabiduría en la que es perfectamente compatible la fragilidad de la naturaleza humana con la plenitud de la gracia divina. Precisamente la tradición franciscana ha sabido desterrar con el trascurso del tiempo la dicotomía entre teología y cultura humanista a partir de su concepción de la complementariedad humano-divina²³. Desde la atalaya de la impronta franciscana —aplicada después por la pedagogía jesuita—, la sabiduría cristiana

22 “Disciplina omnis, omnisque ars in aliquem usum est inventa et comparata; haec quidem, ut agamus, transeatque in operas eruditio, cujusmodi sunt Rhetorice, Musice, Medicina, Juris facultas, et reliquae permultae; illa vero solum ut sciamus, velut Astronomia, velut illa pars Theologiae quae contemplatione divinae illius majestatis, ut Magdalena illa, contenta est at ista tam recondita dialectice, ¿quid quae docet?”. J. L. VIVES, *In pseudodialecticos*, ed. C. Fantazzi, Leiden, Brill, 1979, 90.

23 Cf. M. LÁZARO, “El amor a la verdad en la Escuela franciscana (siglo XIII)”, en *Pensamiento*, 69 (2013), 351-367.

afronta ahora la secularización de las ciencias, de sus formas y expresiones, teniendo como premisa el presupuesto incuestionable de la trascendencia. El tiempo de Alfonso de Castro –el humanismo– supone una apuesta por la centralidad del hombre sin por ello afirmar la insatisfacción de la inmanencia, algo que surgirá en un siglo más tarde. De esta forma la sabiduría cristiana reforzará si cabe las formas literarias, las “letras” que se ceñirán al género polemista y apoloético en el contexto de una Reforma que vive y alimenta la actividad del maestro franciscano²⁴.

El Concilio de Trento cae en la cuenta de la necesidad de la transmisión de la doctrina cristiana una vez que ha detectado en el pueblo y en los fieles cristianos el desconocimiento de los rudimentos de la fe, siendo esto uno de los principales motivos que alimentan el seguimiento de las nuevas doctrinas reformistas y un caldo de cultivo propicio para la extensión de los errores doctrinales. Para llevar a cabo eficazmente una revitalización del conocimiento de las enseñanzas básicas del credo y la vida cristiana, es necesario insistir también en la ruptura de la dicotomía entre la presentación doctrinal y pastoral como expresión de la sabiduría cristiana. En este sentido la forma literaria del sermón se presenta como la expresión literaria más pertinente para catequizar al pueblo de Dios. Se trata de realizar una acertada comprensión teológica de la elocuencia sagrada llevada a unas formas literarias que tengan en cuenta la referencia doctrinal. Conscientes de la insuficiencia de la catequesis, las autoridades eclesiales perciben en el sermón un remedio ideal a tal carencia. El sermón cumple la misión pastoral de corregir la insuficiencia de la formación en la fe de los fieles, carencia que los hacía por otra parte más vulnerables a las ideas de la Reforma²⁵. Ya el Concilio Hispalense o el propio catecismo de Carranza del año 1512 (“cristianos de título y de ceremonias y cristianos de costumbre: pero no de juicio y de ánimo”), declara la situación de desconocimiento de los rudimentos doctrinales en el pueblo español²⁶. Los sermones se vuelven así cada vez más parenéticos. Desvelan el

24 F. HENARES, *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de Oro*, Murcia, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2001, 19; F. Cerdán, “Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía”, en *Criticón*, 79 (2000), 87-105. En general cf. F. HERRERO, *La Oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII. Vol II. Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

25 M. MORÁN – J. ANDRÉS-GALLEGO, “Predicación y Reforma”, en R. VILLARI (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 166.

26 C. MORGÁ, “La normativa del Concilio de Trento sobre predicación y su aplicación en la diócesis de Calahorra: sínodo de 1698”, en *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, 8 (1990), 85-86. “Quia cognitio nostrae sanctae fidei catholicae est necessaria omnibus fidelibus christianis pro sua salute, ...”; J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis, Epistolarumque Decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium...*, IV, Romae, typis Joannis Jacobi Komarek Bohemi propè SS. Vicentium & Anastasium in Trivio, 1693, 3-4. Sobre Carranza cf. J. I. TELLECHEA, “*Credo Sanctam*

sentido de la doctrina contenida y profieren a partir de la lectura literal e histórica de los textos bíblicos un discurso moral apropiado para el tiempo en el que son contruidos. De esta forma el predicador se vuelve, siguiendo la expresión de Jerónimo de Florencia²⁷, un “águila real” que dentro de su campo de visión no pierde nunca a su presa. En cierto modo, junto a sencillos catecismos, los sermones representan la forma popular alternativa al *Pequeño Catecismo* escrito por Martín Lutero en 1529. Esta obra se presenta como un sencillo manual de instrucción en la fe cristiana nacido de la desilusión pastoral que le produce al autor un viaje de inspección llevado a cabo en los dos años anteriores en el que constata necesidades profundas de formación en el clero y el laicado. Por tanto, del mismo modo que este Catecismo pretende paliar la ignorancia ayudando a la religiosidad familiar, así también el sermón busca este mismo objetivo a través de la propia religiosidad y de la doctrina catequética que se transmiten a partir del ritmo litúrgico.

Junto al carácter doctrinal también hay que señalar la necesidad de alivio que no pocos cristianos católicos necesitaban ante las nuevas enseñanzas que escuchaban, muchas de ellas escandalosas para sus oídos. En su obra clásica *L'art religieux après le Concile de Trente*, Emile Mâle reflexionó de forma clarividente en el siglo pasado sobre el golpe psicológico que los fieles católicos sufrieron ante la novedad del protestantismo, novedad que vivió de cerca Alfonso de Castro en sus viajes a los Países Bajos:

Debemos intentar imaginarnos lo que acontecía en el alma de una pobre religiosa española o en la de un fraile mendicante italiano cuando oían contar a los viajeros del Norte que los protestantes rompían las estatuas de la Virgen, quemaban los crucifijos y acribillaban con golpes de espada las imágenes de los santos... ¿Qué pensaban cuando se les decía que en Alemania y en Suiza la misa se convertía en burla, la presencia real de Cristo y la Virgen insultada?²⁸

La temática del sermón sobre el salmo 50, centrada en el tema del pecado y la penitencia, no hace sino confirmar la necesidad de hablar al pueblo cristiano

Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia”, en *Communio*, 6 (1973), 33-77; P. RODRÍGUEZ – R. LANZATTEI, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento*, Pamplona, Euns, 1982.

27 “Porque los predicadores evangélicos han de ser como las águilas reales, las cuales por más que se remontan a lo alto con su ligero vuelo, haciendo una y otra punta, nunca pierden de vista la caza, para abatirse y hacer presa en ella”. JERÓNIMO DE FLORENCIA, “Prólogo al lector”, *Marial que contiene varios sermones de todas las fiestas de Nuestra Señora predicados a las Majestades de Filipo III y Filipo IIII Nuestro Señor[...]*, T. I, Juan de Orduña, Alcalá 1625. Sobre el autor cf. J. GARAU, “Notas para una biografía del predicador real Jerónimo de Florencia 1565-1633”, en *Revista de Literatura*, 68 (2006), 101-122.

28 E. MÂLE, *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del s. XVI y de los ss. XVII y XVIII*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, 33 (ed. original: *L'art religieux après le Concile de Trente*, París, Armand Colin, 1932).

con sentido doctrinal y pastoral en el contexto de la Reforma y la reacción de la Contrarreforma.

El rey David, protagonista del libro de los salmos y especialmente del salmo 50, es el ejemplo del penitente que implora perdón. Encarna la idea de la penitencia y del arrepentimiento, dos nociones presentes tanto en el Concilio Tridentino como en las almas de los cristianos. David, junto a otros personajes bíblicos de la historia sagrada como San Pedro y María Magdalena en el Nuevo Testamento, representa y hace alusión a la confesión y a la penitencia, un sacramento rechazado por la teología protestante. De esta forma, el contexto doctrinal del sermonario sobre el salmo 50 se sitúa también por su mensaje en el área conceptual de la Reforma y la Contrarreforma. La disertación sobre el pecado, la penitencia y la gracia son propios de la teología católica de todos los tiempos, si bien en esta época se vuelve prioritaria. Ejemplo de ello es la advertencia inicial del texto apocalíptico en el sermón segundo²⁹ sobre el acto de contrición. Este acto ocupa un lugar preeminente y esencial en el Concilio Tridentino, definiéndose como “un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante” que “sólo prepara para la remisión de los pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir todo lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento”³⁰ (DH 1676). Se subraya aquí la importancia del acto de la contrición (canon V), del aborrecimiento de la “vieja vida” como paso necesario para la recepción de la divina misericordia de Dios y de la gracia sacramental. La afirmación de la necesidad de la penitencia implica señalar, frente a la teología protestante, que es necesario respetar los actos y requisitos del sacramento en su integridad para que no se vean relegados a una mera carga simbólica que afecte a su sacramentalidad³¹. Hay que tener en cuenta que los reformadores negaban la utilidad de los componentes materiales y formales del sacramento, lo que en el caso de la penitencia afectaba no solo a la absolución, sino a los actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción. Alfonso de Castro conoce muy bien los problemas del protestantismo pues los ha analizado de forma profunda y pastoral en su obra *Adversus omnes haereses*³² y sabe muy bien, como muestra en la obra, que frente al luteranismo se ha de acudir más a las Sagradas Escri-

29 “Nescis quia miser es et miserabilis, pauper, caecus et nudus” (Ap 3,17).

30 CONCILIO DE TRENTO, “14ª sesión. 25 de noviembre de 1551”, en H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder 2012, 1676, 521 (= DH 1676).

31 F. GARCÍA, “Alfonso de Castro frente a los errores protestantes”, *Liceo Franciscano*, 12 (1958), 167-219.

32 ALFONSO DE CASTRO, “Contritio”, *Adversus omnes hereses*, lib. XIII, Lutetia, J. Badio – J. Roigny, 1534, lib. IV. Seguimos la edición de la *Opera omnia. T. I*, Madriti, Blasius Roman, 1773, lib. IV, col. 156a-158b.

turas que a disquisiciones teológicas en clave de diálogo con el protestantismo. No se olvida sin embargo de la doctrina conciliar –ni por lo tanto del Antiguo y Nuevo Testamento– y recuerda la figura de David, quien llevado por el pecado uso del temor de Dios y “por esto no fue reprendido sino alabado”³³.

Esta forma de utilizar las figuras bíblicas se puede ver de nuevo en Job, que es una persona justa que sufre las desgracias, el dolor y finalmente la cura y que en la exégesis de Gregorio Magno prefigura la venida de Cristo redentor. La figura de Job, vitalmente cuestionado en su vida y psicológicamente cuestionador en su reflexión sobre la desgracia acaecida, no supone una interrogación censitaria a Dios, sino una autogestión de la “esperanza” puesto que “el dolor –afirma Gregorio Magno– verifica la autenticidad del amor del que ama en la tranquilidad”³⁴. De esta forma, en su actitud, se anticipa la posición del Redentor frente a los dolores de la Pasión³⁵. Además de ello, Gregorio Magno señala otra cuestión fundamental: Job no solo es el anticipo de una figura humana, sino de la actitud de acogida de la Iglesia y de su santidad³⁶. Esta idea de la prefiguración cristológica, será señalada por Alfonso de Castro³⁷ y repetida después en los comentarios barrocos con diversas variantes³⁸.

La presentación de David –el pecador– y de Job –el justo– son signos de la teología de la Redención, una muestra de la pertinencia del mensaje y de las figuras utilizadas a la hora de realizar una formulación sermocinal que sepa presentar de forma pastoral, comunicativa y pedagógica la doctrina a partir del contexto teológico del Concilio de Trento.

III. MECANISMOS PARA CAPTAR LA ATENCIÓN DEL RECEPTOR

Los mecanismos que a continuación nos disponemos a analizar como útiles pedagógicos para llevar el mensaje doctrinal al auditorio, los encontramos básicamente dentro de los periodos del Castro más predicador, periodos estos que dentro de las homilias contrastan con aquellos otros en los que predomina la reflexión teológica, los cuales están caracterizados por un menor dinamismo y por una huida patente del barroquismo léxico.

33 *Ib.*, col. 157a.

34 GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, ed. J. Rico, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, vol. I, 80.

35 *Ib.*, 86.

36 *Ib.*, 89-90.

37 Para el presente artículo seguimos ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque super Psalmum miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam*, Salamanca, Roderico de Castañeda, 1537. En este caso fol. 22v-13r/bis.

38 Cf. B. GUTIÉRREZ, “Exégesis barroca del *Libro de Job*: Luis de León, Gallo y Quevedo”, en *Atlanta*, 1/2 (2013), 5-30.

1. PEDAGOGÍA EXPLICATIVA

La forma más concreta y menos solapada de disponer la reflexión teológica y las Sagradas Escrituras de forma asequible ante el auditorio es la propia pedagogía explicativa que utiliza el autor. En el uso de esta metodología concreta se intuye la figura de Alfonso de Castro de forma general como maestro y de forma particular como profesor universitario³⁹, esto último sobre todo en aquellos pasajes en los que el franciscano deja entrever un conocimiento magistral –en el sentido más estricto del término– de las fuentes: *beatus Hieronymus interpretatur; interpretantibus Ieronymo Gregorio Casiodoro, quod theologis scholasticis placuit, iuxta sententiam Iacobi apostoli, iuxta sanctorum interpretationem, iuxta sententiam Senecae*, etc. Esta pedagogía explicativa –consistente en la continua aclaración de términos, en actuaciones metodológicas concretas, etc.– se hace patente en cada una de las homilias de la forma que a continuación reseñamos:

1.1. Primera homilía

Se erige como un ejemplo de la clara vocación docente de Castro, ya que como buen profesor, antes de emprender las disertaciones que constituirán el contenido del resto de los sermones, comienza haciendo un repaso de la historia de David que sirva como marco introductorio general de toda la obra. Además, tratándose de la primera homilía de un conjunto de veinticinco, no es de extrañar que el texto tenga un marcado carácter programático.

Dentro de este discurso la pedagogía del maestro franciscano se hace también patente cuando explica cosas como:

- El concepto de eternidad que encabeza el salmo:

Quia igitur omnes ex hoc psalmo erudiuntur, iusti ad cautelam, peccatores uero ad spem et fiduciam; hinc est quod tituli initium est in finem⁴⁰.

- El por qué el salmo ocupa la posición 50:

Sed quod psalmus iste apud latinos et graecos, stato semper et immobili ordine, quinquagesimus sit, non uacat misterio. [...] Reliquum est ergo ut iuxta mysticam aliquam significationem factum esse credamus⁴¹.

- La razón de que el jubileo tenga que ver con el perdón de los pecados:

Quibus uerbis aperte satis ostendit quod a remissione iubilaus dicatur. [...] Vt autem quae diximus plenius firmemus, uideamus quam recte

39 Cf. A. GONZÁLEZ, “Vida y Bibliografía”, o. c., 14-23.

40 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 12r lín. 25.

41 *Ib.*, fol. 12v lín. 14.

coetera omnia quae in iubila eo fiebant congruant poenitentiae, ut merito dixisse censeamur: uerum iubila eum esse poenitentiam⁴².

Por último dentro de este discurso, la metodología de Alfonso de Castro como buen docente se hace patente en el propio resumen que el autor hace de todo el sermón al final del mismo.

1.2. Segunda homilía

El peso de la pedagogía presente en esta segunda homilía recae en el desarrollo y la explicación de las metáforas y símiles contenidos en la misma. En efecto, este segundo sermón se levanta sobre los pilares de cuatro comparaciones, las cuales, una vez expuestas, son desgranadas por nuestro autor, quien juega habilidosamente con el nivel de concreción de los conceptos, pasando –mediante la metáfora– de lo abstracto a lo concreto, para volver después –por medio de la pedagogía explicativa– al terreno de la abstracción. Esta metodología “cíclica” en la explicación de los conceptos sometidos a la metáfora da cuenta de las extraordinarias capacidades de Alfonso de Castro como profesor.

Otro de los lugares dentro de la homilía segunda donde se puede comprobar la maestría y el dominio pedagógico de nuestro maestro, lo encontramos al comienzo de la disertación en torno a las verdaderas riquezas, momento en el que el autor no se limita a explicar las bondades de tales bienes, sino que expone además los inconvenientes de las riquezas terrenas para que, por medio de esta oposición, pueda entender el oyente la grandeza de los tesoros acumulados en el cielo:

Quanta autem sit peccatoris paupertas, nemo plene scire potest, nisi qui bene sciuerit quae sint uerae diuitiae. Verae autem diuitiae non sunt quas aerugo aut tinea demolitur, aut fures rapere possunt⁴³.

Nuestro predicador está particularmente empeñado en quedar claros los beneficios de las riquezas celestes. Esto hace que Alfonso de Castro no abandone la temática, sino que la retoma –desde el punto de vista de esta pedagogía explicativa– al menos desde dos perspectivas diferentes. La primera de ellas consiste en explicar directamente el carácter inicuo de las riquezas terrenas:

Sed quare iniquitatis? quia forte illae iniquae sunt? Absit. Vidit enim deus (ut ait Moses) cuncta quae fecerat et erant ualde bona (Gen. 1). Dicuntur mammona

42 *Ib.*, fol. 13v lin. 3.

43 *Ib.*, fol. 18v lin. 13.

iniquitatis quia eas iniquitas sola appellat diuitias, quia in sola iniquorum aestimatione diuitiae sunt⁴⁴.

La segunda de las perspectivas que tratan la cuestión consiste en la introducción de la historia de un avaro que considera que la fidelidad de un esclavo no tiene precio:

Fides ergo est quae non habet pretium, quia maior omni pretio, melior ergo quam omnes terrenae diuitiae⁴⁵.

Llama la atención la forma en que nuestro franciscano introduce esta historia – *si uis cognoscere quanto meliores diuitiae sunt istae quam aliae, ostendam tibi*⁴⁶– ya que recuerda sin remedio a aquella afirmación con que comienza la reflexión sobre los bienes terrenos y las verdaderas riquezas –*quanta autem sit peccatoris paupertas, nemo plene scire potest*⁴⁷–. Así pues, si bien nadie puede saber cuán grande es la pobreza del pecador, Alfonso de Castro en cambio, se ve capacitado –como profesor y teólogo– para dejar claro cuánto mayores son las riquezas celestes en comparación con las terrestres.

Todo el entramado de pedagogía explicativa que acabamos de exponer para esta homilía se condensa precisamente en aquella parte de la misma dedicada a comparar el pecado con la pobreza. Esta es sin duda la parte del discurso de mayor carga conceptual y a ella dedica nuestro autor el grueso de las palabras de este sermón. El predicador franciscano no volverá a presentarse como profesor y pedagogo –en el sentido propio del término– hasta bien entrado el discurso cuando, conduciéndonos por los senderos de la lepra como analogía del pecado, trate de explicarnos el motivo por el cual Job, aunque era justo, no pudo librarse de adoptar la forma de pecador:

Quare ergo Iob, quamlibet iustus fuerit, non poterit figuram gerere peccatorum?⁴⁸

Además, en este mismo contexto se hace patente la metodología cíclica en cuanto a la concreción-abstracción de los términos cuando el autor identifica el estercolero con el mundo –*quid erit mundus ipse nisi sterquilinum quoddam?*⁴⁹– y la teja con la que Job rasca sus heridas con Cristo –*testa haec Christi corpus designat*⁵⁰–.

44 *Ib.*, fol. 19r lín. 8.

45 *Ib.*, fol. 19v lín. 17.

46 *Ib.*, fol. 19v lín. 8.

47 *Ib.*, fol. 18v lín. 13.

48 *Ib.*, fol. 22v lín. 14.

49 *Ib.*, fol. 22v lín. 23.

50 *Ib.*, fol. 13r-bis lín. 6.

1.3. Tercera homilía

Dentro de este discurso, el eje central de toda la pedagogía explicativa –sobre el que giran todos los demás instrumentos metodológicos– parte de la propia distribución de la homilía que nos va marcando el autor. Alfonso de Castro dibuja un sendero que comienza en el Antiguo Testamento con la ruptura de las tablas de la ley por parte de Moisés, continúa en el Nuevo Testamento con la pasión de Cristo que abole esa misma ley y termina con la herencia que el hijo de Dios deja después de su resurrección: la misericordia en el juicio para todo su pueblo. Nuestro predicador nos marca el inicio de este camino conceptual enlazando el comienzo de esta homilía con el contenido de la anterior:

Auditis peccatoris miseriam quae illum ad diuinam implorandam misericordiam compulit. Nunc iam ipsum peccatorem misericordiam implorantem audite⁵¹.

Ello nos habla de una unidad temática entre ambos textos, unidad sentenciada además por el hecho de que los dos sermones diserten sobre el mismo versículo del salmo. Se trata en efecto el mismo tema, lo cual no quiere decir que esto se haga desde una misma perspectiva ya que en la segunda homilía el énfasis se pone en la necesidad de reconocerse pecador mientras que este tercer discurso se centra más en la idea de la misericordia de Dios en el juicio.

Después de invitarnos a recorrer el camino marcado, el Castro-profesor se ofrece como guía para señalarnos los tres hitos más importantes –en cuanto a la pedagogía del texto se refiere– los cuales van adquiriendo mayor relevancia conforme avanza la disertación. El primero de estos hitos consiste en explicar la causa por la que David, cuando imploraba misericordia, no clamaba “ten compasión de David”, tal y como aparece en otras ocasiones:

Intellexistis, ut puto, quam ob causam Daudid misericordiam petens non dixerit “miserere Daudid”, sicut alias dixit: memento domine Daudid (Ps. 131), aut sicut alias blandiens dixit: filius ancillae tuae (Ps. 115) aut puero tuo (Ps. 68), quia haec nomina familiaritatis sunt et ideo magis occasionem cumulandi culpam quam minuendi tribuerent⁵².

La segunda parada en el camino pedagógico se cimenta en la figura de Moisés cuando este rompe las tablas de la ley. Después de introducir el tema, Alfonso de Castro se preocupa por justificar la actuación de Moisés por su interés de velar por su pueblo para que la ley no le aplastase por el pecado. Esta forma de pedagogía explicativa culminará después de forma general con la exposición de la pasión de Cristo como imagen de la ruptura de las tablas y de forma particular

51 *Ib.*, fol. 13v-bis lín. 18.

52 *Ib.*, fol. 24v lín. 1.

con la explicación de la simbología que identifica el pie del monte con el cuerpo de Cristo y la divinidad con su cabeza:

Mons ille in cuius radice tabulae fractae sunt, Christum figurat [...] Huius montis pes, aut radix, Christi corpus est. Sicut enim caput in eo, iuxta Pauli sententiam (I. co. 11), est diuinitas [...] In pede aut radice montis tabulae fractae sunt, quia Christo, patiente in corpore illius rigor legis, fractus est⁵³.

Por último, el tercer hito parte de la siguiente pregunta...

Si nulla est in deo misericordia parua, cur ergo Dauid, petens a deo ut sui miseretur, non qualemcumque misericordiam petit sed magnam?⁵⁴

...la cual le sirve al predicador zamorano para exponer la herencia que Cristo nos deja bajo la forma de una misericordia tangible en la tierra. Siendo además este concepto –con el que Alfonso de Castro ocupa el final de la tercera homilía– el hito metodológico más importante de todo el discurso, el autor no escatima en detalles y refrenda la omnipresencia de la misericordia divina desgranando la cita bíblica de Isaías 40, 12:

Haec est ergo illa largissima et benignissima dei misericordia, quod semper, cum praemio afficit aliquem, ultra meritum donat, cum autem punit, citra. Nam deus, ut ait Esaias, mensus est pugillo aquas, et coelos palmo ponderauit (Esa. 40). Coelorum nomine iusti designantur aut gloria quae in coelis habetur. Aquarum uero nomine peccatores qui labuntur et mollescunt aut poenae quae illos constringunt. Coelos ergo palmo ponderat quia, cum iustos praemio donat, ultra illorum merita se dilatatur. Aquas pugillo metitur quia peccatores minus quam illorum merita exigunt, punit. In palmo enim, manus plus solito dilatatur et extenditur. In pugillo uero contra, manus contrahitur et breuior fit⁵⁵.

1.4. Cuarta homilía

La metodología pedagógica en este cuarto discurso parte de la unidad temática que conforma junto con el quinto sermón ya que ambos tratan sobre el mismo versículo segundo del salmo 50: *et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam*. Teniendo en cuenta esto, la faceta docente de Castro se hace patente desde el momento en que determinadas actuaciones del predicador en su discurso permiten enmarcarlo dentro de un aula, una clase o una lección magistral. Estas actuaciones se concretan en tres puntos:

53 *Ib.*, fol. 26r lín. 11.

54 *Ib.*, fol. 27r lín. 2.

55 *Ib.*, fol. 29r lín. 15.

- Recuerdo de lo expuesto anteriormente por medio de un breve resumen que contextualiza el discurso subsiguiente:

Peccatum Daudis non solum fuit magnum, uerum etiam multiplex. Nam fornicatus est eo quod ad non suam accessit, quia uero alienae adhaesit uxori, adulterium commisisse censetur. Homicidam fuisse testatur caedes Vraie innocentis, eiusdem Vraie fidelitas simul et confidentia conuincunt Daud fuisse proditorem. Qui ergo prius pro peccati magnitudine magnam petiuit misericordiam, nunc etiam pro peccati multitudine, miserationum multitudinem petit⁵⁶.

- Explicitación de la estructura a seguir.

De entre los múltiples actos de misericordia que Dios tiene para con su pueblo, el mayor de todos tuvo lugar cuando el Padre envió a su Hijo al mundo para redimirlo por medio de su muerte y resurrección. La precisa reflexión sobre este acto es la que contextualiza ambas homilías. Sin embargo el autor reconoce que además de este acto de amor, existen otros que tratará de explicar en el presente sermón y en el siguiente:

Sed praeter hanc misericordiarum numerosam multitudinem, sunt adhuc quaedam aliae speciales misericordiae quas deus circa animam peccatricem quotidie exercet. Quibus recensendis, hoc et altero proximo sermone incumbemus⁵⁷.

En el caso concreto de este cuarto discurso, el autor reflexiona sobre los dos primeros actos de amor que siguen al de la pasión, muerte y resurrección de Cristo: la capacidad de Dios de librarnos de la esclavitud del pecado y la santa paciencia del Padre. Además, en el tratamiento de estas dos formas de misericordia se percibe también la maestría pedagógica de Castro, ya que vuelve a recurrir al mismo tratamiento opositivo que había utilizado ya para dar cuenta de la diferencia entre las riquezas celestes y las terrenas. Frente a la esclavitud del pecado y la obstinada dureza del corazón del hombre, nuestro franciscano nos presenta respectivamente la liberación del padre y su santa paciencia.

- Introducción de historias.

Estas se hallan en el mismo plano metodológico que el relato del avaro contemplado en la homilía segunda. Se trata de historias que no son conocidas por el auditorio pero que son traídas a colación por el propio autor con la intención de clarificar y explicar –pedagogía explicativa– determinados

56 *Ib.*, fol. 28v lin. 9.

57 *Ib.*, fol. 33v lin. 11.

planteamientos. En el caso de esta cuarta homilía aparecen dos narraciones de esta naturaleza concentradas en la parte del discurso en que el autor hace hincapié en que de no ser por la misericordia y protección de Dios, el género humano habría terminado cayendo en todos los pecados sin excepción. La primera narración cuenta la historia de un fisiólogo que trataba de desprestigiar a Sócrates diciendo que era un hombre ávido de lujo y pasiones, a lo cual el implicado respondió *rem diuinasti, quoniam haec omnia eram nisi philosophia me docuisset naturae repugnare et ab his abstinere*⁵⁸. El segundo relato consiste en la extrapolación de la historia anterior al ámbito doctrinal cristiano:

Sapienter quidem haec Socrates, non tamen christiane. Ideo rectius mihi dixisse uidetur beatus Franciscus, meus et omnium fratrum minorum pater, qui quod Socrates tribuit philosophiae, ille tribuit misericordiae diuinae⁵⁹.

En la órbita de estas pinceladas generales de la metodología explicativa de Alfonso de Castro, la pedagogía del maestro zamorano se vislumbra también en esta cuarta homilía en lo siguiente:

- Aclaración de planteamientos concretos de mayor o menor calado.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la pregunta *cur deus non expectauit Adam, Caym autem expectauit ut poenitentiam ageret?*⁶⁰, la cual le sirve a nuestro autor para aducir que la razón de ello reside en que entre el pecado de uno y de otro media la muerte del inocente cordero – *quia inter patris et filii peccatum interiecta est agni innocentis mors*⁶¹—. Esta reflexión nos recuerda al tratamiento que la pasión de Cristo tiene en la tercera homilía, donde la muerte del Hijo se sitúa como punto de inflexión entre la ley judía y la ley de amor que entonces se inaugura. Castro también se molesta en aclarar la razón por la que los ángeles cantan continuamente *gloria a Dios en el cielo* (Lc 2, 14): *quia uidelicet uidebant infimam humilitatem eius, cuius agnoscebant excelsissimam sublimitatem*⁶².

- Mayor frecuencia de aparición de fragmentos que aclaran conceptos expuestos en el marco de una cita bíblica.

En este cuarto sermón encontramos este mecanismo tres veces, las cuales exponemos a continuación:

58 *Ib.*, fol. 35r lín. 19.

59 *Ib.*, fol. 35r lín. 22.

60 *Ib.*, fol. 36v lín. 6.

61 *Ib.*, fol. 36v lín. 8.

62 *Ib.*, fol. 33r lín. 23.

Suauis dominus uniuersis, et miserationes eius super omnia opera eius (Ps. 144). Vniuersis quidem, quia solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos⁶³.

Maledictum et mendacium et periurium et furtum inundauerunt et sanguis sanguinem tetigit (Oseae 4). Sanguis sanguinem tangit cum peccatum unum ad peccatum aliud impellit⁶⁴.

Secundum duritiam autem tuam et cor impenitens, thesaurizas tibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii dei. Thesaurizas (inquit), hoc est, accumulas et reponis tibi uindictam exercendam in die ultionis extremae⁶⁵.

Todo este análisis de la metodología docente que se refleja en este cuarto sermón, nos lleva a sentenciar que se trata de un discurso más pedagógico que los anteriores, de una predicación en la que el aleccionamiento doctrinal está buscado de una forma más directa.

1.5. *Quinta homilía*

En este discurso se repite tanto la estructura metodológica del cuarto sermón como la explicitación de la figura de Alfonso de Castro como profesor.

- Recuerdo de lo expuesto anteriormente por medio de un breve resumen:

Magnum re uera fuit, peccatorem ab innumeris peccatis (in quae pronus erat) custodisse, et hoc maius est quod, postquam peccauit, tempus ad poenitentiam illi indulsit⁶⁶.

Salubris autem poenitentia duplici ratione consistit, si uidelicet, nec poenitentia deferat sperantem, nec spes deferat poenitentem⁶⁷.

- Explicitación de la estructura a seguir:

Propter multitudinem et magnitudinem miserationum, quas erga peccatorem deus operatur, non potuimus superiori sermone eas omnes absolueri, nisi prolixior iusto futurus fuisset sermo⁶⁸.

Si la cuarta homilía discurre en torno a los dos primeros actos de misericordia –Cristo liberador y la santa paciencia de Dios–, la quinta se centra en las dos segundas manifestaciones del amor divino: el don de la conversión y el resurgir del arrepentido.

63 *Ib.*, fol. 31r lin. 26.

64 *Ib.*, fol. 34v lin. 1.

65 *Ib.*, fol. 38r lin. 21.

66 *Ib.*, fol. 39r lin. 17.

67 *Ib.*, fol. 42r lin. 25.

68 *Ib.*, fol. 39r lin. 7.

- La aclaración de planteamientos concretos por medio, por ejemplo, del replanteamiento de preguntas:

Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate (Ps. 51), id est, quae est haec malitia tua, ut glorieris de bono aliquo qui nullius rei plene potens es, nisi ut opereris iniquitatem?⁶⁹

- Mayor frecuencia en la aparición de fragmentos que aclaran conceptos expuestos en el marco de una cita bíblica:

Haec fecisti et tacui (Ps. 49). “Tacui”, inquam, “quia non statim uindicaui, sed expectaui et distuli; tu autem, uelut alter Pharaos, abusus misericordia mea, obdurasti cor tuum”⁷⁰.

Trahe me post te, curremus (Cant.1) in odorem unguentorum tuorum. “Trahe”, inquam, “quoniam si tu non traxeris, ego ire non potero”⁷¹.

A pesar de estas coincidencias con los rasgos de metodología docente que se intuyen en el discurso anterior, el Castro-profesor que aparece en la quinta homilía es sustancialmente diferente, ya que el “alumnado” al que virtualmente se dirige precisa en este caso concreto de una mayor formación teológica. Estamos sin duda ante una pedagogía menos diluida en la predicación y por tanto más teológica y universitaria, lo cual se demuestra por:

- Uso de historias bíblicas con las que la asamblea eclesial objeto de predicación está menos familiarizada. Tal es, por ejemplo, la esposa del Cantar de los Cantares.
- Mayor frecuencia en el uso de fuentes ajenas a la Escritura. En este sermón Alfonso de Castro hace referencia dos veces a San Agustín y una a los Santos Padres.
- Planteamiento del debate en torno al libre albedrío del hombre –discusión introducida ya en la cuarta homilía a través de la figura del Faraón–:

An autem homo peccator, uiribus suis possit ad poenitentiam peccatorum peruenire aut deo motore indigeat, res est quibusdam dubia, et cuius pars quaeque magno se iudice tuetur. Qui deo fauent, aliis uidentur arbitrii libertatem prorsus eneruare. Contra uero, qui arbitrii potentiam nimis efferunt, censentur diuitiis misericordiae diuinae quicquam detrahere⁷².

69 *Ib.*, fol. 40r lín. 9.

70 *Ib.*, fol. 39v lín. 5.

71 *Ib.*, fol. 40r lín. 23.

72 *Ib.*, fol. 39v lín. 20.

- Exposición de la herejía de Novato, en consonancia con la obra teológica positiva antiherética⁷³ de Alfonso de Castro:

Ex quibus omnibus conuincitur et prosternitur Nouati impia sententia, quae tantum diuinam imminuit misericordiam, ut dixerit semel lapsis non esse dandam indulgentiam⁷⁴.

Una vez esbozados los argumentos que nos permiten hablar de un Alfonso de Castro en su faceta de docente en general y de profesor universitario en particular, cabe señalar cuales son las premisas pedagógicas que se intuyen en la quinta homilía. La primera parte del texto, que trata del don de la conversión como tercer acto de misericordia, se centra en la idea de Dios como motor para el arrepentimiento. Para transmitir ese concepto, el autor no solo se sirve de su posición en el debate sobre el libre albedrío, sino también de la insistencia en el planteamiento por medio de un léxico determinado: *impellens et trahens; deo motore; mouente, ducente, aut impellente, aut trahente*, etc. En cuanto a la segunda parte de la homilía, que se ocupa del resurgir del arrepentido, la pedagogía de Castro se esfuerza en transmitir que no existe un pecado tan grande que supere la misericordia divina. La metodología utilizada para transferir esta forma de compasión divina vuelve a ser de nuevo la insistencia:

Nulla est peccatorum multitudo, cui non sufficiat diuina misericordia. Nulla est peccati longaeuitas, quae diuinam possit impedire misericordiam⁷⁵.

Nullum est genus mortis tam deploratum et conclamatum, quod ille sua uoce non propellat⁷⁶.

Ex quo colligimus, nullum esse tam lethale crimen cui misericordia diuina non ualeat subuenire et quod per poenitentia deleri non possit⁷⁷.

Esta imposibilidad de que exista un pecado tan grande que supere la bondad del Padre, queda englobada y refrendada también en el seno de la oposición –expuesta en la homilía– que existe entre la naturaleza y las leyes del hombre concretadas ambas en la figura de David – *nam idem Dauid rex, qui peccatum suum nunc deplorat et misericordiam petit, Absaloni filio, delictum homicidii hac lege remissit, ut faciem illius non uideret, nec ad illius conspectum ueniret (III Re 4)*⁷⁸– y la naturaleza y las leyes divinas – *deus autem, qui solo nutu potest*

73 Cf. F. GARCÍA, “Alfonso de Castro frente a los errores protestantes”, o. c.

74 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 44v lin. 4.

75 *Ib.*, fol. 43r lin. 10.

76 *Ib.*, fol. 44r lin. 27.

77 *Ib.*, fol. 44v lin. 27.

78 *Ib.*, fol. 42v lin. 19.

*perdere quotquot uelit, quoties a nobis offensus fuerit, spretus et abnegatus, toties tolerat, inuitat, recipit et amplectitur*⁷⁹—.

Esas mismas leyes divinas son las que hacen posible que los muertos —pecadores— resuciten, tal y como Alfonso de Castro trata de hacer ver de forma didáctica a su auditorio mediante la interpretación del simbolismo de los episodios de resurrección que aparecen en los evangelios:

<i>La hija del jefe de la sinagoga</i> (Mt 9, 18.23-26)	Aquel que peca solo de pensamiento o en el propósito de su voluntad.
<i>El hijo de la viuda</i> (Lc 7, 12-15)	Aquel que mantiene su pecado en las tinieblas de su corazón.
<i>Lázaro</i> (Jn 11, 32-44)	Aquel que yace públicamente bajo la obstinación del pecado sin temer ni a Dios ni a los hombres.

Por otra parte, además del análisis concreto de la realización de la pedagogía explicativa dentro de cada una de las homilías, cabe invocar como forma propia de esta metodología aquellos casos en los que el discurso evocado⁸⁰ le sirve a nuestro autor para anticiparse a posibles objeciones, para corroborar las palabras que nacen de su reflexión o simplemente para dar impulso a la predicación.

Frente a este intento explícito de lograr en su auditorio una interacción ante las palabras que pronuncia, Castro utiliza otros procedimientos más implícitos para despertar el interés de quienes lo escuchan. Estos mecanismos son los siguientes:

2. METÁFORAS Y SÍMILES

Otro de los recursos más utilizados por el predicador franciscano para aderezar la homilía y hacerla asequible al auditorio es la búsqueda de la concreción y la inserción de conceptos abstractos en unos límites tangibles o alcanzables dentro de la cognición del oyente. Las fórmulas más habituales en este sentido son la metáfora y el símil. Se trata de dos mecanismos que bien podrían incluirse desde el punto de vista de la metodología, dentro del concepto de *pedagogía explicativa*. Sin embargo la menor explicitud y la idiosincrasia propia de estos

⁷⁹ *Ib.*, fol. 43r lín. 7.

⁸⁰ Con el concepto de discurso evocado nos referimos a todas aquellas ocasiones en que Alfonso de Castro utiliza en sus homilías palabras que no son propiamente suyas sino de alguna autoridad (Sagrada Escritura, Santos Padres) o de entidades que teatralmente introduce en el discurso.

procedimientos –abarcables no solo desde la pedagogía sino desde la propia identidad de estilo de Alfonso de Castro– nos obligan a tratar la metáfora y el símil de forma separada con respecto a la propia pedagogía explicativa. Estudiamos a continuación la manera en que estos recursos se desarrollan a lo largo de las distintas homilias.

2.1. Primera homilía

Dentro de este primer discurso, el autor desarrolla principalmente dos analogías. La primera de ellas se enmarca dentro de la explicación en torno al concepto de año jubilar y consiste en comparar nuestro cuerpo –que por el pecado original no puede producir nada bueno– con aquella tierra que cultivada pacientemente no produce más que espinas y abrojos:

Serimus hanc terram quando in stomachum cibos traicimus. Rigamus illam cum infundimus potum. Mollimus terram cum corpus nostrum blandis et delicatis uestibus tegimus. Terra autem sic exculta, spinas et tribulos germinat et caro nostra delicate nutrita, tentationes acutissimas ex se producit quae animam perforant. [...] Quae terra, hoc est caro nostra, sponte profert nihilo meliora sunt et ideo nunquam colligenda ab illo qui uere poenitet⁸¹.

La segunda de las analogías dentro de este primer discurso, se sitúa al final del sermón. Se trata de una doble comparación –mucho más elaborada que la anterior– que comienza con la identificación de las buenas obras con un tesoro que se acumula en el cielo:

Possessio etiam nostra est quoduis bonum opus quo uitam illam aeternam promereri possumus⁸².

En cambio, ese tesoro acumulado puede echarse a perder ya que *si enim iustus auerterit se a iusticia sua, ait dominus deus, et fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur (Eze.18)*⁸³. Para establecer el motivo de tal pérdida Alfonso de Castro recurre a la siguiente cita bíblica:

Reddam uobis annos quos comedit locusta, bruchus, et rubigo, et eruca (Ioel.2)⁸⁴.

El autor no se conforma con este texto de la Sagrada Escritura para introducir la segunda parte de esta doble analogía sino que incluso dentro de este mismo fragmento procede a comparar los cuatro animales que aparecen en el

81 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 14r lín. 11.

82 *Ib.*, fol. 15r lín. 11.

83 *Ib.*, fol. 15r lín. 21.

84 *Ib.*, fol. 15r lín. 27.

profeta Joel no solo con una serie de vicios, sino también con aquellos pecados que contribuyen a echar por tierra los bienes celestes acumulados mediante nuestras buenas obras. En cuanto a la identificación de los cuatro animales con los vicios y las perturbaciones del alma que devoran los beneficios que de ella nacen, Alfonso de Castro remite a San Jerónimo⁸⁵ y los identifica con la alegría y la tristeza excesivas y con la esperanza y el miedo infundados. Posteriormente el predicador franciscano compara respectivamente a la oruga, la langosta, el pulgón y el sarro con los pecados de lujuria, soberbia, gula y avaricia.

2.2. Segunda homilía

El texto abarca en su conjunto el desarrollo de un completo juego de analogías en virtud del cual Alfonso de Castro compara en un primer momento, el pecado –una realidad abstracta– con la pobreza, la ceguera y la desnudez, realidades estas que el predicando puede percibir como tangibles en su día a día. Estas analogías giran en torno a las siguientes palabras de la Sagrada Escritura: *nescis quia miser es et miserabilis, pauper, caecus et nudus* (Ap. 3,17)⁸⁶. Sin embargo el autor no se conforma con el desarrollo de las comparaciones presentes en el programa inicial –*quibus verbis triplicem peccatoris miseriam expressit: pauper, caecus et nudus, quas omnes sigillatim explicare oportet*⁸⁷–, sino que introduce una cuarta analogía por medio de la pregunta *an his aliquid addi potest?*⁸⁸ En este caso Alfonso de Castro identifica el pecado con la lepra haciendo uso de la historia de Job y de la paradoja del justo revestido con las desgracias del pecador.

Por otro lado, dentro de estas comparaciones generales sobre las que se erige la estructura de todo el discurso, encontramos otras analogías más accesorias que apuntalan los conceptos en que se basan las primeras. Así pues, dentro de la identidad pecado-pobreza, se comparan las riquezas terrenas con las espinas, haciendo alusión a la parábola del sembrador. En la analogía pecado-ceguera encontramos identificados la soberbia con el humo, la avaricia con el polvo y las delicias con los desechos:

Fumo superbiae, alius puluere auaritia, alius stercore delictiarum excaecatus⁸⁹.

85 Cf. SAN JERÓNIMO, *Comentarii in prophetas minores*, in Ioele I.

86 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 18r lín. 21.

87 *Ib.*, fol. 18r lín. 22.

88 *Ib.*, fol. 22r lín. 22.

89 *Ib.*, fol. 21v lín. 21.

En cuanto al pecado como forma de desnudez, Castro entiende que la caridad de Dios es como una suerte de vestido que recubre los pecados pretéritos para que no se vean y protege de los futuros para que no nos hagan daño:

Charitas enim siue gratia uestis est, quae peccata praeterita ne uideantur operit, et a futuris ne laedant protegit⁹⁰.

Por último, en el ámbito de la lepra como imagen del pecado, se considera al mundo como un estercolero y a Cristo como la teja que limpia nuestros pecados.

2.3. *Tercera homilía*

En este caso la carga metafórica no es tan amplia como en el discurso anterior, ya que la búsqueda de la concreción se acomete por medio de otro mecanismo del que hablaremos una vez terminado el repaso de las analogías usadas en cada uno de los sermones en particular. Dicho esto, dos son las metáforas que registramos en este tercer sermón. La primera de ellas se sitúa justo al comienzo, cuando Castro identifica al pecador con un reo y a Dios con un juez sabio, justo, recto y poderoso:

Reus, in causam ductus, considerat iudicem suum esse adeo sapientem ut nullus illi imponere ualeat, adeo iustum et rectum ut a uera iustitia uel latum pilum discedere non possit, adeo denique scit illum esse potentem ut uoluntati illius nemo obsistere queat⁹¹.

Con la plasmación de esta metáfora el autor enmarca la temática general del discurso subsiguiente: la misericordia de Dios en el juicio.

La segunda de las comparaciones constituye un claro ejemplo de como la calidad suple en muchas ocasiones a la cantidad. En efecto, el hecho de que el número de metáforas en esta tercera homilía sea reducido, no impide que el entramado de las mismas –sobre todo en lo que a esta segunda comparación se refiere– muestre una cuidada elaboración. Tomando como base el relato en el cual Moisés rompe las tablas de la ley contra la falda del monte, Alfonso de Castro inserta la reflexión en torno al buen pastor y las ovejas. Con ello establece una comparación sucinta Moisés-buen pastor y pueblo de Israel-ovejas que sirve de inflexión en el camino conceptual marcado para esta homilía, ya que si bien el punto de partida de la comparación es Moisés-buen pastor y pueblo de Israel-ovejas, el punto de llegada –el cual desemboca en la idea de la inmensa

90 *Ib.*, fol. 22r lin. 18.

91 *Ib.*, fol. 13v-bis lin. 25.

misericordia de Dios que llena toda la tierra— es Cristo como sumo pastor que cuida del rebaño de todo el pueblo de Dios.

2.4. Cuarta homilía

La aparición de metáforas y símiles tiene lugar en ocasiones muy estudiadas por parte del autor. Dos de las cuatro comparaciones que aparecen en todo el sermón se utilizan para justificar la causa por la que Dios envía a veces acontecimientos que van en contra de nuestra voluntad. Con este objetivo Alfonso de Castro compara a Dios con un cirujano —*sicut non minus misericors est chirurgus cum ligat, secatur aut urit quam cum oleo ungit aut aliis lenioribus fomentis medetur*⁹²— o con un padre que se preocupa por su hijo —*nonne misericorditer agit pater cum filium corripit? Sic deus, tanquam benignus pater, misericorditer agit cum castigat eum quem diligit et corripit omnem filium quem recipit*⁹³—.

La tercera de las comparaciones —también con un desarrollo bastante conseguido— viene a refrendar la imagen de la misericordia de Dios como obstáculo frente al pecado. La analogía se encuadra dentro de la disertación en torno a la esclavitud del pecado, al que identifica con las ondas que se producen en el agua cuando se lanza una piedra. Estas ondas van reproduciéndose exponencialmente sin que nada las detenga hasta que se topan con un obstáculo que frena su propagación. Finalmente la cuarta analogía aparece dentro del otro gran eje subtemático de la homilía que trata sobre el obstinado corazón del hombre y la santa paciencia de Dios. En esta ocasión se compara a Dios con un señor que después de haber tratado con demasiada benignidad y clemencia a un siervo suyo, termina por corregirlo por haberse aprovechado de su bondad:

Quemadmodum enim, dominus aliquis qui seruum nactum improbum quem nimium benigne et clementer tractans, facit deteriore, non quod dominus seruum malignitate imbuerit, sed quod seruus, domini benignitate sit ad nequitiam augendam abusus⁹⁴.

2.5. Quinta homilía

Existen en este discurso cuatro comparaciones, de las cuales solo una —la primera que exponemos a continuación— está mínimamente desarrollada:

92 *Ib.*, fol. 32r lín. 27.

93 *Ib.*, fol. 32v lín. 7.

94 *Ib.*, fol. 38r lín. 3.

- La mirada de Cristo como espejo en el que mirar nuestros pecados:

Si deus suae benignae misericordiae oculos in Petrum non intendisset prius, ille ad lachrymas nunquam promoueretur. Sicut enim imago in speculo, quae oculos in terram deflexit, non potest eos a terra sursum reflectere ut in faciem a qua causata est illos intendat, nisi facies quae est illius exemplar, oculos suos prius in illam iniecerit⁹⁵.

- Dios como motor para el arrepentimiento: *deo motore*⁹⁶.
- La vida terrena como viña a cuyos jornaleros paga Dios el salario merecido:
In quacunq[ue] hora ueniens ad laborem uineae recipitur et merces illi datur⁹⁷.
- La misericordia de Dios como puerto seguro en el que el pecador puede echar el ancla:

In illa uelut in tutissimo portu spei anchoram figens⁹⁸.

Las metáforas no constituyen, en cambio, el único medio a través del cual Alfonso de Castro busca la concreción de los conceptos abstractos. En este sentido llama la atención la parte final de la tercera homilía, donde nuestro predicador franciscano pretende inculcar en los predicandos la tangibilidad de la misericordia divina insertando la abstracción del concepto dentro de las entidades físicas de la magnitud, la anchura, la longitud y la profundidad y dentro de los ejes de la tridimensionalidad (arriba-abajo, delante-detrás, derecha-izquierda):

Magna ergo dei misericordia, quae omni peccato, quamlibet magno, subuenire potest. Magna quippe est dei misericordia iuxta omnes magnitudinis species. Est enim longa, lata, crassa siue profunda⁹⁹.

Deinde, ut haec diuinae misericordiae magnitudo clarius inotescat, doceamus illam esse magnam aliunde ex locorum scilicet uarietate, qui sex esse dicuntur: sursum et deorsum, ante et retro, laeuorsum et dextrorsum. Hi triplici quantitatis mensioni respondent, cuilibet mensioni duos tribuendo locos¹⁰⁰.

La utilización de este mecanismo queda sancionada y refutada en la propia conclusión del sermón:

Magnam esse diuinam misericordiam satis aperte (ut aestimo) iam conuincimus. [...] “praeterita peccata condona et a futuris custodi, et sic tuae misericordiae

95 *Ib.*, fol. 40v lin. 15.

96 *Ib.*, fol. 39v lin. 22.

97 *Ib.*, fol. 43v lin. 8.

98 *Ib.*, fol. 46r lin. 25.

99 *Ib.*, fol. 27v lin. 23.

100 *Ib.*, fol. 29v lin. 13.

longitudinem ostendes. A dextris et sinistris protege, ne propter rerum successus me fallat aut aduersus deiiciat, ut uel sic tuae misericordiae latitudinem experiar. Vt autem tuae benignissimae misericordiae altitudo in meipso reluceat, superne contra spirituales daemonis nequitas me protege”¹⁰¹.

3. IMÁGENES Y PLASTICIDAD

Dentro del marco intencional de búsqueda de una forma de concreción que permita al autor pasar de la reflexión teológica sobre el texto a la predicación activa y funcional frente al auditorio, nos encontramos con otra herramienta de gran utilidad: el uso de la imagen. En efecto, Alfonso de Castro construye con sus palabras –en determinados momentos de su discurso– una serie de imágenes que en no pocas ocasiones tienen como finalidad la propia conmoción del oyente. Estas formas de imagen verbal conforman todo un ejemplo de comunicación de tipo iconoverbal, cuya conjunción con la de tipo gestual y la propiamente lingüística, desembocan en la consideración de Castro como uno de los mejores predicadores de su época.

Un primer ejemplo de la utilización de este procedimiento iconográfico lo encontramos en la primera homilía, concretamente en la metáfora en la que para referirse a los distintos pecados y vicios, el autor utiliza como términos de comparación a la oruga, la langosta, el pulgón y el sarro. En varias ocasiones, el predicador franciscano resalta el pequeño tamaño de tales animales –*ecce a quam minutis animalibus tota*¹⁰²; *haec quattuor minuta animalia*¹⁰³–, sobre el que destaca el amplio estómago del pulgón:

Cum enim paruo sit corpore, uentrem habet adeo magnum ut nihil aliud praeter uentrem in suo corpore illum habere censeas¹⁰⁴.

Por medio de estas descripciones, Castro crea dentro de sus predicandos una imagen que le sirve para hacer tangibles las ideas del vicio y del pecado.

Dentro de la segunda homilía, el uso de la imagen se presenta en un primer momento, paradójicamente, en el marco de la analogía pecado-ceguera. En ella el autor zamorano trata de recrear en sus predicandos el concepto de oscuridad –*quale gaudium mihi esse potest qui in tenebris sedeo et lumen coeli non uideo?*¹⁰⁵– junto con el de la dificultad en la visión –*fumo superbiae, [...]*

101 *Ib.*, fol. 28r lin. 11.

102 *Ib.*, fol. 15v lin. 2.

103 *Ib.*, fol. 16r lin. 1.

104 *Ib.*, fol. 16r lin. 17.

105 *Ib.*, fol. 21r lin.1.

*puluere auaritia*¹⁰⁶– Además, por si fuera poco, hace hincapié en el carácter espantoso y horrible de la muerte eterna –*mortem autem aeternam, quae cunctis formidabilibus horribilior est, non timet*¹⁰⁷–. En esta misma línea de intentar evocar la repugnancia del pecado, encontramos dentro de este mismo sermón –concretamente en el tramo dedicado a la lepra– un léxico encaminado claramente a la consecución de tal objetivo: *sanies, ulcus pessimum, sterquilinum*...

A veces el uso intenso de la imagen puede tornarse en plasticidad, tal como vemos en la segunda homilía –*quoniam testa, cum ex luto fiat, igne tamen decocta, arescit et durior fit*¹⁰⁸– o en la tercera, donde esta plasticidad se centra en recrear la “dureza” del pecado por medio de un léxico específico encabezado por los sustantivos *duritia* y *rigor*. Sin embargo a la dureza del pecado se le antepone la misericordia de Dios como imagen de una muralla – [*misericordia dei*] *a fronte nos protegit, contra imminetia peccata nos muniens*¹⁰⁹– que hace de obstáculo para que el pecador no termine consumido por la muerte después de cometer algún pecado –*obstat ne peccator continuo post commissum aliquod scelus, sit morte consumptus*¹¹⁰–. Esta forma de entender la misericordia de Dios nos recuerda irremediablemente a la Escritura: *oh Yavhé, tú mi Roca y mi fortaleza, mi refugio, mi Dios* (Sal. 18, 1).

Esta plasticidad de la que acabamos de hablar también se hace patente en dos momentos de la cuarta homilía. En el primero de ellos Alfonso de Castro pinta un hermoso cuadro con el que ejemplifica cómo la creación entera está llena del amor de Dios:

Nobis siquidem germinat terra herbam uirentem, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum. Nobis producant aquae pisces et reptile animae uiuentis. Nobis spirant uenti, fluunt amnes, scatent fontes, stagnant lacus, aestuant maria. Nobis uoluntur in gyrum coeli, lucet sol per diem et luna cum stellis per noctem¹¹¹.

El segundo momento aparece casi al final de la cuarta homilía cuando el autor utiliza la siguiente secuencia para explicitar el hecho de que la paciencia de Dios puede terminarse en un momento dado y dar paso a la corrección:

Funiculus enim nimium tensus rumpitur et mamillae nimium emunctae reddunt sanguinem¹¹².

106 *Ib.*, fol. 21v lín. 21.

107 *Ib.*, fol. 21r lín. 23.

108 *Ib.*, fol. 13r-bis lín. 7.

109 *Ib.*, fol. 28r lín. 4.

110 *Ib.*, fol. 25v lín. 22.

111 *Ib.*, fol. 31v lín. 23.

112 *Ib.*, fol. 38v lín. 2.

Ciertamente estas palabras emulan en nuestras mentes y reproducen en nuestro sentir tanto el chasquido de la cuerda al romperse como el dolor de unos senos sangrantes. En este cuarto sermón también nos encontramos el uso de la imagen en la identificación de la misericordia de Dios como luz que ilumina nuestras tinieblas:

Nihil est enim a summo usque deorsum in quo non resplendeat diuina misericordia¹¹³.

Quia solem suum oriri facit super bonos et malos¹¹⁴.

Magna est haec misericordia et in qua magis diuina elucet bonitas¹¹⁵.

Esa luz de la misericordia divina que aparece tratada en la homilía cuarta reaparece también en el quinto discurso –*eius intellectum illuminans*¹¹⁶– si bien esta vez se atestigua un desarrollo ligeramente más esmerado gracias a la metáfora de los ojos de Cristo como espejo en el que el pecador contempla sus culpas.

La imagen de la luz en la quinta homilía aparece combinada con el concepto plástico de *duritia*, de lo cual resulta una mezcla magistralmente traída entre pintura y escultura. El concepto de *dureza* del corazón hilvana las homilias cuarta y quinta. Aparece ya en el cuarto discurso por medio de la figura del faraón, que es precisamente el personaje que abre también el quinto sermón en el cual el autor concentra enfáticamente la exposición de la forma en que Dios ablanda el obstinado corazón del hombre:

Quis enim alius cordis duritiam mollire posset nisi ille cuius passio petras scidit? Mollit deus cor hominis cum illud aptum facit ad eruditionem et correctionem, quoniam id quod molle est, facile penetrari potest, quod autem est durum, difficilime penetratur. Deus ergo emollit cor nostrum, ut inspirationes eius et uerba predicantium et correctiones praelatorum, illud penetrare ualeant. Tunc cor nostrum conturbatur cum ex timore imminenti iudicii, in melius commutatur¹¹⁷.

4. APELACIÓN AL PATETISMO

Con el concepto *patetismo* aludimos al sentido más clásico del término. El predicador zamorano no se conforma con ser un buen maestro, sino que trasciende la finalidad didáctica y busca en la intención pastoral la conmoción del

113 *Ib.*, fol. 31r lin. 22.

114 *Ib.*, fol. 31v lin. 1.

115 *Ib.*, fol. 35v lin. 19.

116 *Ib.*, fol. 41r lin. 1.

117 *Ib.*, fol. 41r lin. 17.

auditorio, es decir, la conmoción del *pathos* en el estricto sentido de la retórica clásica¹¹⁸.

Las formas más habituales en que se manifiesta esta apelación al patetismo suelen ser:

- Uso de vocativos:

O diram libidinem. O execrandum impudici amoris furorem qui benemeritos punis usque ad mortem, seruos fidelissimos tractas ut hostes¹¹⁹.

- Uso de interjecciones: *prohdolor*¹²⁰.

- Uso de lenguajes específicos:

- Exhortativo-apelativo: como el que encontramos en el siguiente ejemplo de la homilía primera:

Quid in Vria inuenis Daud quod illum morti tradas? Estne crimen nolle domi suae cubare et a propria uxore ob dei reuerentia abstinere? Est forte peccatum non coire cum uxore ut adulterium tuum occultetur? Mortem, quam tu ipse merebaris, infers innocentem et de te benemerito. Ille zelo dei feruet, tu caeca et dira libidine ardes. Ille a propria uxore abstinet, tu alienam quaeris. Ille contra hostes tuos pugnat, tu contra militem tibi fidelissimum et benemeritum dimicas¹²¹.

- Lenguaje con tintes de desesperación: frente al lenguaje exhortativo-apelativo, de carácter externo al emisor, nos encontramos en ocasiones con que el recurso al patetismo aparece evocado por medio de palabras llenas de desesperación que nacen de la interioridad del emisor y buscan por tanto lograr la empatía del auditorio. Un caso concreto de este lenguaje lo encontramos en las palabras que el reo del comienzo de la tercera homilía le dirige al justo juez:

Scio quid feci, quae et quales poenae meis criminibus debeantur non ignoro. Scio quod effugere non possum. Si enim uolueram peccatum meum abscondere, scio quod nosti omnia et quod nihil est tam occultum, quod non sit nudum et apertum coram oculis tuis. Si uolueram tibi resistere, scio quod es omnipotens et non est qui possit resistere uoluntati tuae (Hest. 13). Si uolueram effugere, scio quod ubique es. Quo ergo ibo a spiritu furoris tui, et quo a facie tuae iustitiae fugiam (Ps. 131) nisi ad misericordiam tuam? Miserere ergo mei deus. Tu quis est? Dico nomen tuum, forte si personam agnouero citius ad misericordiam flectar¹²².

118 Cf. A. LÓPEZ, *Retórica clásica*, o. c.

119 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 11r lín. 27.

120 *Ib.*, fol. 34v lín. 26 y 37r lín. 25.

121 *Ib.*, fol. 11r lín. 16.

122 *Ib.*, fol. 24r lín. 9.

- Lenguaje hiperbólico: como aquel del que dan muestras los siguientes fragmentos de la homilía cuarta:

Tanta est misericordiarum domini multitudo ut illis enarrandis homo non sufficiat, etiam si omnia eius membra uerterentur in linguas¹²³.

Nisi dominus adiuuisset peccatorem, paulominus cecidisset in omne peccatum anima illius. Quicquid enim malorum accidit cuius alteri homini, illi etiam accidere poterat nisi illum diuina protexisset misericordia¹²⁴.

- Lenguaje antagónico que busca ensalzar la grandeza de Dios y exponerla como contraste frente a la pequeñez del hombre:

Nonne multo mirabilius est deum esse factum hominem quam angelos esse conditos a deo? An non magis stupendum deum inuolutum pannis uagire in praesepio quam illum regnare in coelis quos condidit? An non magis mirandum deum sitire et esurire quam illum torrente uoluptatis suae inebriare alios et ex abundantia sua dare cibum omni carni?¹²⁵

- Lenguaje que invita al santo temor de Dios:

Deus autem, qui solo nutu potest perdere quotquot uelit, quoties a nobis offensus fuerit, spretus et abnegatus, toties tolerat, inuitat, recipit et amplectitur¹²⁶.

Al margen de los procedimientos generales que se acaban de exponer, dentro de cada uno de los sermones pueden aparecer también mecanismos más específicos de invocación al patetismo. En la tercera homilía encontramos como recurso para despertar el *pathos* del auditorio, una continua repetición del versículo sobre el que reflexionan el segundo y tercer sermón: *miserere mei deus, secundum magnam misericordiam tuam*. Esta alta frecuencia de aparición contribuye a destacar el sentimiento desesperado de aquel reo pecador que no cesa de implorar clemencia mientras se encamina ante el justo juez que es Dios. En el cuarto sermón Castro busca el lamento –e incluso del llanto– del auditorio cuando afirma que el Padre lloró la destrucción de Jerusalén después del tiempo que Él mismo le había concedido para su conversión:

Et ob hanc causam, uidens ciuitatem, plorat, ut per flectum uiscera suae misericordiae ostenderet¹²⁷.

123 *Ib.*, fol. 31r lin. 19.

124 *Ib.*, fol. 34v lin. 19.

125 *Ib.*, fol. 33r lin. 9.

126 *Ib.*, fol. 43r lin. 7.

127 *Ib.*, fol. 37r lin. 1.

5. USO DE HISTORIAS

El propio Alfonso de Castro reconoce la utilidad de las historias bíblicas para el aleccionamiento doctrinal cuando en la primera homilía afirma:

Ad hoc enim scriptura sacra talium uirorum peccata commemorat, ut nos alienis periculis cautos efficiat. Ad hoc etiam eorum poenitentiam et ueniam narrat, ut illorum exemplo nos doceat nunquam de misericordia dei diffidendum¹²⁸.

Con este procedimiento Castro sabe que tiene la posibilidad de captar la atención del oyente mediante la activación¹²⁹ de las historias bíblicas que éste conoce, para dar posteriormente acceso al propio aleccionamiento doctrinal. Salvando las distancias y recurriendo quizá a una forma demasiado prosaica de explicar el funcionamiento de este método, tal recurso sería comparable con la proyección de una película en un instituto o un colegio como medio de refuerzo de determinados conceptos explicados.

El repaso a la historia de David que aparece al principio de la primera homilía se expone a modo de contextualización del resto de la obra y no tanto como un medio para captar la atención del oyente. Por ello es posible afirmar que la utilización de las historias bíblicas con la intención señalada comienza sistemáticamente a partir del segundo sermón. Dentro de este discurso, Castro procura enfatizar el fragmento dedicado a la analogía pecado-pobreza y es precisamente en este contexto donde aparecen concentrados tres de los cinco relatos a los que se hace alusión a lo largo de la homilía: la parábola del sembrador, el relato del rey Salomón –famoso por sus riquezas– y el del rico Epulón y el mendigo Lázaro. La cuarta historia –dentro de la analogía pecado-desnudez– remite al momento en que Adán se avergüenza ante Dios por carecer de vestidos. Finalmente la historia del paciente Job le sirve al autor para estructurar la comparación entre el pecado y la lepra.

En el contexto de la tercera homilía nos encontramos con cuatro relatos, cada uno de ellos con una finalidad específica. La primera de las historias es la del publicano que oraba a Dios sin levantar los ojos al cielo. Su aparición al principio de este tercer sermón se explica en virtud de la intención de Castro de presentar un fragmento “bisagra” que justifique la unidad temática con el discurso anterior. En efecto, el predicador franciscano, antes de disertar sobre la misericordia de Dios en el juicio recuerda la necesidad primera de reconocerse pecador y el sentimiento de vergüenza que ello conlleva. Inmediatamente

128 *Ib.*, fol. 12r lín. 5.

129 Con el término “activación” queremos señalar que este recurso no se basa tanto en exponer por completo la historia como en dar una serie de pinceladas sobre la misma mediante las cuales será el propio oyente el que recuerde el relato. De esta forma se obliga al auditorio a hacer un ejercicio de memoria y reflexión que a su vez lo mantenga atento a las palabras de la homilía.

después —e introduciendo ya el tema de la compasión divina en el juicio— el autor evoca la historia del becerro de oro que construyó el pueblo de Israel, la cual le sirve como desencadenante para introducir la reflexión en torno a por qué Moisés destruye las tablas de la ley.

Si bien las narraciones anteriores las encontramos dentro del trayecto pragmático destinado a mostrar los signos de la misericordia de Dios en el Antiguo Testamento, la tercera de las historias —la del buen ladrón que reconociendo su pecado subirá al paraíso— aparece en un momento clave del discurso, aquel en que Castro nos presenta la pasión de Cristo como abolición definitiva y completa de la ley. Este relato del buen ladrón apunta a la resurrección del Señor y sirve como medio para explicar cómo la misericordia que Dios tiene con su hijo Jesucristo es heredada posteriormente por todo el género humano simbolizado en el ladrón. Esta herencia misericordiosa recibida por la humanidad es la que contextualiza la última de las historias, la del jornalero que merece su salario. Ciertamente es cosa de justicia que el jornalero que ha cumplido con su trabajo reciba su salario. Sin embargo proporcionarle sustento al trabajador perezoso es una cuestión de misericordia. Esta es la argumentación que utiliza Castro para explicar la razón de que el amor de Dios llene la tierra, ya que no hay ningún hombre cuyas obras sean dignas de la gloria que el Altísimo proporciona: *non enim a se adeo bona sunt hominum, quamlibet iustorum, opera, ut gloria aeterna digna censerī debeant*¹³⁰. Sin embargo, la compasión divina es más grande que los pecados de los hombres: *iudicium diuinum, iuxta sententiam Iacobi apostoli, comite semper misericordia, sit super exaltatum (Iaco. 2)*¹³¹.

En lo relativo a la cuarta homilía, llama la atención que el autor retome dos historias a las que ya ha hecho referencia: la de Job y la de la oración del fariseo y el publicano que aparece en el evangelista Lucas. En el primer caso, se busca justificar —tal como sucedía en la segunda homilía— la razón por la cual Dios envía en ocasiones acontecimientos que van en contra de la voluntad del hombre. En cuanto a la historia del fariseo y del publicano, ya en la tercera homilía Castro nos había expuesto la figura del segundo como ejemplo de la humildad a la que debe conducir el reconocimiento del pecado. En esta cuarta homilía —concretamente en el marco de la consideración del pecado como esclavitud de la que Dios nos libera— el autor nos presenta al fariseo como hombre soberbio que no reconoce en él la labor de la misericordia divina. El segundo ámbito temático principal de la cuarta homilía —la santa paciencia de Dios frente a la obstinación del hombre— aparece apuntalada con otras cuatro narraciones: el pecado de Caín —a quien a diferencia de Adán se le concede un tiempo para el arrepentimiento—,

130 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 26v-bis lín. 6.

131 *Ib.*, fol. 29r lín. 13.

la destrucción de Jerusalén, la higuera que no da fruto y la pertinaz actitud del faraón de Egipto. Este último relato le sirve a Alfonso de Castro para introducir unas reflexiones en torno al libre albedrío y a la idea del condicionamiento divino del comportamiento humano, reflexiones estas que se manifiestan de forma más definida en el quinto sermón con la reaparición de la figura del faraón justo al comienzo del discurso.

El jefe supremo de Egipto no es en cambio el único personaje reiterado en la quinta homilía. Alfonso de Castro vuelve a recurrir de nuevo a la figura de Job:

Nec parcit modo, sed donaria multa tribuit, quae in libro Iob enumerantur his uerbis: si reuersus fueris ad omnipotentem, aedificaberis et longe facies iniquitatem a tabernaculo tuo. Dabit pro terra silicem, et pro silice torrentes aureos, eritque omnipotens contra hostes tuos, et argentum coaceruabitur tibi¹³².

También se ha dicho ya que una de las características que permiten hablar en esta homilía de una docencia “más universitaria y superior” por parte del autor es precisamente el uso de historias menos conocidas por parte del auditorio, historias que requieren de una mayor formación. Al conjunto de estas historias pertenecen, aparte de la esposa del Cantar de los Cantares, de la que ya se ha hecho mención, la infusión del Espíritu Santo sobre el profeta Ezequiel, la rebelión de Absalón y las resurrecciones de la hija del jefe de la sinagoga y del hijo de la viuda.

Sin embargo, por su parte, las lágrimas de Pedro después de negar a Jesús inauguran una serie de alusiones a relatos que en este caso son bien conocidos por el auditorio. Algunas de estas historias aparecen simplemente señaladas como por ejemplo la oveja perdida –*hic est enim qui ouem perditam perducit ad caulam*¹³³– o el buen samaritano –*hic est qui uulneratum a latronibus et spoliatum, misericorditer ad stabulum perducit, et stabulario suis expensis curandum tradit*¹³⁴–. Otras narraciones en cambio tienen un mayor desarrollo y responden a un objetivo más definido:

- Judas: con la exposición de su arrepentimiento y su muerte se hace referencia al destino de todo aquel que no pone su esperanza en la misericordia de Dios¹³⁵.

132 *Ib.*, fol. 45r lín. 23.

133 *Ib.*, fol. 41r lín. 8.

134 *Ib.*, fol. 41r lín. 9.

135 *Ib.*, fol. 41v lín. 27.

- La resurrección de Lázaro: *illum designat qui, obduratum habens cor, sub peccati obstinatione iacet, ita ut nec deum nec homines uereatur, nec suae saluti nec famae consulens*¹³⁶.
- La parábola del hijo pródigo, cuyo padre es imagen de Dios que olvida los pecados de sus hijos y de nuevo los recibe lleno de alegría en su casa¹³⁷.

6. GRADACIÓN DE LAS CITAS

El alto contenido en citas procedentes principalmente de la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los autores clásicos son la impronta de unas homilias preparadas con esmero. Se trata de un recurso por otra parte bastante habitual en todo texto expositivo¹³⁸, recurso que tiene como objetivo inmediato la consolidación de las tesis expuestas por medio de las afirmaciones de diversas autoridades que con sus palabras corroboran las ideas presentadas. Ahora bien, nuestro predicador no olvida que un discurso plagado de citas puede obstaculizar la conexión comunicativa entre emisor y receptor y perturbar y entorpecer la finalidad pastoral. Por ello Alfonso de Castro renuncia en muchas ocasiones en el caso de las citas bíblicas a reproducir la fuente –la Vulgata– con una exactitud milimétrica, lo cual introduce un cierto grado de subjetividad en el discurso ya que la mayor o menor fidelidad a la hora de reproducir las citas es también un signo del mayor o menor deseo de objetividad¹³⁹. Así pues, en Alfonso de Castro nos encontramos con citas que difieren de la fuente en distinto grado.

Texto Alfonso de Castro	Texto Vulgata
Nemo uenit ad me, nisi Pater meus traxerit illum (Ioa.6) ¹⁴⁰ .	Nemo potest uenire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum.
Qui sanat omnes infirmitates nostras, qui propiciatur omnibus iniquitatibus nostris (Ps. 103) ¹⁴¹ .	Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.
Commouisti terram cordis mei, et conturbasti eam, sana contritiones eius, quia commota est (Ps. 59) ¹⁴² .	Commouisti terram et conturbasti eam, sana contritiones eius, quia commota est.

136 *Ib.*, fol. 44r lin. 18.

137 *Ib.*, fol. 46r lin. 3.

138 Cf. L. MARTÍNEZ, *Análisis de textos expositivos*, Bogotá, Edicol, 1978.

139 Cf. H. CALSAMIGLIA – A. TUSÓN, *Las cosas del decir, o. c.*, 140-142.

140 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 40r lin. 20.

141 *Ib.*, fol. 41r lin. 13.

142 *Ib.*, fol. 42r lin. 23.

Hay además otras ocasiones en las que el autor se limita a mencionar o resumir el texto sin hacer copia del mismo:

- *Sicut enim caput in eo, iuxta Pauli sententiam, est divinitas*¹⁴³ remite a I Co. 11,3.

Con este tratamiento particular y especializado de las citas, el maestro franciscano logra conjugar dos objetivos aparente irreconciliables: dotar de autoridad unas reflexiones dirigidas a un auditorio más teológicamente preparado y evitar un discurso demasiado teñido de erudición para hacerlo de esta forma asequible a los oyentes más legos en la materia.

7. USO DE LA YUXTAPOSICIÓN Y LA COORDINACIÓN

Se trata de un recurso más práctico y prosaico que los anteriores, encaminado no tanto a penetrar en el conocimiento del auditorio como a lograr que el canal discursivo permanezca despejado.

Nam caecus nescit gressus dirigere quo libuerit; si offendiculum est in uia nescit cauere; si aliquid uult secreto alicui committere, tuto id facere non potest, quoniam ignorat an ipso secretum alteri reuelante quispiam alius sit praesens; si aliquis illum uelit occidere, seipsum defendere non ualet; facillimus est ad deceptionem; saepe ubi nullum est periculum timet; quando latere se credit, omnibus patet¹⁴⁴.

Nonne multo mirabilius est deum esse factum hominem quam angelos esse conditos a deo? An non magis stupendum deum inuolutum pannis uagire in praesepio quam illum regnare in coelis quos condidit? An non magis mirandum deum sitire et esurire quam illum torrente uoluptatis suae inebriare alios et ex abundantia sua dare cibum omni carni?¹⁴⁵

143 *Ib.*, fol. 26r lín. 18.

144 *Ib.*, fol. 20v lín 16.

145 *Ib.*, fol. 33r lín. 9.

LENGUAJES DE LA EVANGELIZACIÓN EN LA CULTURA POPULAR. LOS LENGUAJES DEL FRANCISCANISMO

MARÍA DEL CARMEN DIEZ GONZÁLEZ
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Los franciscanos desarrollaron una religiosidad más humanista, volcada en el individuo; pensada para y por el fiel. No utilizaron el latín, lengua en la que se expresaba la Iglesia de la época, sino la lengua vernácula de cada pueblo. Junto a ello desarrollaron prácticas religiosas en las que la imagen visual y sentimental era importante, seguros de que este lenguaje llegaba fácilmente al corazón del hombre sencillo.

Palabras clave: franciscanismo, piedad, religiosidad, lenguaje visual, sacromontes, calvarios, vía crucis, cofradías religiosas.

ABSTRACT

Franciscans developed a more humanist religiousness pinned on the individual person; designed to the faithful. They didn't use Latin, that was the language spoken by the Church in those days, but the vernacular language in each village. Furthermore, the developed religious practices in which the visual and sentimental image was very important, sure that this language touched the simple humanbody deeply in an easy way.

Keywords: Franciscanism, mercy/devotion, religiousness/religiosity, visual language, holy mounts, stations of the Cross, ways of the Cross, religious brotherhoods.

¡Feliz la época en la que los grandes personajes han encontrado artistas que con mirada adivinatoria y perfecta libertad de mano, han transmitido a la posteridad los rasgos de sus rostros y, en suma un reflejo vivo de sus almas!¹

Hery Todde, *Francisco de Asís...*

Nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del Santo Evangelio. Y yo lo hice escribir en pocas palabras y sencillamente y el señor papa me lo confirmó.

San Francisco de Asís, *Tes* 14-15.

El lenguaje popular pretende siempre ser más cercano y sensible a los interlocutores a quien va dirigido y por ello remarcará mucho los efectos sensibles para provocar empatía entre el interlocutor y quienes le escuchan. Así era el lenguaje de Cristo a través de parábolas, con ejemplos próximos a los humildes. Es un lenguaje que resulta más afín a la poesía que a los tratados teológicos². Pero, según Pagola, no era un lenguaje artificioso, alegórico; los ejemplos expuestos (el sembrador, el hijo pródigo...) aludían a estereotipos reales, conocidos por quienes le escuchaba y servían para expresar lo que en verdad las gentes sencillas sienten ante determinadas circunstancias³.

No obstante, con el paso del tiempo los 2015 años de Cristianismo han dado lugar a formas muy diversas de lenguajes, cultos y populares, para referirse a la figura de Cristo, a su historia y actividad. Desde las obras teológicas a las piezas musicales, poesía, teatro, etc., la diversificación es tan amplia que resulta obligado centrarse tan sólo en una parte del mismo. Se reducirá la visión sobre este tema partiendo del siglo XIII y centrándonos especialmente en el lenguaje evangelizador de los franciscanos que considero modélico y sigue activo. Todo lo cual no será óbice para que nos refiramos también a otras propuestas evangelizadoras como la de otras órdenes religiosas (los dominicos, agustinos o jesuitas).

Me indicaron que me refiriera a tres aspectos: palabra, acción e imagen, pero todos ellos están tan interrelacionados que es difícil separarlos.

1 H. TODDE, *Francesco d'Assisi e le origine dell'arte del Rinascimento in Italia*, Roma Donzelli Editore, 1993, 69, [traducido del italiano por la autora del presente trabajo].

2 "No utilizó el lenguaje de los escribas para dialogar con los campesinos de Galilea. Tampoco sabía hablar con el estilo solemne de los sacerdotes de Jerusalén. Acudió al lenguaje de los poetas. Con creatividad inagotable, inventaba imágenes, concebía bellas metáforas, sugería comparaciones y, sobre todo, narraba con maestría parábolas que cautivaban a las gentes. Adentrarnos en el fascinante mundo de estos relatos es el mejor camino para entrar en su experiencia del reino de Dios". J. A. PAGOLA, *Aproximación histórica de Jesús*, 3ª ed. 41. Disponible en <http://centrodeformacion.com.ve/formacion-nacional/fraternidad/sesion-1/docs/5.pdf> Consultado el 28 de febrero de 2015.

3 *Ib.*, 42.

I. PALABRA Y ACCIÓN

La palabra es el móvil, el carisma primigenio y genuino de la orden franciscana. No podemos separarla de la acción. Lejos de encerrarse en el monasterio, los franciscanos hicieron del exterior su propio claustro. Sorprendieron hablando en los caminos, plazas, mercados, en los puntos neurálgicos de concentración de personas y, sólo más adelante, en el interior de las iglesias. Utilizaron en sus pláticas la lengua llana, la vulgar de cada lugar, y con ello contribuyeron a la difusión y asentamiento de las lenguas romances en Europa, como sucedió con el italiano en Italia o con el catalán gracias a Ramón Llul, terciario franciscano, considerado por muchos estudiosos como el creador del catalán literario. Allá donde llegaron aprendieron las lenguas y dialectos: todas las lenguas europeas, el náthual o el guaraní, el chino o el árabe... Construyeron las primeras gramáticas y vocabularios de los indígenas americanos que gracias a su esfuerzo se conservan y promovieron la creación de Universidades en el Nuevo Mundo⁴. En la actualidad, manejan perfectamente Internet, Facewok, Tuitter, etc., se han adaptado a todos los sistemas de comunicación.

“Paz y bien” es el saludo inicial de todos sus mensajes. Pobreza, humildad y obediencia, son los tres votos que profesan desde el principio.

El primero de los votos –la pobreza–, el más difícil de cumplir, lo llevaron a rajatabla, de forma radical en un primer momento. Debemos entender más este voto no tanto como carencia –que lo es– sino como rechazo de toda apropiación. Como indica Kajetan Esser “ [la pobreza] no es el *ideal*..., sino una concretización... de la «vida del evangelio de Cristo»”⁵ y de las primeras comunidades cristianas que compartían cuanto poseían, atendiendo las necesidades de los menos favorecidos física y espiritualmente. La pobreza no es algo querido en sí, sino una consecuencia de estar dispuesto a dejarlo todo y seguir a Cristo-pobre, sin ataduras.

Los franciscanos cantan las maravillas de un mundo creado por Dios, “al que hay que querer, fuente de gozo y de fraternidad total”⁶, entregado con completa gratuidad, pero desnaturalizado por el pecado. Para recobrar de nuevo la armonía del mundo desarrollan la idea de que la salvación no debe enten-

4 Véase al respecto el papel de fray Juan de Zumárraga en C. DÍAZ, “Universidades indianas del periodo colonial”, *Documentos de trabajo*, n° 13 (noviembre 2006), Universidad Católica de Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, 11. Disponible en http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo83/files/13-_Diaz.pdf. Consultado el 26 de febrero de 2015. Su biografía se recoge también en la *Enciclopedia Franciscana*, por P. BORGES – M. L. TRECHUELO – R. EZQUERRA. Disponible en <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/jzumaraga.html>. Consultado el 26 de febrero de 2015.

5 K. ESSER, *La Orden franciscana. Orígenes e ideales*, Burgos, Ed. Aranzazu, 1976, 313.

6 J. LE GOFF, *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003, 143.

derse a modo individual sino que es toda la humanidad la que debe salvarse oponiéndose a las fuentes esenciales de desigualdad y enemistad, en concreto las fuentes del poder con base en “la propiedad, el dinero, la ciencia, el poder de clase, el nacimiento”⁷ y la concupiscencia. “Es en esta tensión entre la aceptación gozosa del mundo y el rechazo a su perversión donde los hombres deben buscar su salvación”⁸. El curso de la historia provocó que los menores se alejaran de este ideal. Fue incluso, fuente de ruptura dando lugar a numerosas reformas que pretenden volver a los inicios. Pero pervive la referencia al mismo ideal y esta ha sido retomada por varios pontífices⁹. En los momentos críticos que hoy vivimos con cientos de miles de desplazados por la guerra y el hambre, pidiendo un sitio donde vivir en paz, repito las palabras que Jacques Le Goff enunció a finales del siglo XX (1999):

“Y hoy día, en que nuestras miradas y nuestros esfuerzos debe dirigirse hacia la tragedia de los países del tercer mundo y tomar como modelo a los pequeños, los pobres y los oprimidos, ahí permanece, a pesar de los fracasos, los errores y las traiciones, la lección del franciscanismo como un gran movimiento dirigido a los laicos, una lección válida para nuestra época, mientras el hambre, la miseria y la opresión no sean vencidos”¹⁰.

Su valentía atrajo a muchos seguidores. No fueron los únicos en practicar la vida desde el evangelio, de modo pobre, hubo otros movimientos pauperísticos, pero los franciscanos se diferenciaron de aquellos al seguir el tercer voto: la obediencia incondicional al Papa.

Es verdad que su opción radical de la pobreza puso en entredicho a una Iglesia relajada, lejos de los pobres y los más necesitados, pero no fue a través de la crítica y el enfrentamiento, sino desde la práctica de vida, con su ejemplo, desde la demostración de que aquello era posible, como lograron cambiar muchísimas cosas. Enseñaron la práctica religiosa al hombre de la calle, una religiosidad por y para el fiel, mucho más humanista, más social.

Por ejemplo, aplicaron de inmediato las propuestas del IV Concilio de Letrán, (1215-1216), que establecía la obligación de confesar las faltas en los tiempos de Adviento y Cuaresma, pero dulcificada con la confesión particular, sin exponer al pecador a la vergüenza pública. Desarrollan y alientan (hablamos no solo del pasado sino de la actualidad también) las prácticas de piedad entre los

7 *Ib.*

8 *Ib.*

9 Varias de las últimas encíclicas papales coinciden en referirse a la injusta distribución de la riqueza y la destrucción egoísta de la Naturaleza: FRANCISCO PP, *Carta Encíclica Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015).

10 J. LE GOFF, *San Francisco de Asís*, o. c., 144.

miembros de la orden y seglares que le son afines. Muchos de estos seglares quisieron seguir desde el estado laico las recomendaciones de san Francisco y obtuvieron del Santo una regla de vida que dio lugar a los Hermanos y Hermanas de la Penitencia (HP), conocida más adelante como Venerable Orden Tercera (VOT), de la que se desgajó una rama de vida regular. Se fomentó con ello la visita y atención a los enfermos, a los presos, el socorro de los pobres, etc. Muchas órdenes nuevas como los Padres de la Cruz Blanca observan la regla de los Terciarios franciscanos y atienden a emigrantes, y en especial a enfermos desahuciados sin recursos: contagiados de Sida, drogadictos, deficientes mentales, ancianos, ... etc.

Los seguidores del *Poverello* estudiaron, desarrollaron y perfeccionaron la oratoria y con ello la técnica de los sermones. Se conservan todavía infinidad de recopilaciones de estos que sirvieron de ejemplo a otros. Entre los oradores franciscanos destaca San Antonio de Padua (1125-1231), que fue un ferviente predicador en tiempos de Adviento y Cuaresma. Llegó incluso a congregar auditorios de más de 30.000 personas. El impacto de la predicación de los menores se debe a los estudios adquiridos en sus propios centros y en las universidades. Jacques Le Goff señala que los principales teólogos del siglo XIII o eran dominicos, como San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino, o franciscanos como Alexander Hales, Roger Bacon o Duns Scoto¹¹.

La orden franciscana influyó poderosamente en la liturgia y devoción popular. Así, con autorización de Gregorio VIII se abrevió el rezo de las horas canónicas para desarrollar el apostolado¹². Intervinieron en ello Haymon de Faversham¹³ y San Buenaventura. Más adelante, dicho breviario franciscano se impuso por Nicolás III, (1277-1280) en las iglesias de Romay a lo largo del siglo XV se generalizó a toda la Iglesia latina¹⁴.

Mayor transcendencia obtuvo la introducción de solemnidades en el calendario eclesiástico de la Orden, ya que muchas de ellas repercutieron en el general del orbe cristiano. Cabe citar la fiesta de la *Santísima Trinidad* que se incorporó en 1260 y Juan XXII le dio carácter general en 1334. Pero sin duda mayor repercusión tuvieron las relacionadas con la vida de Cristo. En la fiesta de

11 J. LE GOFF, *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, 239.

12 L. de ASPURZ, *Manual de Historia Franciscana*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1954, 114.

13 "Fue el primer ministro general no italiano. Estudió en la Universidad de París. Fue custodio de Inglaterra, Tours, Bohemia, Padua y París. Contribuyó de forma notable a la caída de fray Elías. Encauzó la Orden por los estudios y le dio unas constituciones inspiradas en las de los dominicos". *Crónica de Jordán de Giano*, "Crónica, nn. 26-78", *Directorio franciscano, Fuentes biográficas franciscanas*. Disponible en <http://www.franciscanos.org/fuentes/giano02.html>. Consultado el 2 de febrero de 2015.

14 L. de ASPURZ, *Manual de Historia Franciscana*, o. c., 114.

la *Navidad*, que ya existía, se popularizaría con los franciscanos la confección de “belenes”, sobre todo desde la celebración solemne de la Navidad en Grecia, donde el Santo de Asís condujo a un establo junto a un buey y una mula, a sus compañeros, y simuló depositar el Niño en el pesebre. Aquello sin duda fue un estímulo la representación en pintura y escultura del misterio. Sin embargo, será la *Pasión* la nota más llamativa de la piedad difundida por el ejemplo y la predicación de los menores. San Francisco había compuesto un “Oficio de la Pasión del Señor”¹⁵, un salmo para rezar en el Jueves Santo que influyó en el que redactó San Buenaventura con fines más litúrgicos. Pero, aparte de la liturgia, la práctica devocional franciscana se enriquece con otras manifestaciones como fueron las peregrinaciones, los *Sacromontes* y los *Via Crucis*.

II. PEREGRINACIONES

La espiritualidad cristológica de los franciscanos dirigió el interés hacia los Santos Lugares, tierra que estuvo en contacto con el cuerpo encarnado del Redentor, un paisaje-reliquia de gran transcendencia. Dicha inclinación se descubre ya en vida del Santo desde los inicios de la orden, como se demuestra en el Capítulo General de 1217, celebrado en la Porziúncula, en el que establecieron las provincias y se menciona entre ellas expresamente las de Siria y Tierra Santa. A comienzos del siglo XIII Tierra Santa se encontraba bajo el poder del Sultán ayubí Al-Malik El-Kamil y hacia aquel se dirigió la quinta cruzada organizada por el pontífice Inocencio III (1198-1216) y continuada por su sucesor Honorio III (1216 a 1227). En dicha cruzada se incorporó san Francisco con ánimo de parar la guerra a través de la conversión y/o recibir el martirio. Convenció a los soldados mientras se asediaba Damieta en Egipto, para que se le permitiese hablar con el sultán. Causó el Santo un fuerte impacto en aquel y se propuso incluso que a cambio de no asediar Egipto se cedería el reino de Jerusalén a los cristianos. Fue un intento valiente e inútil, ya que no logró su propósito, pero el espíritu de diálogo y comprensión caló en las comunidades franciscanas. Siglos más adelante, en el XIV, los mamelucos entablaron relaciones comerciales con la Corona de Aragón y se permitió el asentamiento de franciscanos en los Santos Lugares. A principios de 1327 se recupera la basílica de la Navidad. En 1333 Ibn Qalawun reconoce la *Custodia de Terra Sancta* y permite la entrada de los franciscanos en Jerusalén. Allí, dos años más tarde (1335), se hacen cargo del lugar del Cenáculo y la Capilla del Espíritu Santo, en el Monte Sión y se les permite culto en la Iglesia del Santo Sepulcro. La presencia de los menores en

¹⁵ *Ib.*, 116.

estos lugares adquirió estabilidad y carta institucional en 1342 a través de las bulas *Gratia animus* y *Nuper carissimae*, en ellas Clemente IV les encomienda el cuidado de los Santos Lugares en Palestina y permite a los frailes residir y cuidar de la *Anástasis*, el sepulcro vacío de Cristo, protegido por una rotonda o *martirium* de época constantiniana y también acceden a la basílica de la Natividad de Belén. Mucha influencia tuvieron estas construcciones en la arquitectura religiosa pero aún más si cabe fue la que obtuvo la orden como custodios de quantos reiniciaron las peregrinaciones a Tierra Santa.

Con el tiempo la comunidad franciscana se extiende por Palestina y adquieren el lugar de la Visitación en Ain Karem (1485). En la Edad Moderna se pierde el Cenáculo, pero logran bajo el dominio otomano la basílica de la Anunciación de Nazaret (1620), el monte Tabor (1631), Getsemaní (1661) y recuperar el santuario de la Visitación (1679). A ellos se sumaron otros espacios significativos en el siglo XIX.

El espacio del Cenáculo era un espacio de gran importancia. Allí fue donde según la tradición se celebró la Santa Cena y se instituyó la Eucaristía. Se trataba de una pieza en la casa de san Bernabé, edificada sobre la tumba del rey David, uno de los lugares sacros más destacados de la Jerusalén judía. Pero también según las Sagradas Escrituras allí descendió el Espíritu Santo en Pentecostés y tuvo lugar la *Dormición* de la Virgen. Se suponía, además, que conservaba la cisterna de la que se pudo haber extraído el agua para el *Lavatorio*. Los franciscanos alzaron junto él un convento y un albergue para acoger a los peregrinos.

La visita piadosa a los Santos Lugares, seguía un recorrido ritual en compañía de los frailes, que fue modificado según las épocas, pero que en esencia suponía la meditación sobre escenas evangélicas, encaminadas a rememorar los episodios de la Pasión sobre el mismo escenario en el que tuvieron lugar. Se iniciaba la ruta en la *via Captivis*, donde se evocaba el Prendimiento de Jesús, seguía después la *vía Crucis*, que se dirigía desde el Pretorio al Santo Sepulcro, lugar donde se rezaba, se celebraba la misa y se pasaba la noche en vigilia. Todo ello unido a la visita de otros puntos como la basílica de la Natividad (Fig. 1), el monte de los Olivos –lugar de la Ascensión– y el huerto de Getsemaní, sumaba una gran carga emotiva a la meditación sobre la vida y muerte del Salvador. Al recorrido se sumaron también guías, escritas algunas por los propios franciscanos que tuvieron gran difusión y aprecio como la de fray Francesco Suriano, superior de los franciscanos en la Custodia de Tierra Santa, hombre culto que contribuyó a mantener el interés por los Santos Lugares a finales del siglo XV etapa en la que comienzan las principales dificultades para la peregrinación. Fue en aquel tiempo cuando las controversias entre judíos y cristianos sobre el monte Sion, lugar del Cenáculo y la tumba de David, motivó la apropiación del mismo

por los emisarios del sultán. Poco después la rivalidad entre judíos y cristianos y entre los diversos grupos cristianos unido a la amenaza de invasión otomana suscitarán otras alternativas. Así el fraile Bernadino de Caimi, que había sido Custodio de Tierra Santa, idea en 1941 una recreación de Jerusalén, desde la perspectiva franciscana, en Varallo (Piamonte). Se conjugan en ella naturaleza, urbanismo, arquitectura y artes figurativas, dando origen a la tradición de los Sacromontes y Vía Crucis procesionales, prácticas que a lo largo de los siglos XVI al XVIII se extienden por Europa y saltan al Nuevo Mundo impulsada principalmente por los franciscanos. Los sacromontes más importantes y espectaculares se encuentran en Italia, Portugal y Brasil, pero también los hubo en España.

En Italia, el de Varallo se acrecentó a lo largo de los siglos XVI al XVIII, de manera que en la actualidad lo compone una basílica y cuarenta y cinco capillas que integran un gran conjunto urbano monumental en las que no sólo se representan las escenas de la pasión sino que incluye los primeros episodios de la vida de Cristo y hasta la Asunción de la Virgen. Más de ochocientas estatuas de madera y terracota policromada dan vida a los pasajes en ambientes cubiertos de frescos y en medio de la exuberante vegetación del monte (Fig. 2 y Fig. 3). No es el único en la región del Piamonte donde destacan otros más como Crea (1589) y Orta (1590). En este último se recrea la vida de san Francisco de Asís, pues el ejemplo cundió para rememorar la vida y sucesos más importantes de la Virgen u otros santos.

Por lo que respecta a España, a juicio de Muñoz Jiménez, “sólo pueden ser considerados como auténticos sacromontes los de Granada, La Salceda (Guadalajara) y Las Ermitas (Orense)”¹⁶. En Portugal destaca el Bon Jesus de Braga (Fig. 4), escalonado con una sucesión de tiros y capillas a uno y otro lado de la ascensión, o el de Nossa Senhora do Castelo en Mangualde (diócesis de Viseu) o el Bon Jesus de Matosinhos. Del otro lado del Atlántico cabe mencionar el de San Francisco de Tlaxcala (México) (fig. 5) y el Sacro Monte de Congonhas (Brasil). Todo ellos referidos a la pasión del Salvador.

Tales espacios naturales sacralizados con elocuentes escenografías fueron activos centros de peregrinación, meditación y de catequesis visual y sentimental cristiana, capaces de paliar el viaje y visita a los verdaderos Santos Lugares. José Miguel Muñoz Jiménez¹⁷ los ha clasificado detalladamente junto a los calvarios. Estos últimos tuvieron así mismo gran difusión en todas las ciudades y en lugares apartados, incluso en los “desiertos” de órdenes diversas.

16 J. M. MUÑOZ, “Sobre la ‘Jerusalén restaurada’: los calvarios barrocos en España”, en *Archivo Español de Arte*, LXIX/274 (abril-junio 1996), 158.

17 *Ib.*, 157-169.

De forma más reducida se desarrollaron otras escenografías como fueron los cruceros o calvarios y Vía Crucis dentro y fuera de las iglesias. Los calvarios se difundieron de forma notable en el siglo XV en Europa y especialmente en los países germánicos por influjo de los franciscanos, con imágenes vívidas de gran sentimentalismo que llegaban más que las palabras al corazón de los sencillos¹⁸. También fueron la forma más gráfica de predicación entre los indígenas de Iberoamérica y allí la mayor parte de ellos fueron alzados por los menores.

En cuanto a la práctica y construcción del Vía Crucis, se remonta también a la dificultad de peregrinar a Tierra Santa. Consciente de ello, Inocente IX concedió en 1686 a los franciscanos el derecho erigir *Estaciones* en sus iglesias y declaró que todas las indulgencias concedidas por la visita a los Santos Lugares se podrían obtener igualmente por los franciscanos y sus afiliados recorriendo dichas Estaciones en las iglesias de los menores. Benedicto XIII amplió el privilegio a todos los fieles en 1726 pero dentro de los templos franciscanos. Poco después, en 1731, Clemente XII fijó en XIV el número de Estaciones y extendió las indulgencias siempre y cuando el Vía Crucis lo dirigiera un padre franciscano con el permiso del obispo del lugar. Benedicto XIV recomendó en 1742 adornar todas las iglesias con “el rico tesoro de las Estaciones de la Cruz”, sin necesidad de que estas fueran de la orden, pero con la obligación de que el recorrido siguiera a cargo de un franciscano para obtener las indulgencias. Finalmente, el año 1862, se generalizó el privilegio de obtener las indulgencias en todas las iglesias sin que mediera el concurso de los franciscanos en el recorrido de las estaciones¹⁹.

Conviene señalar que la devoción y rezo del Vía Crucis reviste una gran solemnidad cada Jueves Santo cuando es dirigido por el Pontífice en el Coliseo de Roma. Las estaciones tradicionales fueron modificadas y ampliadas a quince por el ya canonizado Juan Pablo II en la Semana Santa de 1991. Se sustituyeron cuatro “que no tenían fundamento bíblico” por otras más ecuménicas, se intercalaron las nuevas entre las que persistieron y se añadió la decimoquinta (Jesús resucita de entre los muertos)²⁰.

18 *Ib.*, 159.

19 J. RIVERO, *Viacrucis. Origen y significado*. Disponible en http://www.devocionario.com/jesucristo/via_crucis_0.html. Consultado el 29 de febrero de 2015). La fuente principal para los datos históricos procede del artículo de G. Cyprian Alston de la Catholic Encyclopedia, copyright © 1913 por Encyclopedia Press, Inc. Este artículo se reproduce aquí por cortesía de las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María.

20 Nota extraída del L'Osservatore Romano, 28-3-1991, por el *Diario El País*. Disponible en http://elpais.com/diario/1991/03/29/cultura/670201204_850215.html. Consultado el 7 de febrero de 2015.

III. COFRADÍAS

Por otra parte las cofradías eucarísticas se multiplicaron para acrecentar la veneración a la Sagrada Eucaristía. Una de las más antiguas fue la fundada por Querubín de Spoleto en la segunda mitad del siglo XV. Otra práctica religiosa fue la difusión del santo *Nombre de Jesús* popularizado a través de las siglas “IHS”, que adoptó en un estandarte para sus predicaciones san Bernardino de Siena y otros como san Juan de Capistrano²¹. Dicha devoción adquirió carta de naturaleza con oficio propio en la liturgia de la Orden Seráfica concedido por Clemente VIII (1370-1447), el último antipapa que dejó el pontificado para finalizar el Cisma de Occidente. Después la extendió a todo el orbe eclesiástico Inocencio XIII (1665-1724). También fueron precursores del culto al Sagrado Corazón de Jesús, en el que destacaron san Buenaventura, y las beatas Angela de Foligno y Bautista Varani.

Animaron y fundaron numerosas cofradías que desfilan en Semana Santa (fig. 6), especialmente las de la Vera Cruz y el Santo Entierro o Sepulcro.

IV. DEVOCIONES

La veneración a la Virgen María fue otro importante eje de la familia franciscana. Promovieron con especial ardor el misterio de la Inmaculada Concepción (fig. 7) considerado desde los principios del siglo XIV. España se distinguió en su defensa y destaca entre aquellos que lo defendieron a ultranza el franciscano Antonio de Trejo y Paniagua, Comisario General de la Orden designado por el rey Felipe IV ante la Santa Sede para defenderlo²². En el siglo XV se introdujo en el calendario de toda la Iglesia la fiesta de la *Visitación*. Así mismo, añadieron al final del Ave María las palabras *Ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostra*. Por otra parte se debe al franciscano Benito de Arezzo el toque de campanas y el rezo del *Angelus* al medio día. La madre Juana de Parma introdujo en 1254 las antífonas finales de la Virgen en el Oficio Divino adoptadas en el Breviario Romano. Así mismo desarrollaron un particular rosario de siete misterios denominado las *Siete Alegrías* de María²³.

21 L. de ASPURZ, *Manual de Historia Franciscana*, o. c., 116. El anagrama existía en los primeros tiempos, pero lo retomaron en las predicaciones san Vicente Ferrer por parte de los dominicos y los franciscanos dichos.

22 Su misión no alcanzó entonces la confirmación papal, pero sus escritos pusieron las bases de la defensa que sobre el mismo se hizo. J. NADAL, “Fray Antonio de Trejo: el primer príncipe contrarreformista de la diócesis de Cartagena”. Disponible en <http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/viewFile/2571/2521>, 2-3. Consultado el 11 de febrero de 2015.

23 L. de ASPURZ, *Manual de Historia Franciscana*, o. c., 117.

Los santos también fueron objeto de devoción popular por parte de los menores. En primer lugar: san José, con su fiesta particular y también con la celebración de los *Desposorios*. En 1639 introdujeron en el calendario franciscano la fiesta de san José, y en el siglo XVII llegó a ser de precepto. A ello se unió la devoción por los patriarcas de la Virgen: san Joaquín y santa Ana. De gran importancia fue también la fiesta de san Miguel Arcángel (fig. 8), invocado por los teólogos franciscanos como protector especial ante el pecado²⁴.

Muchos santos de la orden alcanzaron gran popularidad. Aparte del san Francisco y santa Clara, mencionamos a san Antonio de Padua, a san Luis IX rey de Francia, santa Isabel de Hungría, santa Isabel de Portugal, santa Rosa de Viterbo, san Carlos Borromeo, san Diego de Alcalá y san Pedro de Alcántara o san Francisco Solano.

V. INFLUJO EN LAS BELLAS ARTES, EL LENGUAJE DE LA IMAGEN: ARQUITECTURA, ESCULTURA Y PINTURA

El voto de humildad que se percibe en la forma del lenguaje hablado se materializa también en un primer rechazo a la posesión de cualquier habitáculo. Si habían de vivir como peregrinos, o nómadas, los primeros refugios serán las estructuras habilitadas para la asistencia pública: hospitales, asilos, ermitas, leproserías, etc. Más adelante surgirán los primeros *loci*: Rivo Torto y la Porciuncula, puntos de referencia para los primeros discípulos del *Poverello*. El primero no era más que una choza abandonada. El segundo era una pequeña ermita en ruinas, propiedad de los benedictinos que se la ceden al Santo manteniendo en ella sólo el uso, no la propiedad. San Francisco la reparó y tomó este lugar como ejemplo de lo que debería ser la morada de los frailes.

No obstante, las palabras del fundador se debaten entre lo deseado: no poseer, y lo inevitable: un refugio, que en todo caso se toma como de paso. Esta disyuntiva estará presente en los últimos años de vida de san Francisco y quizás, como señalan Vicente García Ros²⁵ y Wolfgang Schenkluhn²⁶, debemos entenderla como que el Santo admite lo inevitable y que se concreta en las últimas referencias que dedica a ello en el Testamento:

²⁴ *Ib.*

²⁵ V. GARCÍA, *Los franciscanos y la Arquitectura. De San Francisco a la exclaustación*, Valencia, Ed. Asís, 2000, 61.

²⁶ W. SCHENKLUHN, *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stile architettonico dei Domini-cani e dei Francescani in Europa*, Padova, EFR – Editrici Francescane, 2003, 33.

“Guárdense los hermanos de recibir en modo alguno iglesias, moradas pobrecillas, ni nada de lo que se construye para ellos, si no son como conviene a la santa pobreza que prometimos en la Regla, hospedándose siempre como peregrinos”²⁷.

De este modo lo interpreta García Ros: “El espíritu de la regla se mantiene; la letra ha quedado superada: la condición es superar toda instalación”²⁸.

Sin embargo, poco a poco, la extensión de la orden, su carisma evangelizador y la protección papal dieron lugar a una mayor complejidad en la organización de la primitiva confraternidad. Comenzaron a alzarse casas que recibirían el nombre de “conventos”, por estar inmediatas o en los núcleos urbanos. Pero pronto la vida en comunidad exigiría un espacio más adecuado para su desarrollo. Tomaron entonces la conformación en torno a un claustro y fiándose de la orden más ligada en aquellos momentos a la pobreza, los cistercienses, adecuaron al de aquellos su esquema constructivo.

Pero los franciscanos simplificaron el plano de la vivienda religiosa comunitaria y el templo. Si los espacios de las órdenes monásticas eran unidades autárquicas, es decir, autosuficientes, los de los franciscanos son dependientes. La mendicación y la prestación de servicios religiosos serán la fuente principal de su sustento. No les preocupaba tanto poseer una *cilla* o granero, pues se encuentran cerca de los núcleos urbanos. Tampoco en una fraternidad de iguales eran necesarias dependencias diversas para los frailes ordenados y los legos. Otra diferencia es que mientras los asentamientos de las órdenes monásticas se realizan “lejos del mundanal ruido”, en espacios más o menos abiertos, que permiten desarrollar un programa planimétrico, más o menos fijo, los mendicantes se adaptan a las condiciones del terreno periurbano o urbano. Vecindad con caminos que conducen a las puertas de las ciudades, solares urbanos..., etc., motivarán la evolución en la distribución entorno al claustro, que tenderá a ser aleatoria. Se adaptaron de este modo al espacio disponible sin seguir un orden riguroso. Así, entre 1220-1250, aparece el convento: complejo constructivo típico de carácter urbano, con iglesia adaptada a la prédica y casa adecuada a la preparación del ministerio pastoral²⁹.

27 FRANCISCO DE ASÍS, *Testamento*, 24, en J. A., GUERRA (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, ⁵1993, 123.

28 V. GARCÍA, *Los franciscanos*, o. c., 61.

29 Podemos citar cuatro bulas claves en la formación de la arquitectura propia de los franciscanos: la *Quo eleganti* (28-IX-1230, B.F., I, 68-70), que permite el simple uso de las cosas, no la propiedad (ni en particular ni en común) de los bienes; la *Si Ordinis Fratrum Minorum* (II-1230, B.F., XLVI, 65), concediendo el permiso de levantar conventos a la par que alienta y felicita a quienes lo emprendan; la *Nimis iniqua* (28-VIII-1231, B.F., I, 74-77), que concede la autonomía eclesiástica a los oratorios de los frailes y, por último, la bula *Quoniam abundavit* (6-IV-1237, B.F., I, 215), en la que se recomienda a los prelados y obispos no obstaculizar el ejercicio de la prédica de los menores, en última instancia obtener el consenso para la construcción de sus iglesias. Vid. L. PEREGRINI, “Mendicanti e

La novedad más destacada dentro de la morada religiosa fue el dormitorio individualizado en celdas, donde el fraile se prepara para afrontar la vida de apóstol. Marta Cuadrado señala la referencia a las celdas individuales en un documento de 1216, relativo la construcción del convento dominico en Toulouse³⁰. Pero si bien el estudio era parte importante en la formación de los dominicos, los menores debieron acoger la modalidad más adelante. Su uso debió generalizarse desde que en 1419 Martín V se lo autoriza a los benedictinos³¹. En las iglesias los franciscanos y los dominicos aportaron los más diversos modelos y formas espaciales a la arquitectura sacra. Como novedades debemos subrayar en los templo la tendente separación del coro de los frailes del espacio público de la nave, que dará lugar a divisiones según Schenkluhn tomadas de las catedrales góticas y los monasterios cistercienses³². No se sabe si tal división fue adoptada en primer lugar por los franciscanos o dominicos hacia más o menos mil doscientos treinta³³, pero se consolidará con la elevación del presbiterio a fines del medioevo y la tribuna alta a los pies del templo sobrevolando la nave³⁴.

La arquitectura transmite también a través de la disposición del espacio, los materiales y el volumen mensajes más o menos explícitos de la mentalidad de una época y el tipo de sociedad que la habita. El convento vino a rellenar el hueco de las órdenes monásticas en la nueva realidad social que constituyen las ciudades. Es la adaptación de la vida regular religiosa a una economía –la urbana– menos dependiente de la tierra. Frente al mundo cerrado de los monasterios, el convento se convierte en un espacio semipúblico para acoger a los fieles y animar las devociones populares. Elementos básicos de toda fundación serán la iglesia con su campanario, el claustro o recinto más o menos cerrado de clausura, donde se establece el refectorio y dormitorio. Pero la evolución de la Orden incrementó las dependencias: aulas, bibliotecas, noviciados, almacenes, fábricas de sayales, etc.

Cabe no obstante establecer diferencias entre las diversas ramas franciscanas, surgidas de las confrontaciones que el seguimiento de la pobreza dio lugar, sobre todo a partir del siglo XIV, y también de la acentuación de las variadas tendencias que se marcan en el seno de las mismas, ya que en unas prevalece

parrocì, coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della ‘cura delle anime’”, en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel 1200*, Atti del VIII Convegno internazionale di studi francescani, (Assisi 16-18 ottobre, 1980), Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981, 159.

30 M. CUADRADO, “Arquitectura franciscana en España”, en *Archivo Ibero-Americano*, 51 (1991), 531.

31 W. BRAUNFUELS, *Arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona, Barrala Editores, 1975, 199.

32 W. SCHENKLHUN, *Architettura degli Ordini Mendicanti*, o. c., 240.

33 *Ib.*, 34 y 42.

34 La primera referencia a la tribuna alta la señala Schenkluhn hacia 1280 en las iglesias alemanas de Friburgo y Rotweil. *Ib.*, 117.

el apostolado (conventuales y observantes) y en otras el eremitismo (estricta observancia y capuchinos).

El espíritu de Francisco y su amor a la pobreza se trasluce en los primeros *loci*: pequeños habitáculos que servían de refugio. Estos representan ese rechazo a toda propiedad reafirmado en el *Testamento*. No obstante, el Santo redactó la *Regla de los eremitorios*, para algunos miembros que deseaban refugiarse en ellos. Los eremitorios serán una constante en la historia franciscana. Es precisamente en ellos donde nacen las diversas reformas (Regular Observancia, Estricta Observancia, Capuchinos), que hacen crecer el frondoso árbol de la orden. Son arquitecturas humildes, de pequeñas proporciones, pobres materiales y toscos remates. Situados generalmente en lugares poco frecuentados y siempre próximos al agua. En Extremadura se alzaron en Las Hurdes, la Sierra de Gata y otros lugares apartados. La mayor parte de ellos fueron refugio de la rama descalza. Dentro de la gran familia franciscana la Descalceza constituye una de las reformas de mayor radicalidad en la práctica de la pobreza que surgieron en torno al misticismo español del siglo XV y XVI. El origen y desarrollo en Extremadura aparece ligado a personajes notables como fray Juan de la Puebla (II Conde de Velalcázar, 1453-1495), fray Juan de Guadalupe († 1506) o fray Pedro de Alcántara (1499-1562), místico y confesor de santa Teresa de Jesús. La reforma descalza cobró fuerza al ingresar en sus filas san Pedro de Alcántara quien dio unas normas muy estrictas sobre la arquitectura de los nuevos conventos que surgieran en su seno³⁵ y a ellas nos hemos referido en otros trabajos³⁶.

El alcantarino prevé un convento de dos alturas inscrito en un cuadrado que no supera los 200 metros cuadrados por planta. La iglesia, en una de las crujías del claustro, sería un rectángulo de 2,80 por 8,40 metros, en el que se incluiría la capilla, sacristía, dos altares y el coro. La bandeja cuadrangular del claustro debería medir 2,24 metros por cada lado. En la planta baja se albergaban la cocina y el refectorio con sus respectivas “oficinas” (lavabos y despensa), más la portería, el hueco de la escalera para subir al piso alto y una enfermería. En la zona alta se construiría una enfermería sobre el refectorio y ocho celdas, para las que da dos anchuras pudiendo escoger la máxima para desarrollar un pasillo entre las celdas y el corredor del claustro que aislaría del frío y el calor a las celdas. Además, para que *resplandezca toda vileza y pobreza*, descarta la cantería labrada en los inmuebles, sustituida por ladrillos o adobes, lo que obliga a ensanchar las paredes exteriores hasta 0,70 centímetros

35 A. BARRADO, *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*, Cáceres, Ed. San Antonio, 1995, 176-179.

36 M. C. DÍEZ, “Alcance de las consignas constructivas de San Pedro de Alcántara en la Descalceza franciscana. Algunos ejemplos extremeños”. Disponible en <http://congresos.um.es/imagen-yapariencia/imagenyapariencia2008/paper/download/2081/2041>. Consultado el 10 de febrero de 2015.

y las interiores a 0,56. En cuanto a la altura reduce los muros por debajo de los 2,24 metros. La iglesia podría alcanzar 1,86 metros o la altura de la casa. San Pedro fija incluso los detalles: *toda la madera sea tosca y no labrada a cepillo, salvo la iglesia, coro y sacristía*³⁷.

No se han conservado los conventos contruidos bajo estas normas, pero la austeridad de los descalzos puede observarse en los de San Francisco de Arroyo de la Luz, San Francisco de Los Majarretes, San Isidro de Lorian, o en grado sumo en el conventito de El Palancar (Fig. 9, fig. 10), contruido por San Pedro de Alcántara como eremitorio de comunidad extremadamente reducida, no más de dos o tres frailes. Debe tenerse en cuenta que tales normas dadas por San Pedro a los descalzos se preven para conventos de dedicación eremítica, no de apostolado, pues así lo remarca el propio Santo:

“Y no se tenga respeto a los que pueden siempre venir a ellas para que por eso se hagan mayores, salvo si sus moradas tuviesen cerca de nuestras casas y no tuviesen iglesia cerca de un cuarto de legua, donde pudiesen oír misa los domingos y fiestas”³⁸.

No era fácil la vida en estos lugares apartados y humildes, conocidos también como “desiertos”. Ni los débiles materiales que conformaban la fábrica resistían el paso del tiempo, ni se cumplía debidamente allí otro requisito importante entre los menores como era el apostolado. La proximidad a las poblaciones o su inmersión en ellas deparaba otras ventajas nada desdeñables: menor dedicación temporal a la recogida de limosnas, mayor dedicación a las necesidades apostólicas de la población y atención médica más próxima y eficaz. Se han mantenido, no obstante, algunos de estos lugares idílicos y espirituales, más por la referencia al paso del Santo Alcantarino (el Palancar, San Francisco de Belvís de Monroy...) o del *Poverello* (la Porciúncula, fig. 11; La Alverna...) y como lugares de reposo intelectual y de reflexión de los miembros de la propia orden y prácticas espirituales con los laicos.

Así es como los conventos de la Estricta Observancia se ensanchan y cobijan, a veces, los diminutos enclaves primigenios. Es el caso del convento de El Palancar. También en aras del “decoro” que los tiempos exigen se adornan y cambian los estrictos planeamientos de la morada y la iglesia.

Pero el germen hay que buscarlo también en la propia pobreza. La pobreza que era un magnífico referente, pues como ideal era un arma potente en la lucha contra la herejía, por lo que respecta a la arquitectura se tornaba en cierta medida un estorbo, ya que les volvía “dependientes” de los donantes, que en

37 A. BARRADO, *San Pedro de Alcántara*, o. c., 1995, 175.

38 A. BARRADO, *San Pedro de Alcántara*, o. c., 1995, 177.

muchas ocasiones aprovechaban la coyuntura para dejar “amplio espacio a la representación”³⁹. Ello explica como incluso entre los descalzos hubo notables claudicaciones. Ejemplo de ello será el Palacio Nacional de Mafra en Portugal, en el que Juan V asocia una comunidad de descalzos en medio de inmensas proporciones edilicias. Algo semejante había hecho Felipe II en el Escorial con la comunidad jerónima. Otra muestra patente de ello será el caso de San Gabriel en Badajoz⁴⁰. La reforma operada en el siglo XVIII hubo de atenerse a los dictámenes de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, por ser capilla de Patronato Real⁴¹.

Se debe también al concurso de los menores las espléndidas y espectaculares capillas abiertas alzadas en los enormes patios de sus conventos en territorio mejicano durante los siglos XVI al XVIII, para desarrollar una catequesis dirigida a los indígenas animada con representaciones de tipo teatral⁴². Entre ellas destacan por sus inmensas dimensiones las de Cuernavaca, Teposcolula (Fig. 9) o Coixtlahuaca y otros algo más discretos como los de Acolman⁴³. Ello pone de manifiesto la labor multidimensional de la predicación minorítica que no dejó de acudir a cuantos recursos se hallaban a su alcance.

Mientras esto sucede la Conventualidad, rama primitiva evolucionada, y la Regular Observancia ampliaron la extensión y altura de los conventos. Llegando algunos a inmensas proporciones, como San Francisco el Grande en Madrid (claustral reducido a observante) o a casas de tipo medio como San Francisco de Cáceres (alzado por la Regular Observancia). En todo caso estas dos ramas dieron fama oratoria a la orden y alentaron fervientemente la labor pastoral apostólica. Fueron albergues de cofradías en especial las de Semana Santa, panteón de grandes familias y su intensa actividad se marcó en amplios espacios delante de los templos que recreaban el aforo de la iglesia.

Por lo que respecta a las artes plásticas, la impronta franciscana destaca por imprimir un mayor realismo a las representaciones dando lugar a escenas que

39 W. SCHENKLUHN, *Architettura degli Ordini Mendicanti, o. c.*, 239.

40 M. C. DIEZ, “Alcance de las consignas constructivas, o. c.

41 M. CRUZ – W. S. KURTZ, “La iglesia de San Gabriel – La Concepción de Badajoz, supuesta de Ventura Rodríguez”, en *Norba-Arte*, 24-25 (1994-1995), 196-218.

42 M. STEN (coord.) – O. A. GARCÍA – A. ORTIZ, *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

43 Será Oscar Armando García Gutiérrez quien con mayor profundidad ha estudiado esta tipología desde el plano de la funcionalidad de dichos espacios. Debemos este conocimiento gracias a su inapreciable donación del texto de su Tesis Doctoral con motivo de una estancia en la UNAM, de México D. F., O. A. GARCÍA, *Una capilla abierta franciscana del siglo XV: espacio y representación (Capilla baja del Convento de la Asunción de Nuestra Señora, Tlaxcala, México D. F., Tesis Doctoral defendida en junio de 2002*. B. ARTIGAS, *Capillas aisladas abiertas de México*, México, UNAM, 1992.

narran cómo pudo haber sucedido determinados episodios de la vida de Cristo o de los santos. Tanto Henry Todde⁴⁴ como Victor I. Stoichita⁴⁵, se han referido a estos términos en varias de sus publicaciones en relación a las imágenes desarrolladas por Giotto en las pinturas de la capilla de los Scrovegni de Padua y de la basílica de Asís. Toma Stoichita el ejemplo de la escena de la presentación del *Niño en el Templo* (Fig. 13), que aparece en la pared sur de la capilla de los Scrovegni, y que traduce el texto evangélico narrado por el evangelista *Lucas*, II, 22-38. Pero no era fácil trasladar el texto a imagen. Señala Stoichita que Giotto lo aprehende de Las Meditaciones sobre la vida de Cristo del Pseudo-Buenaventura que da una lectura más directa y sentida de la dramatización o teatralización de los hechos que el propio Evangelio⁴⁶.

Desde el punto de vista iconográfico los franciscanos aportaron numerosos temas escultóricos y de pintura no solo de los santos de la Orden, sino de Cristo y de forma notable sobre escenas de la Pasión, donde destacan de forma preferente las iconografías del *Crucificado*, el *Flagelado* y el *Cristo Penseroso*, sin excluir otras escenas de la Pasión, como el Nazareno abrazado o llevando la Cruz o el Sepulcro. A todos ellos se refiere ampliamente Juan Antonio Sánchez López⁴⁷. También se debe a los franciscanos la imagen de la crucifixión con tres clavos y con ello se generaliza la iconografía de situar un pie encima del otro, de la que se deriva el esquema triangular que suele trazar el cuerpo de Cristo en la Cruz⁴⁸.

Cada uno de los temas tratados en este artículo es susceptible de ser desarrollado con mayor amplitud. Pero las exigencias de dar un repaso panorámico a la rica y versátil forma de evangelizar de los franciscanos han conducido a esta síntesis que humildemente reconocemos incompleta. Espero no obstante haya servido de ilustración a la tan variada actividad apostólica franciscana vertida en tantos y diversos lenguajes.

44 H. TODDE, *Francesco d'Assisi*, o. c.

45 Ver el capítulo "Sentido de lectura y estructura de la imagen. Algunas consideraciones sobre el arte narrativo de Giotto", de V. I. STOICHITA, *Cómo saborear un cuadro*, Madrid, Cátedra, 2009, 12-31

46 *Ib.*, 17-23.

47 J. A. SÁNCHEZ, "Iconografía franciscana en Andalucía: los temas y proyección artística", en M. PELÁEZ (dir.), *El franciscanismo en Andalucía, I Curso de Verano San Francisco en la Historia, Arte, Literatura y religiosidad popular (Priego de Córdoba, 7 al 12 de agosto de 1995)*, Córdoba, Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía – Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1997, 271-272.

48 J. A. SÁNCHEZ, *El alma de la madera. Cinco siglos de Iconografía y Escultura procesional en Málaga*, Málaga, Hermandad de Nuestro Padre Jesús del Santo Suplicio, Santísimo Cristo de los Milagros y María Santísima de la Amargura, 1996, 204.

ILUSTRACIONES



Fig. 1. Belén. Capilla de la Natividad.



Fig. 2. Varallo. Sacromonte.

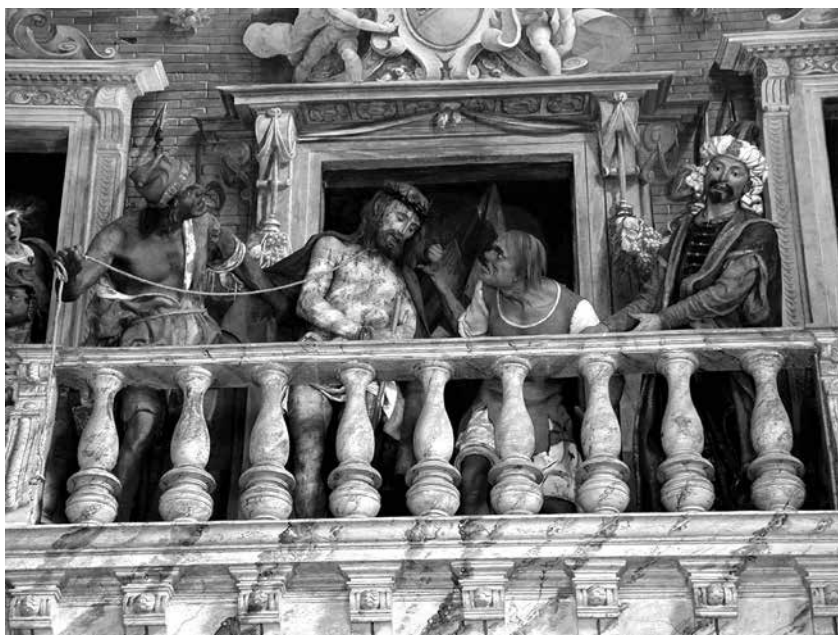


Fig. 3. Varallo Sacromonte.



Fig. 4. Braga. El Bom Jesus.



Fig. 5. Tlaxcala.



Fig. 6. Zamora. Cofradía de Jesús Nazareno.



Fig. 7. Madrid. Murillo, Inmaculada Concepción de los Venerables. Museo del Prado.



Fig. 8. San Miguel.



Fig. 9. El Palancar.



Fig. 10. El Palancar.



Fig. 11. La Porciúncula.



Fig. 12. Oaxaca. Teposcolula. Capilla abierta.



Fig. 13. Padua. Capilla de los Scrovegni. Giotto. Presentación de Jesús en el Templo.



Fig. 14. Padua. Capilla de los Scrovegni. Giotto. San Francisco predica a las aves.

LA IMAGEN DEL JARDÍN ESPIRITUAL COMO MEDIO DE EVANGELIZACIÓN EN LA OBRA POÉTICA DE LUISA DE CARVAJAL Y MENDOZA¹

ALBERTO ESCALANTE VARONA
Universidad de Extremadura

RESUMEN

En este artículo propongo un acercamiento a la función evangelizadora de la obra literaria de Luisa de Carvajal y Mendoza a través del análisis de uno de sus poemas. En las *Redondillas espirituales de Silva*, comprobaremos cómo el diálogo entre Silva y su amiga pastora se estructura como un discurso apelativo en el que la imagen del jardín espiritual se funde con la figura de Cristo como pastor. En esta transmisión del gozo espiritual se aprecia la voluntad de predicación que rigió buena parte de la vida de la autora, quien recurre para tal fin a todos los símbolos místicos que están a su alcance.

Palabras clave: locus amoenus, poesía mística, predicación, jardín, martirio.

ABSTRACT

In this paper, I propose an approaching to the evangelist function of Luisa of Carvajal and Mendoza's poetic production, through the analysis of one of her poems. In her *Redondillas espirituales de Silva* we will find how the dialogue between Silva and his shepherd friend establish a conative discourse where the image of the spiritual garden merges with the figure of Christ as the Shepherd. In this transmission of spiritual joy, we can appreciate the preaching wish that ruled over the life of the author, who uses all the mystic topics that she knows for that purpose.

Keywords: locus amoenus, mystic poetry, preaching, garden, martyrdom.

1 El presente trabajo es fruto de las tareas de recuperación y estudio del patrimonio literario extremeño, realizadas por el grupo de Investigación Barrantes-Moñino (Grilex).

1. INTRODUCCIÓN

La obra poética de Luisa de Carvajal y Mendoza, junto con su abundante producción epistolar y sus escritos autobiográficos, conforman la imagen de una personalidad única: contradictoria para unos, fascinante para otros, en cualquier caso nos encontramos ante una mujer fruto del ambiente de la Contrarreforma, impelida por su fortísima devoción a la evangelización de tierras protestantes, y movida por una férrea creencia en la vida trascendente y en el desprecio a la existencia material.

En este sentido, sus poemas son un reflejo tanto de experiencias biográficas como de sus creencias religiosas. Apoyada en expresivas imágenes procedentes de la poesía mística del momento, Luisa de Carvajal compone atractivos paisajes en los que se propone describir la experiencia inefable del encuentro con Dios. Es en esta transmisión –establecida en términos que remiten a un imaginario bien conocido por el interlocutor y con una clara vocación apelativa que busca convencer de la veracidad de lo expresado– donde podemos encontrar rastros de la vocación predicadora de la autora, que ocupará aproximadamente los últimos diez años de su vida.

Un poema como las *Redondillas espirituales de Silva*: al buen empleo de su amor y frutos que de él sintió sirve de ejemplo paradigmático del estilo de Luisa de Carvajal, y los esquemas y recursos literarios empleados en su poesía: en este texto no solo encontramos las imágenes tópicas del jardín espiritual y Cristo como el Amado, sino también reflejos velados de la propia vida de la autora. En estos términos, analizaré el poema completo siguiendo algunos de los principales estudios sobre la obra de Luisa de Carvajal, así como referencias a otros textos místicos que formarían parte de las lecturas de la autora extremeña. Con ello, finalmente, pretendo probar cómo la mencionada vocación evangelizadora, que la mueve a la misión e incluso al deseo de martirio, se plasma también en una poesía no tan hermética como sus imágenes místicas nos pueden llevar a pensar.

II. LUISA DE CARVAJAL, EVANGELIZADORA: RASGOS MÍSTICOS EN LA CONFIGURACIÓN DE SU IDEARIO PREDICADOR

Luisa de Carvajal (Jaraicejo, 1566 o 1568 – Londres, 1614) no parte a Inglaterra hasta que no soluciona un largo pleito por la herencia de su tío, con quien había vivido su adolescencia y juventud: cuenta entonces con 39 años, y con la dote obtenida paga su traslado a Londres, donde se establecerá durante los nueve años que le restan de vida. Movida por los martirios a los católicos ingleses, Luisa, quien ya contaba con una fuerte voluntad de sufrir ella misma

tales tormentos para dar gloria a Cristo, se embarca en tan peligroso viaje para apoyar a la fe católica en tierra hostil. Las duras circunstancias de este cambio (aprendizaje de la lengua inglesa, persecución continua, establecimiento de redes entre católicos ingleses y europeos, contactos con embajadas extranjeras) limitarían seguramente su dedicación a la literatura, lo que, en opinión de Anne J. Cruz, sostendría la datación de sus poemas en años anteriores, tal vez los coincidentes con la convivencia con su tío, “cuando experimentó su más intenso período de interioridad”².

En cualquier caso, su producción escrita no se detiene en tierras extranjeras: continúa redactando cartas y escritos autobiográficos, con los que mantiene tanto su labor política como enlace entre Inglaterra y España, como espiritual, al recapitular sus temores y esperanzas en territorio infiel. Luisa se enfrenta a la responsabilidad de ser la primera, si no una de las primeras, “mujer misionera de la historia de la Cristiandad”³, empujada a salir de las fronteras políticas y religiosas en las que desarrolla su vida cotidiana para predicar la Verdad a los anglicanos. Así, con pocos precedentes previos y en un contexto complejo y lleno de riesgos, Luisa pretende unirse a la larga lista de mártires católicos para dar férreo testimonio de su fe. Su voluntad es incuestionable ya desde fechas anteriores a 1598, cuando se tramita un “Voto del martirio” en el que expresa:

Viendo que los impetuosos y delicadísimos afectos de dar la vida por Cristo nuestro Señor, siguiendo sus dulcísimas pisadas, uniéndome estrechamente con El por este medio, tenían en gran manera apretado mi corazón y penetrado de una gravísima herida; ya que no estaba en mi mano satisfacer a su deseo, quise acudirle con el alivio que pude, haciendo el voto que sigue:

Yo, Luisa de Carvajal, lo más firmemente que puedo, con estrecho voto, prometo a Dios nuestro Señor que procuraré, cuanto me sea posible, buscar todas aquellas ocasiones de martirio que no sean repugnantes a la ley de Dios [...] ⁴.

Inglaterra es el destino perfecto para tal fin: “estoy resuelta de irme ahí a vivir o morir, segura de que no me faltará la ayuda misericordiosísima de Nuestro Señor”⁵, declara Luisa. En tal misión aspirará a alcanzar “una inseparable

2 A. J. CRUZ, “Luisa de Carvajal y Mendoza”, en CRISTINA ALBIZU YEREGUI – RITA CATRINA IMBODEN – ITZÍAR LÓPEZ GUIL – DOLORES ROMERO LÓPEZ (eds.), *Seis siglos de poesía española escrita por mujeres. Pautas poéticas y revisiones críticas*, Berna, Peter Lang, 2007, 115-122.

3 G. REDWORTH, *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 86.

4 L. DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, edición de CAMILO M^a ABAD, Barcelona, Juan Flors, 1966, 245.

5 L. DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías*, Madrid, Atlas, 1965, Carta 20. Según edición digital, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

unión de Dios por medio de la estrecha lazada de la cruz, causando en el alma un delicado, pacífico, vivo y intenso dolor, sin estas en mi mano alcanzarle, ni ser fácil resistirle”⁶. El sufrimiento de Cristo durante su Pasión será la principal fuente de imitación para la jaraicejana.

El panorama que allí encuentra es desolador: la persecución contra los católicos se ha recrudecido tras la abortada Conspiración de la Pólvara, y Luisa contempla por las calles londinenses los miembros y cabezas de sacerdotes “en lanzas, puestos sobre torrecillas de las puertas que las dividen y cierran de noche, unos secos y otros más frescos, con pájaros pícanco [sic] encima; y a cada paso oímos mil vituperios y baldones por esas calles, viéndose al vivo aquello del Evangelio, corderos entre lobos, sin poder alcanzar en sus negocios justicia a derechas”⁷. Enseguida intenta superar la barrera lingüística y aprende inglés, aunque con titubeantes resultados, lo que no le impide realizar espontáneas labores de defensa pública de la autoridad papal y la Verdad evangélica:

Fui un día a comprar una sábana de altar a la calle de Chepsaid, que es la mayor y más llena de todo Londres en gente de trato y error de fe y odio del Papa, en que se aventaja al resto de la ciudad. Y con alguna ocasión pregunté al mancebo de la tienda do llegué, si era su hermana una moza que estaba cabe él; y dijo que lo era en Cristo. Y, pareciéndome demasiada devoción, le dije si era católico, y respondió: “¿Católico? ¡No lo permita Dios!” Dije yo: “No permita Dios que lo dejéis de ser, que eso es lo que os importa”. Con lo cual quedó trabada plática de religión y acudió su amo y ama y otros mozos y algunos mercaderes vecinos; y preguntaron de modo, que me obligaron a detenerme dos horas en la calle de pie los brazos sobre el tablón de la tienda, y harto indisputada; pero de esto me olvidé; y la lengua se desenvolvió tanto, que me entendieron muy bastantemente. [...] Y yo siempre procuraba irles apretando en que fuera della [la religión católica apostólica romana] forzosamente se han de condenar. Y, habiendo allí uno que decía que sabía latín, en él le referí algunas palabras del Santo Evangelio, a propósito de lo que se decía; y algunos oían con gusto y otros con rabia.

Advertí algún peligro de mi vida, y por lo menos de ser presa; pero no lo estimé en nada, a trueque de ponerles la luz delante los ojos en la mejor manera que pude. Y en estas cosas llanas de la fe hay razones sabidas muy fundamentales, con que quien quiera, muy convenientemente puede hacer guerra al error. Y, aun que no lo tomen bien de presente, en fin, les quedan aquellas verdades pegadas a la imaginación, con motivos para discurrir en ellas, que es gran puerta abierta para las santas inspiraciones de Dios; y no es gente que llega jamás ni aun a saber dó hay sacerdotes; y pocos legos saben o quieren persuadir con tanto peligro suyo, sin más cierto fruto⁸.

6 L. DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, o. c., 224.

7 L. DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías*, o. c., carta 102.

8 L. DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías*, o. c., carta 98.

Como vemos, Luisa no teme el sufrimiento, y lo busca conscientemente en los aspectos de su vida cotidiana, ya sea comprando en calles de clara adscripción anglicana, rezando a plena luz del día frente a una cruz o destruyendo públicamente pasquines que increpen al papa⁹. La lengua no parece suponer, a su ensimismado parecer, un obstáculo destacable: parece remitir este episodio al milagro de Pentecostés, y la Palabra de Dios supera toda barrera para depositar una pequeña semilla de cuestionamiento hacia la falsa fe aprendida en los espíritus infieles que ahora reciben la predicación católica de boca de Luisa.

1. UNA POESÍA MÍSTICA ABIERTA A LA INTROSPECCIÓN

En la obra poética de Luisa de Carvajal rastreamos diversas fuentes: la literatura pastoril con influencia clásica, la poesía petrarquista, las lecturas bíblicas y la poesía mística del momento. La fusión entre amor profano y espiritual de la que hace gala la “acerca a la tradición de la poesía *a lo divino* popularizada por San Juan de la Cruz”¹⁰. Luisa desdobra su voz en sus composiciones, narrando a partir de su propia experiencia o a través de las promesas del Cristo. Ambos casos, no obstante, parten de una fuerte conciencia de la interioridad, de los anhelos que llevan a la poetisa a poner tanto en boca de pastoras como Silva (anagrama de “Luisa”), de sí misma carente de nombre propio, o incluso de su Amado divino, diversas experiencias de gozo e impresión ante la contemplación de los signos de la Pasión, anhelos de purificación a través de la mortificación de la carne, o deseos expresos de participación en las misiones evangelizadoras. Vivencias, en definitiva, que surgen de un profundo ejercicio de íntima introspección, y que se manifiestan a través de un rico lenguaje poético.

Atendiendo a un posible origen de la lírica en un entorno “ritual, religioso o profano, común a las culturas más antiguas, generándose a partir de la ilocución verbal propia de las manifestaciones culturales tanto religiosas [...] como mágicas”¹¹, la poesía mística supone un “lugar de encuentro privilegiado entre

9 Estos hechos llaman poderosamente la atención de los superiores de Luisa, a quien indican encarecidamente que desista de tales acciones, pues solo conseguían enfurecer los ánimos anglicanos y bloquear otras acciones en pro de la protección de los católicos. Aunque Luisa frenó sus empeños, durante su estancia en Londres acabó convirtiéndose en una figura polémica, capaz de trastocar las inestables relaciones diplomáticas entre Inglaterra y España. Se hace eco de esta voluntad predicadora la primera biografía de Luisa, publicada apenas dieciocho años después de su muerte: L. MUÑOZ, *Vida y virtudes de la venerable virgen Luisa de Carvajal y Mendoza*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1897, 311-314. Es reedición del original, publicado en Madrid, Imprenta Real, 1632.

10 A. J. CRUZ, “Luisa de Carvajal y Mendoza”, *o. c.*, 117.

11 J. M. PAZ GAGO, *La recepción del poema: pragmática del texto poético*, Kassel – Oviedo, Reichenberger – Universidad de Oviedo, 1999, 57.

lirica y oración”¹². Pero no solo como acto de comunicación hacia Dios: también como expresión ante un auditorio del conocimiento argumentado y pormenorizado de lo divino, abarcando sus ramificaciones corporales y espirituales.

De este modo, el poeta místico se enfrenta al público objetivo de su composición: aun en el caso de los textos de carácter privado, no pensados para una lectura o declamación pública, en cualquier caso la redacción se establece siguiendo la estructura comunicativa básica, en la que un emisor transmite un contenido a un receptor. Sin ahondar en un análisis pragmático o narratológico, lo que desbordaría los límites de este trabajo, el poeta místico siempre se dirige a alguien: y ya sea en su oración a Dios o en su apelación a un destinatario incierto, afianza sus propias convicciones religiosas, su credo particular.

Por ello, y teniendo en cuenta que la experiencia mística es inefable, el poeta se ve obligado a emplear un lenguaje accesible, tanto para un destinatario ajeno como para él mismo, en pos de comprender la misteriosa naturaleza de la experiencia espiritual que está viviendo. Esto supone un problema, ya que:

La inefabilidad de la experiencia mística consiste, pues, en que no puede ser comprendida ni comunicada por el místico. De esto se sigue que el no místico, aparte la ceguera natural, no tiene la oportunidad de entenderla. En cambio, puede investigar cómo funciona el lenguaje místico. El punto de partida de la indagación es que los fenómenos místicos pueden ser experimentados, pero no conceptualizados. Mas, si las palabras corresponden a conceptos, no habrá lenguaje donde no hay conceptos. Por tanto, la inefabilidad no es sólo de grado, sino absoluta¹³.

La solución reside en emplear un lenguaje simbólico, que represente lo inefable a través de los medios corporales de aprehensión de la realidad: los sentidos. Esta recepción de la experiencia mística continúa con símbolos del progreso, generalmente en forma de camino, y finaliza con símbolos de unión, en forma de matrimonio. Y todo ello pese a que el lenguaje místico no puede ser descriptivo plenamente, puesto que la experiencia mística, atendiendo a su mencionada inefabilidad, no se puede describir; el lenguaje empleado en estas composiciones solo puede acercar una idea de lo experimentado, para así invitar al receptor a repetirlo y así superar las limitaciones naturales del lenguaje verbal como “conceptualizador” de la realidad. La descripción solo puede realizarse mediante el símbolo, que “revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento [...] responde a una necesidad y cumple una función: poner al descubierto las modalidades más secretas del ser”¹⁴.

12 *Ib.*, 61.

13 Á. L. CILVETI, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, 52.

14 M. ELIADE, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 1979, 12.

En la poesía de Luisa de Carvajal encontramos la imagen del camino de perfección, del encuentro con el Amado, y de los sentidos excitados ante el contacto con lo divino: en definitiva, las tres imágenes que superan la inefabilidad y que proceden de una experiencia de felicidad plena. Todo ello deriva de las lecturas que circulaban en el momento: Fray Luis de León y su recuperación del paisaje clásico, Santa Teresa y sus experiencias extáticas, San Juan de la Cruz y su poesía intimista, el *Cantar de los Cantares* y su precioso encuentro entre los amados, los aterradores relatos de mártires cristianos, etc.; fuentes que pudieron llegar a Luisa de Carvajal, convirtiéndose en objeto de imitación tanto en lo literario como en lo personal (no llega a vivir martirio ni éxtasis místicos, pero lo ansía). En su caso, además, encontramos una poesía teñida de dolor y sufrimiento, sin que ello comprometa su significación optimista. Las circunstancias biográficas de la autora (huérfana de padre y madre siendo niña, sometida a una férrea y tiránica educación por parte de su tío, imbuida en un ambiente político y religioso marcado por las guerras europeas de religión) marcan esta peculiaridad en su producción, que se puede rastrear incluso en sus poemas más preciosistas, ambientados en paisajes paradisíacos.

2. EL JARDÍN DEL ALMA COMO CONCLUSIÓN DEL CAMINO MÍSTICO

En un trabajo previo¹⁵, analicé la configuración y funciones de los paisajes en la poesía de Luisa de Carvajal. En sus textos comprobamos cómo subyace la idea de la progresión mística a través de la figura del camino: los episodios del Nacimiento y la Pasión son inicio y motivación de una promesa de salvación eterna a la que Luisa se acoge. Esta meta dichosa se plasma a través de la figura del jardín del alma, en el que elementos tópicos del *locus amoenus* como la exuberante vegetación propia de una “eterna primavera”, el “paraje placentero” provisto de prados y fuentes, la luz apaciguadora y los ríos apacibles¹⁶ se cargan de connotaciones cristianas: las plantas y frutos renacen de lo seco ante la presencia de Cristo, de quien emana la luz incluso en la noche más oscura y en torno a quien se concentran los ríos y se apaciguan las aguas. No hay música si no proviene de Dios, no hay otros habitantes fuera del Amado y la pastora.

Por lo general, los paisajes en esta poesía combinan el anhelo por la trascendencia tras la muerte en forma de escenarios bucólicos, con representaciones

15 A. ESCALANTE VARONA, “En una graciosa isleta: paisajes espirituales en la obra poética de Luisa de Carvajal y Mendoza”, en *XLIII Coloquios Históricos de Extremadura*, Trujillo, Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, 2015, 33-58.

16 E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 267-268.

de la mortificación vital que marca la existencia terrena, en forma de caminos agrestes, aterradoras tormentas y mares furiosos. Son, a grandes rasgos, imágenes prototípicas que recurren a motivos ampliamente conocidos. En cualquier caso, Cristo aparece como el fin último del camino: es el que asegura remansos de paz perpetua, así como quien trae la noche y la incertidumbre; pone a Luisa a prueba, con el objetivo de prepararla para el encuentro definitivo en el que Él y ella serán uno. Para ello, la figura del Amado será crucial, para dibujar la relación entre Dios y Luisa en términos de devoción amorosa: ambos serán pastores, Él será el objeto del amor y ella será su esclava. La entrega es total. En este sentido, los paisajes alternan tanto manifestaciones metafóricas externas del tormento físico y mental sufrido de Luisa, como expresiones también simbólicas de su anhelo intangible de trascendencia, en este caso de corte espiritual y no fruto de una vivencia sensible previa¹⁷. La conceptualización de ambas experiencias, tanto la mortificación física como el ansia de trascendencia, se realiza por medio de estas imágenes cristalizadas por la tradición mística: especialmente, la del paisaje ameno.

III. LAS “REDONDILLAS ESPIRITUALES DE SILVA” COMO EJEMPLO DE PREDICACIÓN POÉTICA

Las *Redondillas espirituales de Silva*, como señalaba antes, sirven de ejemplo paradigmático que reúne estas características: sin excluir la función de este *locus amoenus* como marco espacial de la composición poética, al mismo tiempo, y al igual que en la literatura clásica “la descripción de un paisaje [...] no es nunca un fin en sí misma”¹⁸, las descripciones de estos paisajes “no buscan una belleza solitaria, autosuficiente, sino que guardan un contenido”¹⁹. Igualmente, lo humano pierde su papel actante, supeditado completamente a la figura de Dios: Luisa, huésped en su propia alma por invitación del Amado, solo comparte protagonismo con otras pastoras (siempre mujeres) en aquellos poemas, como es este caso, en los que pretende transmitir su experiencia de encuentro con el Buen Pastor.

17 Aunque influida por ella: momentos como la contemplación de la Natividad o la comunión suponen para Luisa la manifestación palpable de los misterios de la fe. Véase, por ejemplo, su soneto titulado *Al Santísimo Sacramento; en que habla el divino Verbo inmenso con el alma que le está recibiendo de las manos del sacerdote*.

18 M. Á. MÁRQUEZ GUERRERO, “El *locus amoenus*: *ergon* o *parergon* en soledad”, *Tropelías*, 12-14 (2001-2003), 287.

19 A. ESCALANTE VARONA, “En una graciosa isleta: paisajes espirituales en la obra poética de Luisa de Carvajal y Mendoza”, *o. c.*, 16.

1. ANÁLISIS DEL POEMA

Desde una perspectiva formal, y tal y como señala el título de la composición, nos encontramos ante cincuenta y un redondillas, de verso octosilábico y rima consonante. Se sigue la estructura de un diálogo entre dos interlocutoras: Silva y una anónima pastora, amiga suya.

Introducción: extraño comportamiento de Silva e interrogatorio de la pastora

— ¡No encubras, Silva, tu gloria!
— Más dime: ¿por qué así dejas
esparcidas las ovejas
sin tener dellas memoria?

Las ovejas que solías
con tanto gusto guardar,
que por las apacentar
los peligros no temías,

ni sabes si a la majada
van, ni si van al ejido:
¿por qué las diste al olvido?
¡Aun de ti estás olvidada!

Que mal se puede encubrir
el alma que está sujeta
a la dorada saeta
con que Amor la quiso herir²⁰.

Si atendemos al comienzo de este diálogo, Silva comienza apelando a sí misma y a la “gloria” que contiene en su interior. Comienza así a perfilarse más bien un monodialogo en el que la única interlocutora que transmite información, sin dar pie a un intercambio de conocimientos, es Silva: aunque esta manifestación sí se dirige a un receptor, en primer lugar consiste en una expresión de gozo que la protagonista no puede “encubrir” por más tiempo; gozo interno que contrasta con su actitud externa, esto es, su descuido de sus labores pastoriles. A partir de este “olvido” de tales responsabilidades, la amiga pastora identifica²¹

20 L. DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías*, Madrid, Atlas, 1966, “1.– Redondillas espirituales de Silva”. Tomado de edición digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/poesias--32/>. Consultado el 3 de noviembre de 2014. La última edición de la poesía de Luisa de Carvajal corre a cargo de M^a L. NIETO ONRUBIA (ed.), *Poesías completas*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1990.

21 Surge una duda: ¿el segundo verso impele a Silva a que aporte más información sobre su estado de ánimo, y que responda a su extraño comportamiento, o bien ese “Más” actúa como conjunción adversativa que contrapone esa dicha con el abandono de las ovejas en el prado? El sentido general del texto me lleva a tomar esta segunda opción, y a sostener las intervenciones de la amiga pastora como inquietudes hacia la olvidadiza actitud de Silva, quien toma estas dudas como punto de partida para expresar sus sentimientos en el largo parlamento que constituye el poema.

que Silva se haya presa del Amor: la imagen de la “dorada saeta”, atribuida en la mitología clásica al dios mitológico Anteros, atribuye este sentimiento de Silva, aunque presa de una fuerte enajenación, al amor correspondido y puro (en contraposición con las engañosas flechas de plomo del amor no correspondido, Cupido). Mas, aun con apariencia de “gloria”, este súbito arrebató, que sorprende a la amiga pastora, parece implicar un valor negativo.

Introducción: respuesta de Silva; el encuentro del Amado como causa de felicidad

— A eso puedo responderte,
pastora, que has acertado
en pensar que a mi cuidado
le cupo tan alta suerte.

Y si quieres escuchar,
pues me preguntas, diré
que puse toda mi fe
adonde no puede errar.

Y pienso yo que la tuya,
oyéndome, quedará
tan prendada, que podrá
no tenerse más por suya.

Identificada al fin a la segunda participante del diálogo como pastora, Silva, pese a los celos de su amiga (precavida tal vez ante la posible caída en un amor exacerbado), no teme al amor, puesto que ha depositado tal sentimiento en un receptor desconocido que garantizará su seguridad en el “camino”. Debe destacarse que la recepción de esta dichosa experiencia narrada es opcional (“si quieres escuchar”), y su objetivo es el “arrebato” completo del alma: es decir, la misma experiencia extática que experimenta Silva. La palabra, pues, anclada en la vivencia, adquiere poder de materializar el deseo y expandirlo en la verbalización del sentimiento, en pos de captar la atención de quien recibe el discurso y lograr su adhesión a tal dicha.

Aunque de aquesta ventura
mucha parte en no decilla
consiste, que a maravilla
el silencio la asegura;

con verdad te afirmaré,
amada zagala mía,
que en un venturoso día
a la Belleza encontré.

La cual yo consideraba
en mi agraciado pastor;
y dióseme por señor,
y yo quedé por su esclava.

La expresión de esta vivencia, no obstante, entronca con su inmaterialidad, y en última instancia con la imposibilidad de manifestarla con palabras: su “maravilla” se configura intrínsecamente a su silencio, a la ausencia del verbo. El tópico místico de lo inefable nos identifica al misterioso ente que ha cautivado a Silva: la “Belleza” personificada, con nombre propio, cúmulo de virtudes estéticas y espirituales concentradas en un único ser corpóreo. Imagen metafórica y tópica, pero que por sus numerosas significaciones es imposible de describir, siendo preferible contenerlas todas ellas en un único término. Y el día en que este encuentro se produce es “venturoso”, positivo. Poco a poco intuimos las características de este *locus amoenus* ideal, del que ya sabemos que es un espacio libre de preocupaciones, peligros y problemas, donde se producen placenteros encuentros con altos ideales.

Silva, por tanto, debe transformar su experiencia espiritual en una vivencia palpable y verosímil según el ambiente escogido: Luisa de Carvajal remite a conocidos tópicos de la literatura mística y pastoril, en los que los pastores discuten sobre cuitas de amor y lo experimentado en Cristo necesita una traslación a un lenguaje poético sugerente y plástico. No se trata tanto de crear un universo en el que la vivencia de Silva pueda entenderse como algo real, como de recurrir a códigos cristalizados en la tradición literaria religiosa producida hasta el momento.

Silva adopta, pues, el papel de pastora, en un ambiente del que ya se nos deja entrever que es de calma y seguridad totales: papel que la conecta con la presencia del Amado-Cristo (la “Belleza” ideal). Se concreta aún más al objeto de admiración de Silva: un pastor. El círculo queda cerrado: Silva es pastora a imitación de la Belleza, adoptando pues esta profesión en un intento de mimetizarse con ella. Entre este pastor y Silva se establecerá una relación de amo y esclava: el carácter arrebatador de esta fuerza, arriba indicado, es total.

Que luego, allí, me rindió
con una flecha amorosa,
para mí tan venturosa,
pues el alma me acertó.

Allá en mi primera edad,
guardando mi amor sincero,
fue mi pastor el primero
que robó mi voluntad.

Silva entonces recupera la imagen de la flecha que antes empleó la amiga pastora, y que ahora vemos cómo efectivamente hizo impacto: clásica figura mitológica y que perdura en el lenguaje místico; su empleo bélico, como arma que “rinde” al rival, acentúa la relación de sumisión total hacia el vencedor. Comienza así la descripción ideal del pastor, en términos que responderán claramente a tópicos amorosos: en una clara reminiscencia biográfica, Silva confiesa no haberse entregado a hombre alguno antes de conocer a quien ahora goza de su amor (eso sí, un amor espiritual). Remite a sus primeras experiencias religiosas, que proceden de su niñez a manos de su piadosa madre (quien repartía profusamente limosnas entre los necesitados) y de su adolescencia en la residencia de su tío (que adopta una postura más intransigente y cuestionable con su sobrina, y la obliga a practicar la lectura atenta de los textos sagrados)²².

Argumentación: descripción física del Amado

Con sus claros ojos bellos
me hizo su prisionera,
porque divinidad era
lo que se encerraba en ellos.

Que, entre su garzo color,
aquellas luces divinas
a las piedras diamantinas
quitaban el resplandor.

Pues, sus castaños cabellos,
que deben ser adorados,
más que aquese sol dorados,
pues su luz recibe dellos;

y aquel color soberano
cual primavera florida,
y la frente esclarecida
que excede a todo lo humano,

con los arcos de solaz
que al diluvio sucedieron,
y en mi cielo se pusieron
por señal de eterna paz;

y la nariz afilada
de notable perfección,
tras sí llevó mi afición
con fuerza no imaginada.

Su boca y labios, pastora,
mis pesares me quitaron,
y en su lugar me dejaron
la gloria que en ellos mora.

Los dientes se parecieron
entre el rojo carmesí
para darme vida a mí,
y vida cual me la dieron.

¿Quién jamás hubo mirado
sus manos como la nieve,
que por ellas no se niegue
a todo lo que hay criado?

En las cuales matizaban
las rubicundas heridas,
y entre lo blanco esculpidas
su lindeza acrecentaban.

22 Para un completo resumen de las circunstancias biográficas de la autora, y en especial sus circunstancias de mortificación, consúltese: M. Á. TELJEIRO FUENTES, “Luisa de Carvajal, entre los anhelos y los miedos: niñez y adolescencia”, en *Alborayque*, 5 (2011), 11-38. Sobre la práctica de lectura atenta de los textos sagrados y cómo influye en la producción literaria de Luisa de Carvajal, consúltese: M. A. REES, “Luisa de Carvajal y Mendoza’s Paradisal Garden, *lectio divina*, and Ignatian Spiritual Exercises”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 86/6 (2009), 763-773.

Y aquellos pies, respetados
de la angélica grandeza,
que en menor naturaleza
sobre ella son levantados,

con obligación tan fuerte,
que los que la resistieron
muy justamente incurrieron
en culpa de eterna muerte:

Todo en esta belleza corporal es excelso, y se describe mediante una continua comparación con equivalentes naturales: la metáfora se erige así como medio fundamental para comprender lo inefable y su misterio; el término real, inmaterial (la belleza divina) debe establecer sus rasgos mediante concordancia u oposición a realidades materiales. La verbalización de la experiencia se refleja en términos sensoriales muy detallados, para que tal corporeización del sentimiento sea lo más completa posible.

Se construye la vista en una doble vía: por una parte, los ojos del Amado, en una metáfora que potencia su valor material al superar el que poseen los diamantes; por otra, como objeto de la mirada de Silva, “prendida” por tal belleza (recordemos cómo Silva está completamente atrapada en tal sentimiento amoroso, que la lleva a descuidar su labor). Los ojos se emplean para ver, tanto el paisaje idílico como la belleza del amado que en él habita, impregnándolo todo con su presencia. El paisaje no puede ser ameno sin la presencia del pastor.

Ojos de diamante, cabellos dorados como el sol, colores primaverales, cejas como arcoíris (en clara reminiscencia a la seña de la promesa de Dios hacia su pueblo tras el Diluvio), labios rojos cual carmín, manos blancas como la nieve, heridas “rubicundas” sobre una piel nívea: el *locus amoenus* se materializa en el Amado, a modo de paisaje corporal. En Él, todo perfección, florecen la vida y la luz, y todo es calma. Se emplea un profuso vocabulario colorido, lleno de referencias a la naturaleza, que afecta a la pastora y a su propio espacio (leemos cómo su “cielo” queda iluminado al mirarle a él). El entorno espacial, de hecho, se “humilla” ante él: como “menos naturaleza” se ve impelida a sostenerle, como naturaleza física humana de superior valor celestial.

Y aunque de tanto valor,
quisieron siempre quedar,
para más me aficionar,
con las señales de amor.

Y puedes estar segura
que en talle y disposición,
entre cuantos hombres son
no se vió tal hermosura

La aurora me pareció
cuando en él puse los ojos,
que con inmensos despojos
el alma me enriqueció.

Negar tal “angélica grandeza” incurre en la muerte del injuriador que descrea: así, aunque la aceptación del relato de Silva sea opcional, el oponerse a él implica un terrible castigo. Los atributos físicos los del pastor tan perfectos y únicos que mueven al amor a la pastora. Frente a la “aurora”, el renacimiento del Sol (símbolo de resurrección), se opone la noche, la muerte: del mismo modo, remite al motivo tradicional de la alborada, momento de encuentro entre los enamorados. De nuevo, es la vista el sentido principal por el que se llega al conocimiento del Amado, y una práctica profana se convierte en símbolo religioso.

Argumentación: promesa de Salvación

Pero ¿quién podrá contar
su gentileza y primor,
siendo su eterno interior
bastante a glorificar?

Díjome que, si le amaba;
que él me había amado primero,
y dádome en el madero
la vida que me faltaba.

Y que a tanto había llegado,
que abrió para entrar en Sí
una puerta, que yo vi
rasgada en su diestro lado.

Respondíle: “¡Por ti muero!”
Y cuando aquesto aceptaba,
mis tinieblas alumbraba
un clarísimo lucero.

Y luego que a mis orejas
su voz sonora llegó;
como el alma derritió,
deshiciéronse mis quejas.

Cien mil gracias derramaba
aquella figura bella,
porque se derramó en ella
toda cuanta en Dios estaba.

Y fui tan favorecida
que de la mano me asió,
y en mi jardín se metió:
¡oh ventura no entendida!

Al igual que el testimonio de Silva busca dar cuenta de su sentimiento interior, visible en su errática actitud externa, también la descripción del Amado ha de adentrarse ahora a su interior, su alma. Su identificación con Cristo es patente en la imagen del “madero”, la cruz de Pasión. Al igual que Silva almacena el gozo en su interior, el pastor Amado contiene en sí la gloria de la Resurrección, de nuevo plasmada en la luz celestial que vence a las tinieblas así como en una poderosa voz: de este modo, el paisaje sensorial se completa. Esta muerte que expresa Silva a viva voz no tiene nada que ver con la que sufre aquel que rechaza al pastor: Silva, evidentemente, entrega su vida al amado para pasar a la vida eterna, como pago necesario para cruzar tal umbral (lo que biográficamente coincide con su palpable consciencia de la caducidad de la carne que la llevó a su mortificación y su desprecio hacia la existencia terrenal). De nuevo observamos un elemento natural

relacionado con los símbolos de luz que venimos viendo: un lucero ilumina la noche, un *locus amoenus* localizado en un paisaje nocturno pacífico.

Como vemos, la palabra conduce a Silva a la dicha, del mismo modo que el diálogo de Silva con su amiga busca motivar la misma sensación: todo en este testimonio sirve como reflejo (nunca emulación) de la experiencia espiritual del amor de Cristo, manifestada en términos materiales. Silva, “falta de vida”, la completa en la contemplación de los signos de la Pasión: la cruz y la llaga del costado. Es este un amor recíproco, justamente compensado: el pastor, además, es el primero en iniciar la relación entre ambos, aun cuando Silva no fuese consciente de ello. Todo respondería al plan de salvación que abarca a todos los que han de venir, y cuyas raíces se pierden en el tiempo y las Escrituras.

Silva no teme ningún peligro, puesto que tanto su propia labor como el entorno donde la realiza la protegerán de todo daño. Acogerse a Cristo, cúmulo de gracias, de una manera tan profunda es lo que resguardará a Silva de las “tinieblas”. La apertura de la “puerta” de Pasión, la llaga del costado, servirá paradójicamente para que Silva ofrezca su mano al Amado y le permita adentrarse en su propio interior: la identificación entre ambos se profundiza aún más, y puesto que no podemos penetrar en el impenetrable e incognoscible interior de Cristo, ya que solo podemos conocerlo a través de su promesa de Salvación (que “atrapa” a Silva), tenemos que remitir al alma de Silva, donde estas palabras surtirán verdadero efecto. “Entrar” en Cristo supone “entrar” en uno mismo. Pasamos entonces a la descripción del jardín. El posesivo “mi” nos indica que es propiedad de Silva, y se nos expresa también que el pastor no puede entrar en él si no es junto a Silva: por eso mismo el jardín actúa como metáfora del alma. Solo quien acepte las palabras de Cristo, como señalé anteriormente, podrá acoger el gozo espiritual que ahora Silva quiere transmitir a su amiga.

Argumentación: descripción del jardín

Como las flores sintieron
ante sí la Real presencia,
con muy presta diligencia
trascendente olor vertieron.

Las azucenas, perfetas
más que nunca se mostraron,
y su blancor renovaron
los jazmines y mosquetas.

Los dorados tornasoles
de oro fino se volvieron,
y los alelies dieron
unos nuevos resplandores.

Los claveles y las rosas,
con su color encendido
más que de sangre teñido,
con las violetas graciosas,

sus lazos entretejidos;
que en los trances más costosos
se afinan los valerosos
amantes, nunca vencidos.

Y la verde, de alegría
y frescura se vistió,
que claramente mostró
que a su Hacedor conocía.

Los casi secos frutales
 echaron hojas, y fruto
 dieron luego por tributo
 conforme a sus propiedades.

Y el apacible ruido
 y silbos del austro amable,
 con blandura deleitable
 sonaban en el oído.

Y esparcido por el huerto
 su fragancia acrecentó;
 y en un cielo se volvió,
 con lo que digo, el desierto.

La fuente se apresuraba,
 manando a toda porfía;
 por la tierra se vertía
 hasta que a sus pies llegaba.

Ante la presencia del pastor, el jardín recupera la vida. Al igual que Cristo resucitó, también lo hace Silva, completándose así la metáfora de identificación total de la amada con el amado. Si en las descripciones de este poema dominaban las impresiones visuales en la maravilla experimentada por Silva, junto con las experiencias sonoras en la voz del pastor, ahora serán los dulces aromas los que completarán el ambiente de placer sensorial pleno: sonidos suaves y aromas deleitables que terminan de volver en “cielo” al “desierto”. El alma, seca y abandonada, ahora ha dejado atrás su condición terrenal, muerta, y ha ascendido al cielo, ideal y pleno de vida.

Esta es la resurrección del alma en tinieblas a través del encuentro entre los amantes, equiparable a la esperanza en el Más Allá y solo posible cuando los dos están unidos. La vida se reproduce y entrega sus frutos a su Creador, a quien el jardín reverencia. En contraste con el desierto que era antes el alma, ahora hay hasta una fuente que mana agua cristalina. Último detalle de todo *locus amoenus* que se precie: una fuente que sostenga la vida en su esencia vegetal, y sea símbolo de purificación y limpieza.

Conclusión: promesa de fidelidad matrimonial

Y después que me mostró
 la fuerza de su mirar,
 a aquesto, quiso obligar
 su palabra, y me afirmó:

Que Esposo fiel me sería,
 sin que jamás me faltase;
 pero que no le olvidase
 ni le hiciese alevosía.

-Antes que tal me acontezca
 (le dije), bien de mi vida,
 en el infierno metida
 en cuerpo y alma padezca.

Al paladar se me apegue
 la lengua, y con gran furor
 en mí se apure el rigor
 de justicia, y luego ciegue.

En lugar de arras me dió,
 con otras joyas gloriosas,
 dos finas piedras preciosas,
 y Él el alma me llevó.

Ahora bien, mantener esta experiencia paradisíaca en el jardín exige el cumplimiento de un “acuerdo”, indispensable de toda unión marital: que la unión entre amado y amada sea completa y los enlace irremisiblemente hasta en el recuerdo y en el trato mutuo. Parece un acuerdo unidireccional, pero tengamos en cuenta que se sobreentiende que el pastor cumplirá su palabra en su condición de creador del alma donde ahora ha sido invitado a vivir, y que incumplir lo establecido supondría retornar a la situación de muerte y sequedad. El creador, por tanto, está en una situación de superioridad en este acuerdo en tanto que es quien otorga vida con su acción y muerte con su abandono.

El matrimonio, símbolo de fidelidad, tiene en la tradición judeocristiana un claro precedente en el *Cantar de los cantares*. Al ser un texto que circuló profusamente entre círculos eruditos y religiosos de la época, es probable que Luisa de Carvajal accediese a él, o bien que tomase sus figuras a través de las lecturas místicas a las que era tan aficionada²³. En cualquier caso, el matrimonio supone el encuentro total entre los amados, de tal forma que negarse a este enlace supone también el rechazo a la Palabra de Dios: indicativo de esto es que el castigo ante este comportamiento ya no solo será la muerte definitiva en el infierno, sino también perder la facultad de la palabra, y por tanto de expresar la dicha, así como de la vista, y por tanto no poder acceder más a la experiencia sensible de Cristo. Silva entiende esto y acepta sin dudar: de lo contrario, regresar a un estado de “sequedad” espiritual sería insoportable. Tras esto, se produce el arrebatamiento completo.

Conclusión: apelación a la pastora

Y de aquí no pasaré;
porque, si pruebo a pasar,
en tan grande y ancho mar
anegada quedaré.

Si más quisieres saber,
buscallo es lo más dichoso;
que hallarás puerto glorioso
cuando le llegues a ver.

Notemos también que la enajenación de Silva, motivo que ha dado pie a este poema, se debe a que en su estado actual ha encontrado el equilibrio y paz espiritual, y ha firmado una promesa certera de salvación. Esto la lleva a descuidar en apariencia a su rebaño, pero, ¿qué es una preocupación terrena ante la

23 M. A. REES, “Luisa de Carvajal y Mendoza’s Paradisal Garden, *lectio divina*, and Ignatian Spiritual Exercises”, *o. c.*

futura gloria en el jardín espiritual? Silva está abierta a llevar su creencia en una felicidad eterna a todos aquellos que quisiesen escucharla (no olvidemos que la pastora amiga inicia el diálogo a partir de una duda).

En suma, es en este ámbito comunicativo donde se interpreta el poema como la expresión de la experiencia tanto física como espiritual en Cristo, a través del detallado y preciosista retrato de un huerto, metáfora del alma de la amada, que finalmente se transmite hacia un interlocutor que desconoce este referente paradisiaco. Este intercambio de información persigue una clara intención evangelizadora por cuanto que Silva le expresa a su amiga las bondades de este *locus amoenus*, metáfora del alma que se salva en presencia del Amado pastor, Cristo, y la invita expresamente a experimentarlas también. De este modo, dos vías se unifican en un poema y nos remiten a la manifiesta misión de predicación que rigió la vida de Luisa de Carvajal durante buena parte de su vida: por una parte, una clara función apelativa; por otra, la descripción de un lugar ameno.

Además de entroncar con la tradición clásica a través del filtro místico, así como con añadidos de diversos textos bíblicos, rastreamos en este poema diversas vicisitudes de la vida de Luisa de Carvajal: su incansable labor evangelizadora, que le llevaría a emplear procedimientos retóricos como los aquí expuestos (comparaciones y metáforas, captaciones de atención, empleo de imágenes prototípicas, estructura dialógica) para conformar su texto en el que deposita su manejo de diversas fuentes, aumentando así sus lecturas intertextuales; su desprecio hacia las vicisitudes de la vida material y su entrega total a la esperanza en la gloria eterna en el Más Allá, que pasa necesariamente por el ejercicio constante de la predicación; y el reflejo de la mentalidad contrarreformista que motiva su traslado a Inglaterra, y en la que las acciones piadosas, unidas a una oración devota, constituyen requisitos indispensables para la salvación del alma.

2. LAS “REDONDILLAS ESPIRITUALES DE SILVA” COMO EJERCICIO DE PREDICACIÓN

La narración de Silva parte de una expresión de una supuesta vivencia personal con la que se pretende tanto asombrar al receptor con las maravillas descritas como convencerle de participar en ellas. Un acto expresivo contiene otro directivo: Silva busca mover a su amiga pastora a que reaccione ante lo escuchado, de tal modo que el poema deja la puerta abierta a una respuesta aún por producir. Trasponiendo las figuras de la narración a los auténticos sujetos de la comunicación, Luisa de Carvajal, bajo la apariencia de Silva (fruto de las múltiples fuentes que ya he señalado), adopta la función de transmisora de una realidad, mientras que los lectores u oyentes del poema, reflejados en la amiga pastora, reproducen los milagrosos sucesos del encuentro con el Amado; y, si la finalidad perlocutiva del poema llega a buen término, responderán

correctamente a la intención predicadora de la poetisa, puesto que imitarán su camino al encuentro de Cristo.

La estructura empleada para este fin en la narración sigue una forma tripartita, que remite, aunque sea vagamente, a los principios retóricos: ante una pregunta de su interlocutora, Silva responde prometiendo una dicha sin límite, empleando como prueba su propia experiencia personal; la argumentación emplea diversos recursos retóricos, algunos de los cuales ya he señalado, para conformar un paisaje sugerente y fascinante, en el que la promesa de felicidad pueda verse satisfecha; y la conclusión trata de mover la voluntad del receptor a los fines propuestos. Se repiten los motivos introductorios para otorgar cohesión al poema: si en la pregunta de la amiga se cuestiona si es el amor la causa de que Silva haya perdido la atención sobre sí misma y su labor, posteriormente Silva confirma este hecho, y deposita en él su hallada felicidad; la argumentación se estructura en una descripción de la belleza física del Amado y de las bondades del jardín del alma de Silva, de tal manera que la excelencia divina se refleja en el interior de Silva, que recupera su “verdor” solo tras el descubrimiento de tal Belleza; y la conclusión implica la aceptación de esa propuesta relación amorosa entre Amado y pastora según el modelo de amo y esclava, pero interpretado en los términos positivos del matrimonio.

Así, solo la pregunta inicial de la amiga pastora da pie a toda la narración posterior: la predicación surge de una puesta en duda de los conocimientos previos, un extrañamiento ante una satisfacción externa de la que se quiere ser partícipe. Silva delega el efecto de sus palabras en una correcta recepción de las mismas por parte de la amiga. Todo queda en el Verbo: la verdad de lo experimentado supera al silencio de lo inefable, y Silva será capaz de relatarlo mediante imágenes plásticas muy poderosas a pesar de que los referentes del cuerpo físico del Amado y del jardín del alma de Silva sean de naturaleza espiritual. Las figuras del *locus amoenus* se manifiestan en la belleza física de Cristo, desde su cabeza hasta sus pies, ordenadora hasta del orden natural (traen la luz, disipan las tinieblas); las heridas de Pasión no afean esta imagen, sino que aumentan su maravilla al suponer signos físicos que remiten a una realidad inmaterial más profunda, una promesa de Salvación eterna de la que podrán disfrutar tanto el alma como el cuerpo. De ahí que estas heridas sirven como llamativa puerta de entrada al interior de Silva, donde ella dejará entrar al Amado que la ha embelesado con su belleza exterior. Ahí encontraremos un *locus amoenus* prototípico, que repite los atributos de perfección del Amado, ahora en la naturaleza del alma su sierva; naturaleza terrenal y espiritual de la que, como he indicado antes, es único Señor.

Los requisitos para que este matrimonio sea venturoso pasan por la pérdida de la voluntad de la mujer, primera receptora de las palabras, gestos y hechos del

Amado, de los que ha sido partícipe gracias a una predicación previa. Para ello es necesaria una aceptación previa, con todas las consecuencias: la perfección del jardín, y por tanto del alma que al fin puede acceder a la dicha eterna, pasa por la asunción de los graves castigos que implica olvidar, desechar, cesar de amar a Cristo; esto es, la muerte eterna, plasmada en la pérdida de la palabra, de la facultad de manifestar la dicha para así compartirla.

En conclusión, se aprecia cómo diversos recursos metafóricos y apelativos conducen a la voluntad que guía esta composición: impeler al receptor a que busque también al Amado, donde encontrará las gracias que se han descrito detalladamente. De este modo, una verdad trascendental se acerca más fácilmente por medio del lenguaje. Todo el poema presenta una cohesión total en la que el *locus amoenus* sirve de transmisor de la resurrección de Cristo y la promesa de vida eterna a través de su sacrificio en la cruz; el medio es otra figura prototípica de la poesía mística como es la del encuentro con el Amado. Cuerpo y alma se funden e identifican recíprocamente, y remiten a las palabras de Cristo, contenidas en los Evangelios, y a la doctrina católica: fuentes que conforman el empeño predicador de Luisa de Carvajal.

IV. CONCLUSIONES: HACIA UN ESTUDIO DE LA OBRA POÉTICA DE LUISA DE CARVAJAL Y MENDOZA

Silva reaparece en otras composiciones como el *Romance espiritual de Silva*, el *Romance de Silva* o el *Romance espiritual de la Misma a Cristo Nuestro Señor*, donde de nuevo las imágenes de la Pasión o de la consagración suponen experiencias de contacto sensorial directo con las huellas y signos de la Salvación prometida. Si generalmente es Luisa, sea o no a través de Silva, quien expresa su sentir a través de los versos por medio de un “yo” explícito, su voluntad predicadora se advierte en composiciones como *Soneto Espiritual de Silva. Para una señora grave, a quien ella amaba mucho [...]* u otro *Romance Espiritual de Silva* (que comienza con el verso “Silva a Nise, entre otras cosas / que con ella en gusto hablaba [...]): en ambas, de nuevo el uso testimonial monodialógico evidencia el proceso de transmisión por parte de Silva de diversos consejos o reprimendas a las poco piadosas acciones de su interlocutora, así como expresión de sus experiencias con Cristo, teñidas de detalles sorprendentes (como estrellas fugaces que milagrosamente caen del cielo).

Cristo evangeliza, y Silva cumple su mandato: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación”²⁴. La obra de Luisa, tanto en

24 Mc 16,15.

prosa como en verso, no desarrolla ningún precepto teológico, y se limita más bien a ser reflejo de las circunstancias históricas, epistemológicas, literarias y religiosas que conforman el contexto en el que la autora jaraicejana desarrolló su labor predicadora. Movida por los terribles relatos de martirios en tierra inglesa, su fortísima devoción guió sus pasos hasta tal destino en pos de difundir el Evangelio, convertir a cuantos “paganos” fuese posible y servir de apoyo a los católicos en su persecución. Fuera de las circunstancias personales que la motivaron al martirio y al desprecio hacia su propio cuerpo, y de los conflictos políticos que motivó su labor, los poemas de Luisa de Carvajal, aun cuando desconocemos su fecha exacta de composición, sin duda remiten a experiencias y anhelos auténticos que conforman su biografía: se sitúa este jardín delicioso en una localización desconocida y atemporal, compartiendo así las características asignadas al momento primero de la historia de la salvación de la Humanidad, lo que empuja a Luisa de Carvajal a la predicación en pos de transmitir las maravillas de semejante misterio. Y si bien, y como señalé al comienzo de este trabajo, las *Redondillas espirituales de Silva* suponen el ejemplo paradigmático de esta predicación en tono lírico, los rasgos hasta aquí expuestos se extienden también a los otros poemas mencionados, lo que completaría un panorama general de la obra poética de Luisa de Carvajal atendiendo a las circunstancias biográficas que la condicionaron. La poesía, en definitiva, como reflejo de la realidad vivida.

CULTURA Y EVANGELIZACIÓN: APROXIMACIÓN A LA ICONOGRAFÍA DE LA PASIÓN DE CRISTO EN EL ARTE EXTREMEÑO

FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Sintetizamos en un breve trabajo el ciclo iconográfico de la pasión de Cristo en Extremadura, desde el punto de vista artístico, acudiendo a algunos ejemplos muy significativos para cada uno de los apartados. Se incluyen representaciones pictóricas, escultóricas (retablos) así como otras relacionadas con las artes suntuarias: platería, azulejería y marfil.

Palabras clave: Iconografía, pasión, Jesucristo, arte, Extremadura.

ABSTRACT

We synthesize in a brief work the iconographic cycle of Christ's passion in Extremadura, from the artistic point of view, coming to some very significant examples for each one of the paragraphs. There are included pictorial, sculptural representations (altarpieces) as well as others related to the sumptuary arts: silverwork, tile panels and ivory.

Keywords: Iconography, passion, Jesus Christ, art, Extremadura.

Es empresa complicada tratar de sintetizar en un breve trabajo el ciclo iconográfico de la pasión de Cristo en el arte extremeño, dado que son numerosos los ejemplos conocidos desde la Edad Media, y considerando, asimismo, la gran variedad de asuntos tratados por los artistas en relación con la pasión, según la relatan los evangelios canónicos y también los apócrifos. Por eso, en el presente trabajo sólo incluiremos algunos ejemplos de los más significativos, puesto que estudiar en su totalidad la iconografía pasionista en Extremadura tendría tanto contenido como para colmar las páginas de un grueso volumen. No obstante, creemos que en las líneas que siguen se mencionan las obras y artistas más destacados y se adelanta el esquema de lo que en un futuro podría ser un estudio más ambicioso sobre esta interesante cuestión.

Es extraordinaria la riqueza y variedad temática de la pasión de Cristo, según la conciben los artistas, frente a la relativa escasez de otras manifestaciones de su vida pública. Y ello es debido a los aspectos fundamentalmente devocionales y litúrgicos –la Semana de Pasión o Santa es el momento culminante del año litúrgico con el domingo de Pascua de Resurrección– de este específico asunto, que se desarrolló a lo largo de la Edad Media, cuando, poco a poco, fueron creándose nuevas imágenes, series y tipologías derivadas de los estudios de los exégetas fundados en los Evangelios y en las prefiguraciones y anticipaciones del Antiguo Testamento. Se ahondaba cada vez más en el sentido patético del drama de la pasión con una finalidad piadosa, sobre todo durante los siglos XIV y XV, cuando el estilo gótico llega a sus mayores cotas de naturalismo y la iconografía de la pasión era asunto esencial en el arte religioso; precisamente, a través de la expresión de las imágenes se describe el dolor inimaginable de Cristo, cuyo padecimiento, transmitido a los fieles por medio de la obra artística, es capaz de moverlos a la oración, devoción y arrepentimiento de los pecados. Todo ello cuajó en la famosa *Biblia Pauperum*, usada por muchos predicadores medievales para enseñar los aspectos más fundamentales de la vida de Cristo y que tanta influencia tuvo en la iconografía desarrollada por los artistas. Al mismo tiempo, en el tema específico de la pasión también influyeron, como decíamos más arriba, los textos de los *Evangelios canónicos* (los tres sinópticos y el teológico de San Juan) y, especialmente, los de los *Apócrifos*, sobre todo el llamado de *Nicodemo*, el de *San Pedro*, el de *Taciano*, el de *Ammonio* y el evangelio de la *Muerte de Pilatos*¹. Y hay que tener en cuenta lo que sobre la

1 A. F. MARTÍNEZ CARBAJO, “Iconografía de la pasión de Cristo”, en *Pasos de Semana Santa*, 1 (1998), 56-59. Véase también, del mismo autor, “Iconografía de la Pasión de Cristo II”, en *Pasos de Semana Santa*, 2 (1998), “Iconografía de la Pasión de Cristo III. La entrada triunfal de Cristo en Jerusalén”, en *Pasos de Semana Santa*, 3 (1998), 30-32, y “La Santa Cena y el ciclo eucarístico”, en *Pasos de Semana Santa*, 4 (1998), 28-30. Estudia de manera exhaustiva el ciclo de la pasión y de la glorificación de Cristo L. RÉAU, *Iconographie de l'Art Chrétien*, Paris, P.U.F., 1957, T. II, vol. 2, 395-590. *Vid., etiam*, E. GONZÁLEZ BLANCO (Introducción y notas), *Los evangelios apócrifos*, Madrid, Ed. Bergua, 1934, tres tomos.

pasión se recoge en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine (compuesta en el siglo XIII), en las *Revelaciones de Santa Brígida de Suecia* (texto aparecido en Alemania en el siglo XIV, aprobado en el Concilio de Basilea e impreso por primera vez en Lübeck en 1492, aunque ya era conocido hacia más de un siglo), y en el *Speculum Humanae Salvationis*², compuesto hacia el primer tercio del siglo XIV, ampliamente ilustrado con escenas de la pasión y con sus correspondientes prefiguraciones en el Antiguo Testamento; *Speculum* que gozó de una gran difusión en la precitada centuria y en la siguiente.

Asimismo influyó de manera decisiva en la iconografía de la pasión el *teatro o drama litúrgico*, representado ante los altares de las iglesias para conmemorar, durante la Semana Santa, tales acontecimientos históricos de la vida de Cristo. Dichas obras dramáticas, que aún se interpretan en nuestros días, comenzaron a manifestarse en la Alta Edad Media (quizá como consecuencia de las que, muy probablemente, ya se desarrollaban en el siglo V) y se perfeccionaron en el siglo XV, cuando alcanzaron su máximo esplendor. Destacan las que se compusieron en torno al *Misterio de la Pasión*, que surgió en Francia hacia el siglo XII y se difundió por toda Europa, siendo muy espectaculares por sus escenografías y por la multitudinaria participación de los actores e incluso de animales, lo cual produjo no pocos problemas con las autoridades eclesiásticas de la época, que llegaron a prohibir su entrada en los templos.

Todos estos factores, y algunos otros que omitimos en este sintético trabajo, son los que ayudaron de una manera decisiva a la creación y desarrollo de la particular iconografía de la pasión de Cristo. Y no hay que olvidar, al comentar estos aspectos, la importancia que tuvieron las series de grabados, como por ejemplo los muy influyentes que *Alberto Durero* dedicó al tema que estudiamos: la Pasión Albertina (1496), la Gran Pasión (1497-1500), la Pequeña Pasión (1511), la Pasión Grabada en Cobre (1512) y la Pasión Oblonga (1520-1521); grabados que fueron utilizados una y otra vez por los artistas para componer sus obras y estampas y que fueron siempre los mejores difusores de las formas, iconografías y estilos artísticos.

* * *

Uno de los testimonios extremeños más antiguos es la *cruz votiva visigótica* de bronce hallada en *Burguillos del Cerro* (Badajoz), pieza dedicada por Stefanus³ quizá en el siglo VII. Y asimismo visigótico es el marmóreo *tenante de altar* conservado en la parroquia de *Casas de Millán*, obra del siglo VII que muestra también una cruz con el alfa y el omega, el principio y el fin.

2 Existen buenas traducciones del *Speculum*, como la versión francesa de Jean MIÉLOT de 1448.

3 J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, C.S.I.C., 1942, 132, nº 378.

Considerando la invasión musulmana posterior al año 711 y la tardía reconquista de Extremadura, tenemos que pasar al siglo XIII para poder citar algunos ejemplos más, como el *portaviático* custodiado en el Museo de la Catedral de Coria, datado en los años centrales de la expresada centuria: contiene una crucifixión, flanqueada por las efigies de la Virgen y San Juan, cuya crucifixión, a pesar de lo avanzado de la fecha, aún presenta numerosos recuerdos del estilo románico, mezclados con detalles naturalistas más propios del gótico que ya imperaba en el siglo XIII; el reverso muestra un curioso pantocrátor⁴.

Son curiosas las piezas artísticas que, no siendo propiamente pasionistas, anticipan, de manera premonitoria, la pasión y muerte de Cristo. Una de las más interesantes es la *placa de marfil* custodiada en la parroquia de Berzocana. La magnífica pieza, que constituye la parte central de un tríptico cuyas hojas laterales han desaparecido, se labró a fines del siglo XIV o ya en el XV y representa a la Virgen, entre dos santos, dando de mamar al Niño por una abertura de la túnica que es simbólica de la llaga del costado de Cristo. Al mismo tiempo, de manera premonitoria y anacrónica, sostiene al Crucificado con su mano izquierda, según esquema que, fundado en el *Comentario al Cantar de los Cantares* (Canto primero, versículo 13: “es mi amado para mí bolsita de mirra, que descansa entre mis pechos”), difundieron, sobre todo en el siglo XV, los grabados; en la parte alta hay dos ángeles turiferarios que, además, sostienen las especies eucarísticas; y, más arriba, los bustos de San Pedro y San Pablo contribuyen a dar solemnidad a la escena. Se sabe que la mirra es simbólica de la Redención de la Humanidad llevada a cabo por Cristo mediante su pasión y muerte en la cruz. Y la pasión redentora está doblemente representada de manera anacrónica en este marfil: en la figura del Niño, cuyo destino ya conocía su Madre que, por ello, fue corredentora del género humano, y en el Crucificado. Las especies eucarísticas presentes en la parte alta vienen a reforzar esta idea: así como María nutrió a Cristo con su propia leche, simbólica, a su vez, de la Sangre de Cristo, Éste, que perdonó nuestros pecados por su pasión y muerte, nos alimenta con su Cuerpo y con su Sangre a través del milagro eucarístico⁵.

Son también interesantes algunas *reliquias de la pasión de Cristo*. Por supuesto hay en Extremadura trozos del *Lignum Crucis*, que permanecen, por ejemplo, en el monasterio de *Guadalupe*, encerrado en una rica cruz de cristal de roca engarzado en plata dorada, con pedrería, perlas y esmaltes, regalada por Enrique II

4 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La orfebrería religiosa de la diócesis de Coria (siglos XIII-XIX)*, Cáceres, UEx, 1987, Tª I, 482-483.

5 ID., *Imaginerío medieval extremeño. Esculturas de la Virgen María en la provincia de Cáceres*, Cáceres, UEx, 1987, 41-43. ID., *Verum Corpus. En el año de la Eucaristía*, Badajoz, Obispado de Coria-Cáceres y Junta de Extremadura, 2005, 143.

en el siglo XIV⁶, o en la *Catedral de Coria*, custodiado en una excelente cruz manierista de plata, obra salmantina de fines del siglo XVI, o en la *Catedral de Plasencia*; y mencionemos también la *Santa Espina* de las catedrales de *Coria*, conservada en un ostensorio purista de gran belleza (siglo XVII), y *Plasencia*. Pero estas reliquias son muy frecuentes y se las encuentra en muchos sitios. Tiene un gran valor, por tratarse de una pieza única, el *mantel de la Santa Cena* que guarda con gran celo la *Catedral de Coria*, cuya antigüedad de casi dos mil años y procedencia del oriente mediterráneo parece haberse demostrado después de los rigurosos estudios científicos a los que fue sometida la tela de lino –por los profesores Gómez Moreno, máximo especialista en tejidos, Carrato Ibáñez y Hernández Pacheco– en el mes de octubre de 1960 en Madrid⁷. Estudios científicos muy recientes parecen confirmar esa antigüedad y procedencia, considerando la utilización del lino, con hilos torsionados en “Z”⁸, y de un tinte natural de color azul muy usado por el pueblo judío como es el índigo procedente de la *indigosfera tinctoria*⁹. Muy curiosas son también otras reliquias de la Catedral de *Coria* relacionadas con el tema que nos ocupa, como aquéllas que se refieren a la *sangre de Cristo*, a la *tierra del huerto de los olivos*, a la *tierra del monte Calvario* o a la *pedra del sepulcro del Señor*¹⁰. Sobre la autenticidad de tales reliquias tenemos que decir que existe constancia documental indirecta de su llegada a la sede cauriense quizá antes de la invasión musulmana, tiempo en el que pudieron ser enterradas¹¹, saliendo de nuevo a la luz en el último tercio del siglo XIV, según confirma una bula del año 1404 firmada por el papa Benedicto XIII.

* * *

6 El árbol de la cruz y sus esmaltes, tan parecidos a los italianos del arca conservada en el mismo monasterio guadalupano, no son obra de la segunda mitad del siglo XV, como se ha dicho y publicado: F. TEJEDA VIZUETE, *Real Monasterio de Guadalupe. Plata, bronce y otras muestras de Artes Aplicadas*, Mérida, Ediciones Guadalupe, 2007, 62. En cambio, es de fines del siglo XV el pie añadido a dicha cruz, que muestra un estilo más avanzado y que probablemente labró fray Juan de Segovia.

7 M. MUÑOZ DE SAN PEDRO, *Coria y el mantel de la Sagrada Cena*, Madrid, Talleres del asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1961, 71 y ss.

8 El mismo tipo de torsión se observa en antiguos tejidos de la época de Cristo hallados en Palmira o en los lienzos que envolvían los manuscritos de Qumrán. Por cierto, idéntica torsión presenta, curiosamente, la Sábana Santa de Turín.

9 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “El mantel de la Última Cena y otras reliquias en Coria”, en *Vivir Extremadura*, III, 10 (2007), 12-23. ID., “El Mantel de la Santa Cena”, en *Eucaristia. Las Edades del Hombre. Iglesia de Santa María. Iglesia de San Juan. Aranda de Duero*, Valladolid, Fundación las Edades del Hombre, 2014, 200-201.

10 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La orfebrería*, o. c., 481-485.

11 También hay quien opina que se escondieron a mediados del siglo XII, en años posteriores a la reconquista definitiva de la ciudad por Alfonso VII en agosto de 1142, debido a la inseguridad del territorio, aún no ocupado en su totalidad. *Vid.*, E. ESCOBAR PRIETO, *Noticias históricas acerca de las Santas Reliquias que se veneran en la Catedral del Coria*, Cáceres, Tip. de Suc. de Álvarez, 1908, 7-12.

Para llevar un orden a lo largo de nuestro trabajo, vamos a exponer los acontecimientos según los relatan los *Evangelios Canónicos*. Así, está en el principio de los sucesos históricos que desencadenaron la pasión, muerte y resurrección de Cristo su *entrada triunfal en Jerusalén*, relatada con todo detalle en los *Evangelios* de *San Mateo* (21, 1-11), *San Marcos* (11, 1-11), *San Lucas* (19, 29-40) y *San Juan* (12,12-19) y cuyo paso suele iniciar, el Domingo de Ramos, los tradicionales desfiles procesionales de la Semana Santa. Conservamos en Extremadura algunas obras que representan el citado relato evangélico: la más antigua es la *placa de esmalte* que enjoya la arqueta eucarística del *monasterio de Guadalupe*, placa que, como las otras cinco que completan el conjunto, procede de talleres seguramente italianos, toscanos, influidos por la pintura trecentista de *Giotto*. Dichas placas esmaltadas, hoy incluidas en la arqueta gótica que fabricara a mediados del siglo XV el platero jerónimo fray *Juan de Segovia*, fueron regaladas en el tercer cuarto del siglo XIV (1367-1383) posiblemente por el rey Enrique II: formaron parte del trono de plata de la Virgen de Guadalupe, hasta su destrucción en 1385 para utilizar el metal precioso como socorro económico de los ejércitos de Juan I que, finalmente, perdieron ante las tropas portuguesas la desgraciada batalla de Aljubarrota¹². En la plaquita guadalupana Cristo entra en Jerusalén montado en la borriquilla y seguido de los apóstoles, mientras una gran multitud le recibe con gran alborozo y enarbolando hojas de palma en las manos; algunas personas se arrodillan a su paso y, al fondo, se observan las murallas de la ciudad, dotadas de altas torres que, sospechosamente, se asemejan a los modelos medievales italianos.

Es también interesante la figuración de Cristo entrando en Jerusalén a lomos del borriquillo que nos muestra el gran *retablo mayor* de la iglesia *parroquial de Santiago en Cáceres*, obra póstuma del importante escultor vallisoletano *Alonso Berruguete*: sobre un fondo pictórico de la ciudad, con niños asomados a las terrazas de los edificios y encaramados a los árboles, entra el Señor en medio de la multitud, mientras un hombre ayudado por un infante tiende su rico manto ante el borrico. Son típicos del estilo de Berruguete los rostros de los personajes, así como la agitación manierista de las figuras. El retablo se contrató con Berruguete en el año 1557 (24 de noviembre) por el elevado precio de 3.000 ducados y debía concluirse para el día de Santiago de 1560; no obstante, debido al enfado del escultor —a causa de las pagas— con el albacea testamentario de don Francisco de Carvajal y Sande, arcediano de Plasencia y mecenas, Berruguete abandonó los trabajos emprendidos y, al fallecer en el mes de septiembre del año 1561, el retablo estaba sin terminar; llegó por fin a Cáceres en septiembre-noviembre del año 1565, ocupándose de su ensamblaje, de la reparación de los desperfectos

12 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Imaginería*, o. c., 98-99.

ocurridos durante el viaje con motivo de las grandes lluvias y del remate de la policromía diversos artífices, como los vallisoletanos *Francisco Rodríguez*, pintor, *Santiago Robles*, ensamblador, o los maestros locales *Antonio de Cervera*, conocido pintor de Plasencia, o el entallador cacereño *Juan de Santillana*. No obstante, los patronos no quedaron conformes, pues hubo discrepancias a consecuencia de la tasación de la obra, que según los maestros peritos no valía el precio contratado. Por ello hubo un largo proceso judicial, resuelto en contra de los herederos de Berruguete, que fueron obligados a devolver las demasías cobradas. Con tantos avatares no es extraño que la participación del gran maestro del Renacimiento español se haya rebajado por la mayor parte de los críticos que han estudiado el retablo, obra ideada por Berruguete pero ejecutada sobre todo por oficiales de su taller, en el que, no lo olvidemos, se formó el sobrino del artista, *Inocencio Berruguete*, asimismo notable escultor y uno de los grandes difusores del estilo de su tío: creemos reconocer algunos rasgos de su personal estilo en esta graciosa entrada de Cristo en Jerusalén, aunque el concepto general de la obra, así como la traza del retablo, se deben sin duda a la mano de Alonso¹³. Más adelante volveremos sobre este importante retablo extremeño, puesto que entre sus elementos iconográficos contiene una notable escena de la Resurrección de Cristo, que también incluimos dentro del ciclo de la pasión.

Asimismo se representa la entrada de Cristo en Jerusalén en uno de los relieves del retablo mayor de la *parroquia de Santa Ana de Fregenal de la Sierra*, espléndida obra de mediados del siglo XVI que tiene alguna relación con el entorno del notable imaginero flamenco avecindado en Sevilla *Roque de Balduque* († 1561), según el autorizado parecer del profesor de la Banda y Vargas¹⁴; sin embargo, en nuestra modesta opinión, el retablo frexnense tiene poco que ver en su escultura con el mayor de la Concatedral cacereña de Santa María, terminado en el año 1551 y en el que, junto a *Balduque*, colaboraron el entallador *Guillén*

13 A. C. FLORIANO CUMBREÑO, *La iglesia de Santiago de los Caballeros de Cáceres y el escultor Alonso Berruguete (Historia documental)*, Cáceres, s.n., 1918. R. HERNÁNDEZ NIEVES – J. CANO RAMOS, “Intervenciones en retablos y bienes muebles”, en *Extremadura restaurada. Quince años de intervenciones en el patrimonio histórico de Extremadura*, Salamanca, Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, 1999, 182-187. *Vid., etiam*, F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Los monumentos religiosos de Cáceres, ciudad Patrimonio de la Humanidad*, Cáceres, Ministerio de Industria, Turismo y Comercio-Ayuntamiento, 2005, 39-43.

14 A. DE LA BANDA Y VARGAS, “Huellas artísticas andaluzas en la Baja Extremadura”, en *Estudios de Arte Español*, Sevilla, Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, 1974, 17. T. GILES MARTÍN, *Arte religioso en Fregenal de la Sierra, Higuera la Real y Bodonal de la Sierra (Tres encomiendas de la Orden de San Juan de Jerusalén)*, Cáceres, 1986, Memoria de Licenciatura inédita dirigida por F. J. García Mogollón. *Id.*, “Arte religioso en Fregenal de la Sierra”, en *Revista de Estudios Extremeños*, XLIV (1) (1988), 86-89. R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablistica de la Baja Extremadura. Siglos XVI-XVIII*, Mérida, UNED – Centro Regional de Extremadura, 1991, 50-55. R. HERNÁNDEZ NIEVES – J. CANO RAMOS, “Intervenciones...”, *o. c.*, 220-225.

Ferrant y los ensambladores portugueses *Pedro Díaz* y *Francisco Hernández*¹⁵. No obstante, el estilo de la talla y el abigarramiento de las figuras, que prácticamente ocupan todo el espacio del relieve de Fregenal, es el propio de un maestro que, como Balduque, nunca abandonó del todo los modos góticos, flamencos y borgoñones en los que sin duda se formó, aunque los complementa con matices renacentistas y manieristas a veces muy avanzados.

La Última Cena de Cristo con sus discípulos antecede a la pasión propiamente dicha, y también es premonitoria de ella (*Mateo*, 26,17-29; *Marcos*,14,17-25; *Lucas*, 22, 14-23 y *Juan*, 13,12-20). Al ser el momento en el que Cristo instituyó la Eucaristía fue representada ampliamente por los artistas, sobre todo a raíz del contrarreformista Concilio de Trento, en el que tanta importancia se concedió al sacramento eucarístico, precisamente minusvalorado por las distintas facciones protestantes, que incluso negaron la presencia real del Cuerpo y la Sangre de Cristo en las especies consagradas. Por eso son numerosas las obras que recogen la citada iconografía en Extremadura. En nuestro trabajo nos vamos a fijar sólo en algunas de las más destacadas. Una de las más primitivas composiciones de la Santa Cena es la del *retablo mayor parroquial de Calzadilla de los Barros*, aunque lamentablemente está muy deteriorada y con grandes faltas de la capa pictórica, que no se han podido reintegrar en su restauración: Cristo preside una mesa circular en torno a la cual se sientan los apóstoles en sencillas banquetas; el retablo de Calzadilla se data en el primer cuarto del siglo XVI y es obra, como documentó Solís Rodríguez¹⁶, de *Antón de Madrid* († 1530), pintor de Zafra activo desde los años finales del siglo XV en la Baja Extremadura.

Gran interés tiene la composición de la Cena presente en el *retablo mayor parroquial de Medina de las Torres*, realizado hacia la década de 1540 y al presente restaurado: la pintura de este retablo muestra hermosos detalles renacentistas, aunque su arquitectura, a manera de tríptico, es aún gótica; es probable que interviniese en él el pintor *Estacio de Bruselas* (1538-1571), discípulo del citado *Antón de Madrid*¹⁷. Mencionemos la Cena que el importante pintor toledano *Juan Correa de Vivar*, discípulo directo de *Juan de Borgoña* –uno de los introductores del renacimiento pictórico en España–, nos dejó en el *retablo*

15 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Concatedral de Cáceres. Santa María la Mayor*, León, Edilesa, 1993, 30. ID., “La Concatedral de Santa María la Mayor de Cáceres. Arte e Historia”, en *Santa María la Mayor de Parroquia a Concatedral. Cincuenta aniversario*, Cáceres, Fundación Mercedes Calle y Carlos Ballesteros, 2008, 20 b y ss.

16 C. SOLÍS RODRÍGUEZ, “El retablo de Calzadilla”, en *Alminar*, 50 (1983), 16-17. ID., “Escultura y pintura del siglo XVI”, en *Historia de la Baja Extremadura Tomo II. De la época de los Austrias a 1936*, Badajoz, 1986, 505-506. R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablistica*, o. c., 14-20.

17 R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablistica*, o. c., 26-32. C. SOLÍS RODRÍGUEZ, “Escultura y pintura”, o. c., II, 581 y 612-613.

*parroquial de Herrera del Duque*¹⁸: Cristo y su discípulos se disponen, en torno a una mesa cuadrada, en un interior arquitectónico dotado de grandes ventanales de medio punto. Muy deteriorada está la tabla pictórica con representación de la Santa Cena presente en el *retablo de Casas de Millán*, obra terminada en el año 1554 por el pintor placentino *Diego Pérez de Cervera*¹⁹. Y en la *ermita del Santo Cristo del Humilladero de Gata* apareció hace pocos años, detrás de un barroco retablo mayor, una composición mural con la Santa Cena, obra que ha de ser de mediados del siglo XVI²⁰.

Incluso se observan representaciones de la Santa Cena en delicadas obras de platería, como es el caso de un hermoso *portapaz* de mediados del siglo XVI conservado en la *parroquia de Nuestra Señora de la Granada, de Llerena*, y construido a manera de retablito balaustral. Una magnífica y manierista Santa Cena cinceló el importante platero llerenense *Cristóbal Gutiérrez* en la espléndida *custodia-sagrario* conservada en la *parroquia de Nuestra Señora de la Consolación, de Azuaga*, pieza excepcional en el conjunto de las artes suntuarias extremeñas datada en el año 1578, cuyo año debió de ser el de su terminación, pues esta fecha consta delicadamente grabada en la pieza²¹. Y más avanzado, de comienzos del siglo XVII, es el mismo tema iconográfico de una pintura sobre tabla –realizada por el pintor *Pedro de Córdoba*, que imita seguramente algún grabado flamenco– existente en el importante *retablo parroquial* de la ya citada

18 I. MATEO GÓMEZ, “Juan Correa de Vivar y el retablo mayor de la iglesia de Herrera del Duque (Badajoz)”, en *Revista de Estudios Extremeños*, XLI (3) (1985), 525-529. R. HERNÁNDEZ NIEVES – J. CANO RAMOS, “Intervenciones...”, o. c., 236-241.

19 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “Precisiones sobre el retablo mayor de la iglesia parroquial de Casas de Millán”, en *Norba-Arte*, 12 (1992), 103-120.

20 Id., *Verum Corpus...*, o. c., 220. Id., *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres). Catálogo Monumental*, Salamanca, Instituto Teológico San Pedro de Alcántara-Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, 375-377.

21 Id., *La plata en las iglesias de Extremadura. I. Azuaga*, Cáceres, UEx, 1984, 94-106. Seis años después la custodia fue republicada, tomando como fundamento datos de nuestro citado trabajo, por C. ESTERAS MARTÍN, *El arte de la platería en Llerena. Siglos XV al XIX*, Madrid, Tuero, 1990, 41 y ss.: la autora, con una falta de criterio científico sorprendente, se “olvida” de los números grabados sobre la pieza que conforman la cifra 1578 y no tiene en cuenta que los documentos escritos hay que contrastarlos siempre, en Historia del Arte, con el documento más importante que es la obra artística. Las distintas partes o piezas de un conjunto, sobre todo si era de grandes dimensiones, podían numerarse para facilitar su posterior ensamblaje (cosa rara en el arte de la platería y sí más frecuente en el campo de los retablos), pero solían adherirse etiquetas de papel para poder eliminarlas con facilidad, caso de algún importante retablo extremeño, como el de Ceclavín; nunca se usaban números perfecta y delicadamente grabados y bien visibles como los presentes en la custodia-sagrario azuagueña, con lo cual está muy clara la intención de su autor, que no es en absoluto “cabalística” o “secreta”, sino más bien la de indicar con claridad el año de terminación de la pieza: “1578”. Apoya nuestro aserto el hecho de que *Cristóbal Gutiérrez* señalase en sus obras a menudo el año de fabricación añadiendo a veces su firma, como ocurre en un excelente copón-custodia conservado en la misma parroquia de Azuaga: “OPERA CHISTOPHORO GVTIEREZ ANNO 1579”.

localidad cacereña de *Gata*, obra que, desde el punto de vista arquitectónico y escultórico, realizara *Pedro de Paz* en el tercer cuarto del siglo XVI²². También de *Pedro de Córdoba* es la composición presente en el *retablo mayor de la parroquia de Guijo de Coria*²³. Una diminuta, pero interesante representación de la Cena observamos en la peana de la custodia del *magnífico retablo mayor de la parroquia de Acebo*, obra pintada en la década de 1630 por *Paulo Lázaro*, que también policromó el expresado retablo²⁴.

Se representa la Cena, junto al *lavatorio previo de los pies a los apóstoles* (*Juan*, 13,4-12), en un notable *cáliz cordobés* de estilo rococó, de transición al neoclasicismo, conservado en la *parroquia de San Mateo de Montánchez*, obra fabricada por el destacado platero *Antonio Rafael de Santa Cruz* en el año 1786²⁵. Y asimismo se muestra la Cena en una rica *patena de la Catedral de Plasencia*, probablemente obra del importante orive francés *Juan Pedro Montagny* (1789-1862). Digamos que también se observa el *lavatorio de los pies* en unas hermosas *vinajeras* románticas, fabricadas en talleres parisinos en el segundo tercio del siglo XIX y conservadas en la *Catedral de Plasencia*²⁶.

El tema iconográfico de la *Oración en el Huerto de los Olivos o de Getsemaní* (*Mateo*, 26,36-45; *Marcos*, 14,32-42 y *Lucas*, 22,39-46) también fue tratado ampliamente por los artistas extremeños desde el siglo XV. Aparece tempranamente, a mediados de la expresada centuria, en las chapas repujadas que decoran el *arca de los esmaltes del monasterio de Guadalupe*, obra, como dijimos, de *fray Juan de Segovia*. Y sin salir de Guadalupe volvemos a ver el motivo en las viñetas de uno de los dos *pasionarios* del siglo XV que se conservan en el monasterio. En el último cuarto del citado siglo se fecha la tabla de la *predella del retablo mayor de la iglesia de Santa María de Trujillo*, obra de *Fernando Gallego*, aunque parece que en alguna de las composiciones del banco hubo bastante intervención de su taller. En la década de 1520 se representó en el retablo de *Calzadilla de los Barros* y en la de 1540 en el ya mencionado

22 Sobre el retablo de Gata véase J. M. TORRES PÉREZ, *El retablo mayor de la iglesia de San Pedro de Gata. Una obra del escultor Pedro de Paz y del pintor Pedro de Córdoba*, Cáceres, Diputación, 1985, y F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres)...*, o. c., 364 y ss.

23 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “El retablo mayor de la parroquia de Guijo de Coria (Cáceres)”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, XLVI (1980), 397-406. Los autores de la escultura y arquitectura del espléndido retablo de Guijo fueron, respectivamente, *Agustín Castaño* y *Diego de Basoco*, destacados miembros del ambiente artístico vallisoletano dominado por *Gregorio Fernández*.

24 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Acebo. Patrimonio Histórico-Artístico de una localidad de la cacereña Sierra de Gata*, Coria, Cícero, 2000, 50.

25 ID., *La orfebrería*, o. c., I, 550-551. ID., *Verum Corpus...* o. c., 202.

26 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN – S. ANDRÉS ORDAX, *La platería de la catedral de Plasencia*, Trujillo, Diputación, 1983, 114 y 187.

retablo de Medina de las Torres. El gran pintor *Luis de Morales* también trató el tema en el espléndido conjunto del *retablo de Arroyo de la Luz* entre los años 1560 y 1563²⁷. Y poco antes, en 1554, el pintor placentino *Diego Pérez de Cervera*, artista del entorno de Morales, había terminado la tabla que se integra en el *retablo de Casas de Millán*.

En el anónimo retablo de la iglesia de *Santa María de Mercado* (década de 1530), de *Alburquerque*, permanece una interesante composición de la *Oración en el Huerto* quizá debida al pincel de un artista portugués²⁸. Por otra parte, tenía buena calidad la existente en el *desaparecido retablo de Casas de don Pedro*, cuya pintura, de mediados del siglo XVI, creemos que se adscribía con claridad, como hemos afirmado en alguna ocasión, al círculo artístico toledano próximo a *Correa de Vivar*²⁹, pintor éste del que se conserva la *Oración del Huerto* del *retablo de Herrera del Duque*, pintado entre los años 1546 y 1550. Gran interés manifiesta la composición del mismo tema presente en el retablo mayor de la *parroquia de Santiago de Torremayor*, tabla influida por lo moralesco y realizada por un anónimo pintor a mediados del siglo XVI³⁰. Y la misma iconografía mostraba una tabla pictórica del *desaparecido retablo de Puebla de Alcocer*, obra que también tenía posible procedencia toledana y se realizó hacia la década de 1540. Una magnífica y agitada *Oración de Getsemaní*, muy manierista, se observa en el recientemente restaurado *retablo de Villar del Pedroso*, pintada a comienzos de la década de 1560 quizá por *Cornelio Cyaneus* y obra de escuela toledana³¹.

27 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “En torno al retablo de la iglesia parroquial de Arroyo de la Luz (Cáceres)”, en *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*, Cáceres, Diputación Provincial, 1979, 299-322.

28 R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablística*, o. c., 21-25. *Vid., etiam.*, F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, et alt., *Inventario Artístico de Badajoz y su provincia. Tomo I. Antiguo partido Judicial de Badajoz*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, 49-50.

29 R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablística*, o. c., 62-68. El monumental retablo mayor de Casas de Don Pedro fue destruido por individuos frentepopulistas: breves restos de sus pinturas se conservan en el Museo Arqueológico de Badajoz.

30 C. SOLÍS RODRÍGUEZ, “Escultura y pintura del siglo XVI...”, o. c., 621.

31 El retablo mayor de Villar del Pedroso es un monumental conjunto de arquitectura, escultura y pintura. Contrataron inicialmente la obra los artistas residentes en Toledo *Juan Bautista Vázquez*, escultor, y *Luis de Velasco*, pintor de imaginería, quienes en el año 1557 dieron poder al escultor también toledano *Nicolás Vergara El Viejo* para que los obligara a ejecutar la obra: *vid.*, J. C. GÓMEZ MENOR, “Escritura de obligación de los artistas Juan Bautista Vázquez y Luis de Velasco para hacer un retablo con destino a la iglesia parroquial de Villar del Pedroso, en tierra de Talavera”, en *Boletín de Arte Toledano*, 4 (1968), 193-194. Sin embargo, en 1562 *Luis de Velasco* traspasó la obra de pintura al flamenco establecido en Toledo *Cornelio Cyaneus*: *vid.*, F. MARÍAS, “Maestros de la catedral, artistas y artesanos: datos sobre la pintura toledana de la segunda mitad del siglo XVI (I)”, en *Archivo Español de Arte*, 215 (1981), 329. Y es probable que ocurriera lo mismo con la arquitectura y escultura, aunque desconozcamos el nombre del o de los maestros encargados de esta parte del trabajo, quizá *Juan de Holanda*, *Diego Hernández* o el mismo *Nicolás Vergara*, a quienes sabemos que Vázquez traspasó sus conciertos de obras al trasladarse a Sevilla.

Muy interesante es el relieve con el tema de la Oración en el Huerto que exhibe el *banco del retablo mayor de la parroquia de Nuestra Señora del Valle de Villafranca de los Barros* (década de 1580), obra conjunta de los entalladores *Rodrigo Lucas, Juan de Valencia, Blas de Figueredo, Luis Hernández, Antonio Florentín y Pedro de Robles*, entre otros, que contaron con la colaboración del dorador y policromador *Pedro de Torres*³². Y también tiene buena calidad el relieve romanista que enjoya el restaurado *retablo mayor de la parroquia de Descargamaría*, obra del escultor *Lucas Mitata*, quien lo contrató en compañía del ensamblador *Juan de la Fuente* el 2 de abril de 1585, terminándose la policromía en el año 1594, según informa una inscripción de la peana³³.

En 1565 el pintor cacereño *Juan de Ribera* ejecutaba al fresco una graciosa y popular *Oración en el Huerto* en la *ermita del Salvador* (no de San Jorge, como erróneamente se la denomina) existente en los alrededores de Cáceres, junto al castillo de los Mogollones³⁴. Y también de mediados del siglo XVI es la tablita de un retablo lateral conservada en la parroquia del pueblo cacereño de *Higuera*. En los años iniciales del siglo XVII *Pedro de Córdoba* pintó el lienzo para el primer cuerpo del citado *retablo de Guijo de Coria*. Y ya claramente barroca es la *Oración en el Huerto* que, entre otros temas iconográficos de carácter pasionista, adorna la *predella* del *retablo mayor de la catedral de Plasencia* (1624-1634): se labró, como todas las esculturas y relieves del retablo, en el taller vallisoletano de *Gregorio Fernández*, “el escultor de mayor primor que hay en estos mis reinos”³⁵, como dijera en feliz frase el propio rey Felipe IV, tan aficionado a la escultura y a todas las artes en general. Y no olvidemos el excelente relieve del banco del *retablo mayor del monasterio de Guadalupe* (1614-1617), obra del importante escultor cortesano *Giraldo de Merlo*, que supo acoplar sus tallas³⁶ a la arquitectura que diseñara en diciembre de 1614 el arquitecto real *Juan Gómez de Mora*, quien probablemente utilizó trazas anteriores (2 de junio de 1604) de su tío, el también arquitecto real *Francisco de Mora* († 1610).

32 R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablistica*, o. c., 82-86.

33 E. PÍRIZ PÉREZ, “El escultor Lucas Mitata”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, XLIII (1977), 242-243 y 247 y ss. *Vid., etiam*, F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata*, o. c., 471 y ss.

34 Sobre estas pinturas, así como sobre otras obras de *Juan de Ribera*, véase F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Torrejuncillo. El arte en la parroquia y ermitas*, Salamanca, 1984, 53-54.

35 J. J. MARTÍN GONZÁLEZ, *Escultura barroca en España, 1600-1770*, Madrid, Cátedra, 1983, 43.

36 El banco del retablo mayor del monasterio de Guadalupe contiene en perfecta sucesión los temas más importantes alusivos a la pasión de Cristo: además de la Oración del Huerto, se suceden El Prendimiento, Cristo ante Pilatos, Coronación de Espinas, Caída camino del Calvario con el Cirineo y la Verónica y Santo Entierro, todo ello complementado con diversos santos dispuestos en los netos de los plintos que sustentan las pareadas columnas del primer cuerpo de la arquitectura retablistica. Sobre el retablo de Guadalupe y su historia documental, véase P. ANDRÉS, *Guadalupe, un centro histórico de desarrollo artístico y cultural*, Salamanca, Diputación de Cáceres, 2001, 287 y ss.

Notables son, por otra parte, los *azulejos* barrocos, de comienzos del siglo XVIII, que adornan la capilla mayor de la *ermita del Santo Cristo de Zalamea de la Serena*, cuyo completo ciclo de la pasión comienza precisamente con la *Oración en el Huerto*³⁷. Y magníficos son también los barrocos *azulejos portugueses* de influencia flamenca y holandesa conservados en la *iglesia oliventina de Santa María Magdalena*, que presentan, entre otros temas, el de la *Oración en el Huerto* y que adornan el retablo del Nazareno denominado Señor de los Pasos: se atribuyen a la escuela del importante maestro español, que trabajó en Portugal, *Gabriel del Barco*. En la parroquia de *Santa María de Brozas* permanece un bello *cáliz* de estilo rococó, marcado por el contraste cordobés Mateo Martínez Moreno en el año 1794: tiene una cartela en la peana que muestra a *Cristo en el Huerto de Getsemani*³⁸.

El tema del *Prendimiento de Cristo* (Mateo, 26, 47-56; Marcos, 14, 43-52; Lucas, 22, 47-53 y Juan, 18, 2-12) se aprecia en varias obras artísticas extremeñas. Es el caso del que pintó *Diego Pérez de Cervera* para el citado *retablo de Casas de Millán* con anterioridad al año 1554. Y también está presente a mediados del siglo XVI en la hermosa tabla del *retablo de Medina de las Torres*, de la órbita de *Estacio de Bruselas*, como ya hemos dicho. Muy interesante es el *Prendimiento* que ocupa el cuerpo alto del gran *retablo parroquial de Arroyo de San Serván*, imponente pieza de arquitectura plateresca alzada en la década

37 F. TEJADA VIZUETE, “Artes suntuarias en la Baja Extremadura en los siglos XVI y XVII”, en *Historia de la Baja Extremadura*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1986, II, 766-768. Por cierto, estos azulejos de Zalamea, que muestran hornacinas flanqueadas por columnas salomónicas y se disponen en la cabecera del inacabado templo que diseñara *Francisco de Mora* hacia 1606, presentan todo el ciclo de la pasión, incluyendo la premonitoria escena bíblica del Sacrificio de Isaac: Oración del Huerto, Prendimiento con el detalle de San Pedro cortando la oreja de Malco, Azotes, Cristo arrodillado recogiendo sus vestiduras después del tormento, Injurias, Ecce Homo asomado a un curioso balcón, Caída con la cruz a cuestas, Ayuda del Cirineo, Cristo de la Paciencia sentado esperando la Crucifixión, Crucifixión, Lanzada, Descendimiento, Quinta Angustia y Santo Entierro. Se complementan tales azulejos del presbiterio con otras dos escenas del antiguo testamento: La zarza ardiente y el Diluvio universal. Más paneles de azulejos del mismo estilo se conservan en la sacristía, presidida por una composición frontal que posiblemente contenía un Calvario, hoy incompleto y del que restan las figuras de San Juan y la Virgen, complementado con cuadros en los muros laterales en donde se observan diversas escenas en relación con la creación: del mundo, de Adán, de Eva, pecado de los primeros padres, expulsión del paraíso, Noé construyendo el arca y entrada de los animales en el arca, todo ello enmarcado por otros azulejos incompletos o meramente decorativos. Tales azulejos, que parece serán restaurados próximamente, son anteriores al año 1745, fecha en que los mencionó A. de SAN PHELIPE, *Origen, y milagros de la sagrada imagen del Santísimo Christo de Zalamea, que se venera en su real capilla del Hospital de la Quinta Angustia de dicha villa: con una breve noticia de su antigüedad, y varones ilustres, que la han ennoblecido*, Madrid, Antonio Marín, 1745, 43-44: “El zócalo de la Capilla (que es muy espaciosa) es todo de azulejos, en que con gran primor están dibujados los dolorosos pasos de la Pasión de Christo”. Hemos manejado una edición facsímil impresa en Sevilla, en el año 2004, por la Asociación Promoción Histórica de la Serena-Editorial Esfinge.

38 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La orfebrería religiosa*, o. c., I, 311 y 413.

de 1540 y adornada con veinticinco grandes tableros pictóricos, varios de ellos alusivos al ciclo de la pasión. Muy buena calidad tiene, por otra parte, la tabla del mismo tema existente en el *retablo de Herrera del Duque*, obra del toledano *Juan Correa de Vivar*. Y era interesante la tabla que adornaba el desaparecido *retablo de Puebla de Alcocer*, quizá también de procedencia toledana y de mediados del siglo XVI. Cuyo estilo toledano se apreciaba asimismo en la tabla correspondiente del *retablo de Casas de Don Pedro*, también perdido, como el anterior, en los inicios de la Guerra Civil.

En el campo escultórico destaca el *Prendimiento* visible en el banco del ya citado *retablo de la parroquia de Nuestra Señora del Valle, de Villafranca de los Barros*, y, desde luego, el existente en el mismo lugar del imponente *retablo mayor de la Catedral de Plasencia*, obra máxima de *Gregorio Fernández*, que la realizó entre los años 1625 y 1634. Citemos, además, el magnífico relieve del escultor cortesano *Giraldo de Merlo* que adorna el banco del *retablo mayor del monasterio de Guadalupe*, en el que San Pedro se dispone en violenta actitud, espada en mano, a cortar la oreja de Malco.

Los conjuntos extremeños de *azulejería* también muestran el tema del *Prendimiento*; mencionemos, a título de ejemplo, los *azulejos barrocos portugueses* que adornan el *retablo del Señor de los Pasos en la parroquia oliventina de Santa María Magdalena*, ejemplo insuperable de la maestría que alcanzaron los azulejeros lusos inspirados por la técnica y las composiciones holandesas y flamencas, no faltando los modelos de Rubens: se atribuyen a la escuela del español, residente en Portugal, *Gabriel del Barco*. Asimismo en época barroca se fabricaron los frisos de *azulejos del presbiterio de la ermita del Santo Cristo de Zalamea de la Serena*, que contienen, entre otros, el tema del *Prendimiento*.

También se incluye en el ciclo de la pasión la representación de *La negación de San Pedro*, realizada por los artistas de acuerdo con el relato evangélico (*Mateo*, 26,69-75; *Marcos*, 14,66-72; *Lucas*, 22,55-62 y *Juan*, 18,15-25). De este tema conservamos un precioso óleo sobre cobre en la *Catedral de Coria*, que data de comienzos del siglo XVII y lo atribuimos a la órbita del importante pintor flamenco *Frans Francken "El Joven"*³⁹: se observa al príncipe de los apóstoles en primer término, mientras que al fondo aparece *Cristo ante Caifás* rodeado de pequeños detalles y de una serie de personajes de minúsculo tamaño, como es habitual en el citado artista. Por cierto, no son muy abundantes las figuraciones de *Cristo ante Caifás* (*Mateo*, 26, 57-68; *Marcos*, 14, 53-65; *Lucas*, 22, 54-65 y *Juan* 18, 12-24) en el arte extremeño: citemos, a título de ejemplo, la composición de chapa repujada que elaboró a mediados del siglo XV el platero jerónimo *fray Juan de Segovia* para decorar el *arca de los esmaltes de Guada-*

39 Id., *La catedral de Coria. Arcón de Historia y Fe*, León, Edilesa, 1999, 117.

lupe y el magnífico relieve barroco presente en el banco del *retablo mayor de la Catedral de Plasencia*, obra de Gregorio Fernández.

Son varias las representaciones de *Cristo ante Pilatos* en la escena del proceso, del lavatorio de las manos o del *Ecce Homo* (exposición al pueblo) que nos ha legado el arte extremeño, las cuales tienen su correspondencia con los textos sagrados (*Mateo*, 27, 11-25, *Marcos*, 15, 2-15; *Lucas*, 23, 2-25 y *Juan*, 18, 28-40). *Luis de Morales*, por ejemplo, representó un sentido *Ecce Homo* en la *predella* del *retablo de Arroyo de la Luz* y en una de las tablas del de la *parroquia de Santa Catalina de Higuera la Real*, en este caso con inclusión de las figuras de cuerpo entero. El pintor placentino *Diego Pérez de Cervera* nos dejó lo mejor de su arte en la tabla del *Lavatorio de las manos* del *retablo de Casas de Millán*, terminado en el año 1554. Y asimismo se observa este último tema en uno de los tableros de relieve del magnífico *retablo mayor de la parroquia de Santa Ana de Fregenal de la Sierra*, quizá obra (mediados del siglo XVI) del entorno del escultor *Roque de Balduque*: la figura preeminente de Cristo está al lado de la de un Pilatos que se lava ostensiblemente las manos en una jofaina. De nuevo aparece el tema en el banco del ya citado *retablo mayor de la parroquia de Nuestra Señora del Valle de Villafranca de los Barros*, obra de la década de 1580; y en el banco del ya mencionado *retablo mayor del monasterio de Guadalupe*, de la mano de *Giraldo de Merlo* volvemos a ver a Jesús ante Pilatos que, por otra parte, repitió Gregorio Fernández en el mismo lugar del gran *retablo mayor de la Catedral de Plasencia*, en la escena del *Lavatorio*.

La iconografía del *Ecce Homo*, relacionada con el proceso de Pilatos, posterior a la flagelación y precedente a la crucifixión, tiene buena representación en el arte extremeño aparte de los modelos ya citados de *Luis de Morales*. Mencionemos, a título de ejemplo, la pintura de Cristo solitario, como *Ecce Homo* vestido con el manto púrpura y con la caña entre las manos, del *retablo de Ceclavín*, obra de extraordinaria calidad realizada a mediados del siglo XVI quizá por el pintor toledano *Gaspar de Borgoña* y que tiene muchos puntos de contacto con el arte del expresado *Luis de Morales*⁴⁰. Por los mismos años del siglo XVI se pintó la tabla de un *retablo lateral de la parroquia cacereña de Higuera*.

Excelente, por su calidad, sentido trágico y sentimiento barroco, es la *escultura de medio cuerpo*, de finales del siglo XVII, que se venera en el *convento de monjas concepcionistas franciscanas de Cabeza del Buey*: su relación con los modelos granadinos difundidos por *Pedro de Mena* es evidente. También en la etapa barroca se realizó la composición de *azulejos* que se observa, junto a otros temas de la pasión, en el ábside de la *ermita del Cristo de Zalamea de la*

40 Id., *El retablo mayor de la iglesia parroquial de Ceclavín y su restauración*, Cáceres, UEx, 2000, 60.

Serena: muestra a Cristo asomado a un curioso balcón, sostenido por curvilíneas ménsulas, junto a Pilatos y otro personaje.

Es interesante, por su rareza en Extremadura, la iconografía del *Señor de la Humildad*, que, procedente de su antiguo santuario, hoy se venera en la que fuera iglesia de los jesuitas, advocada de *San Bartolomé, en Higuera la Real*: la iconografía, derivada de la del *Ecce Homo* pero con la figura de Cristo sedente en resignada espera, tiene relación con algunos temas escultóricos sevillanos y andaluces, como el del Cristo de la Paciencia que, a su vez, derivan claramente de los grabados, como el muy conocido de *Alberto Durero*. Un tema similar se observa en los mencionados azulejos de Zalamea: Cristo sentado junto a la cruz y con las manos atadas espera sumiso la crucifixión.

Por otra parte, aparece el tema iconográfico del *Ecce Homo* en algunas obras de *metalistería y platería*, como es el caso del *portapaz* de bronce dorado de la parroquia de *Calzadilla de los Barros*, obra manierista del último tercio del siglo XVI que muestra la cabizbaja figura del *Ecce Homo* sentado sobre un sencillo escaño. Y otro *portapaz* de plata de la *parroquia de Santa María de Brozas*, fabricado en la segunda mitad del siglo XVII, también tiene la representación del *Ecce Homo*. En la misma parroquia brocense se conserva un espléndido *cáliz* cordobés, de estilo rococó y datado en el año 1794, con idéntico tema incluido en una cartela de la peana.

El asunto de *La Flagelación* (*Mateo*, 27, 26; *Marcos*, 15,15 y *Juan* 19,1) también está bien representado en el arte extremeño. Citemos, a título de ejemplo, la agitada composición presente en uno de los cuadros de chapa repujada que decoran el *arca de los esmaltes del monasterio de Guadalupe*, realizada por *fray Juan de Segovia* a mediados del siglo XV en un recargado y barroquista estilo gótico; y en el mismo *monasterio de Guadalupe* volvemos a encontrar el tema en las miniaturas de un *pasionario* del siglo XV y en los bordados del llamado *frontal de la pasión*, obra de la misma centuria. A finales del siglo XV se fabricó el excelente y gótico *portapaz* de plata sobredorada de la *parroquia de Calera de León*, que tiene, como motivo central, el tema iconográfico de Cristo amarrado a la columna: en el basamento se ven los escudos de las familias Portocarrero-Enríquez y Cárdenas, además de un escudete central con las cinco llagas alusivas a la pasión⁴¹; mencionemos la *tabla del retablo de Calzadilla de los Barros*, obra, como sabemos, de *Antón de Madrid* y de hacia la década de 1520, y la composición pictórica del *retablo mayor de Medina de las Torres*, que quizá realizó *Estacio de Bruselas* hacia la década de 1540. Asimismo aparece la *Flagelación* en otros *retablos* badajocenses del siglo XVI, como los de *San-*

41 F. TEJADA VIZUETE, *Platería y plateros bajoextremeños (siglos XVI-XIX)*, Mérida, 1998, 157, fig. 139.

ta *María de Mercado de Albuquerque, Herrera del Duque* (obra pictórica de *Correa de Vivar*), *Arroyo de San Serván, Torremayor y Santa Ana de Fregenal de la Sierra*, cuyo relieve de *Cristo amarrado a la columna*, inserto en la puerta del sagrario, se atribuye con dudas razonables a *Roque de Balduque*. También estaba presente el tema de la *Flagelación* en los tableros pictóricos de los desaparecidos retablos del siglo XVI de *Puebla de Alcocer y Santiago de Medellín*. Y *Luis de Morales* nos dejó un magnífico *Cristo amarrado a la columna* en el retablo de *Higuera la Real*, que repitió, de medio cuerpo, en el banco del retablo de *Arroyo de la Luz*. Extraordinaria es la abigarrada flagelación presente en el retablo mayor de la *Concatedral cacereña de Santa María*, obra realizada por *Roque de Balduque* a mediados del siglo XVI y en este caso bien documentada.

Por otra parte, en el retablo mayor parroquial de *Ceclavín* hay una escultura exenta de *Cristo amarrado a la columna*, obra posiblemente del gran escultor de nuestro renacimiento tardío *Francisco Giralte*⁴². Coetáneamente, el pintor *Diego Pérez de Cervera* representó el tema en el cercano retablo mayor de la parroquia de *San Nicolás de Casas de Millán*, y en la década de 1560 el pintor flamenco *Cornelio Cyaneus*, afincado en Toledo, realizó la excelente *Flagelación* manierista del retablo mayor parroquial de *Villar del Pedroso*. Algunos años después *Lucas Mitata* labró el hermoso relieve de los azotes, pleno de sabor romanista, existente en el retablo de *Descargamaría*. También en la extraordinaria custodia-sagrario de la parroquia de *Nuestra Señora de la Consolación de Azuaga*, obra del importante platero llerenense *Cristóbal Gutiérrez* (1578), observamos una composición de la *Flagelación de Cristo*. En los años finales del siglo XVI se pintó la manierista tabla de *Cristo atado a la columna* conservada en *Aldeacentenera*, que la parroquia compró a su anterior propietario en el año 1607, según consta en una inscripción que se distingue por el reverso.

Con motivo de las disposiciones del Concilio de Trento, los temas pasionistas se aproximaron visualmente más al fiel, para moverlo a la devoción y al arrepentimiento de los pecados; por eso es normal que se incluyan en los basamentos de los retablos, como ocurre con *La Flagelación* del de la parroquia de *Nuestra Señora del Valle de Villafranca de los Barros*, obra, según ya sabemos, de la década de 1580 y en la que intervinieron diversos artífices, como los entalladores *Rodrigo Lucas, Juan de Valencia, Blas de Figueredo, Luis Hernández, Antonio Florentín y Pedro de Robles*, entre otros, que contaron con la colaboración del pintor policromador *Pedro de Torres*. De igual modo se representa *La Flagelación* en el banco del retablo mayor de la *Catedral de Plasencia*, pieza cumbre de *Gregorio Fernández*, uno de los mejores escultores del barroco

42 Sobre el retablo de Ceclavín, véase F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *El retablo mayor de la iglesia parroquial de Ceclavín*, o. c., 39.

español. A comienzos del siglo XVII el pintor placentino *Pedro de Mata* realizó *La Flagelación* del retablo mayor parroquial de *Monroy*. Es buena muestra de este tema iconográfico la pintura conservada en el *convento del Cristo de la Victoria de Serradilla*, obra de delicados matices manieristas italianos que debió de pintarse a finales del siglo XVI. En el mencionado *convento de Serradilla* se guarda una pintura del *Señor amarrado a la columna*, del estilo de *Alonso Cano* y de mediados del siglo XVII⁴³. La excelente talla conservada en la *iglesia cacerense del Espíritu Santo*, aunque perteneció a la de San Mateo, es obra del importante escultor flamenco, residente en Sevilla, *José de Arce* (1600-1666), que la contrató en el año 1655.

Incluyamos una obra espléndida del siglo XVIII, cual es la escultura de *Cristo amarrado a la columna* labrada en el año 1775 para el convento zafrense de Santa Clara por el escultor valenciano *Blas de Molner*, afincado en Sevilla en donde fue director de la Real Academia de las Tres Nobles Artes: la obra deriva de precedentes iconográficos presentes en la escuela sevillana del siglo XVII (*Pedro Roldán*) y no se puede olvidar tampoco su entronque con modelos castellanos, como los muy difundidos de *Gregorio Fernández*⁴⁴.

Entre las obras de *platería* con el asunto de la *Flagelación*, conviene mencionar el magnífico *cáliz* de estilo rococó custodiado en la *parroquia de Santa María de Brozas*: se data en el año 1794 por la marca del contraste cordobés Mateo Martínez Moreno y muestra la escena de *Cristo amarrado a la columna* en una cartela de la peana.

El tema iconográfico de *La Flagelación* se representó incluso en *paneles de azulejería*, como los preciosos *azulejos portugueses* de época barroca que adornan la *iglesia oliventina de Santa María Magdalena* y flanquean el retablo de Nuestro Señor de los Pasos, formando parte del medio punto superior: se atribuyen, como ya sabemos, a la escuela del gran maestro azulejero español, establecido en Portugal en el siglo XVII, *Gabriel del Barco*. E igualmente contienen el mismo tema los paneles de *azulejos del presbiterio* de la *iglesia del Santo Cristo de Zalamea de la Serena* que, al asunto propiamente dicho de la flagelación, añaden la curiosa iconografía de *Cristo arrodillado recogiendo sus vestiduras* tras el tormento.

Es también abundante la representación de *La coronación de espinas o los ultrajes* (Mateo, 27, 27-31; Marcos, 15, 15-20 y Juan 19, 1-3). En el siglo XV se realizaron las viñetas miniadas de uno de los *pasionarios* del *monasterio de*

43 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, "La colección pictórica del convento del Cristo de la Victoria de Serradilla (Cáceres)", en *Norba. Revista de Arte, Geografía e Historia*, 1 (1980), 31-32.

44 AA. VV., *Extremadura. Fragmentos de identidad*, Madrid, Ayuntamiento de Don Benito, 1998, 310.

Guadalupe, una de las cuales contiene la coronación de espinas. Tiempo adelante, en el *retablo de Casas de Millán*, la incluyó, con estilo muy amanerado, el pintor placentino *Diego Pérez de Cervera* que realizó la tabla antes de 1554. Y casi coetáneamente se la representó también en el gran *retablo mayor de Medina de las Torres*, quizá por el pintor *Estacio de Bruselas*. Asimismo contenía una tabla pictórica con la *coronación de espinas* el desgraciadamente desaparecido *retablo mayor de Casas de don Pedro*, pieza de excelente calidad realizada a mediados del siglo XVI que, como ya hemos dicho, se adscribía a la órbita toledana: con sus delicadas pinturas se fabricó la tarima de un escenario teatral en el aciago verano de 1936. Está presente también la *coronación de espinas* en el banco del *retablo mayor de la Catedral de Plasencia*, obra de *Gregorio Fernández*, y en el del *monasterio de Guadalupe*, ambas piezas del primer tercio del siglo XVII y la última labrada por *Giraldo de Merlo*, como ya sabemos. De la etapa plenamente barroca data la hermosa coronación de espinas de *Zalamea de la Serena*, incluida en los *paneles de azulejos* que adornan la cabecera de la *ermita del Santo Cristo*.

Fue muy representado por los artistas de todos los tiempos el tema de *La Calle de la Amargura o Camino del Calvario*, siendo variantes del mismo *La Caída de Cristo* y la *Ayuda de Simón de Cirene* que relatan los *Evangelios* (*Matteo*, 27, 32; *Marcos*, 15, 21), o el *Desvanecimiento de la Virgen* sostenida por San Juan —como consta en los *Evangelios Apócrifos*—, o el ofrecimiento por parte de *La Verónica* del paño para enjugar el rostro de Cristo: la iconografía de la Verónica se inicia a finales del siglo XV y tiene su fundamento en el *Evangelio Apócrifo de la Muerte de Pilatos*⁴⁵. La iconografía de la Verónica presentando el paño a Cristo se observa, por ejemplo, en la parte alta del *retablo mayor parroquial de Monroy*, tema interpretado a comienzos del siglo XVII por el pintor de Plasencia *Pedro de Mata*; igualmente se aprecia en el remate del *retablo del Cristo del Claustro* en la *catedral de Badajoz*, fabricado en tiempos del obispo don Juan Marín de Rodezno por *Ruiz Amador* (1731-1733)⁴⁶.

En plena etapa gótica, a mediados del siglo XV, representó *fray Juan de Segovia* el *Camino del Calvario* en las chapas repujadas que decoran el *arca de los esmaltes del monasterio de Guadalupe*, abigarrada composición, totalmente cubierta de figurantes, en la que se distingue la imagen del Cirineo ayudando a Cristo a llevar la cruz. Y en el mismo *monasterio de Guadalupe* se aprecia también el *Camino del Calvario* en los bordados del *frontal de la pasión*, también

45 E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos*, o. c., II, 362. Parece que el nombre de Verónica deriva de “vero icono”, en alusión al lienzo que entregó al Señor y Él le devolvió con su rostro impreso. No obstante, es curioso que el relato apócrifo no se sitúe en el momento de la pasión, sino en un indeterminado tiempo anterior.

46 C. PORTALO TENA, *Catedral de San Juan Bautista de Badajoz*, Salamanca, 1991, 136-138.

pieza del siglo XV. De la misma época data la tabla del banco del *retablo mayor de Santa María de Trujillo*, obra del notable pintor *Fernando Gallego*.

A comienzos del siglo XVI se ejecutó el *Camino del Calvario* de la *ermita de Nuestra Señora del Salor en Torrequemada*, pintura mural en la que Simón de Cirene ayuda a Jesús a portar una cruz en forma de tau. En la década de 1520 y de la mano de *Antón de Madrid* se representó dicho tema en el retablo de *Calzadilla de los Barros*. *Luis de Morales*, por su parte, lo pintó de manera magistral en el *retablo de Arroyo de la Luz* (1560-1563) y lo repitió en el *retablo de Higuera la Real*, en el que la figura de un envejecido Cirineo ayuda a portar la cruz a Jesús. Un Cristo en soledad, tan sólo acompañado por la cruz que porta sobre sus hombros, se observa en el *retablo mayor parroquial de Ceclavín*, obra excepcional pintada seguramente por *Gaspar de Borgoña* a mediados del siglo XVI.

Excelente y muy expresivo es el relieve de la *Caída camino del Calvario*, obra de *Roque de Balduque*, que resplandece en el *retablo mayor de la concatedral cacereña de Santa María* (1547-1551); parecido es el que se atribuye a su mano en *Fregenal de la Sierra*. Por los mismos años *Diego Pérez de Cervera* pintaba la manierista tabla del retablo de *Casas de Millán* y *Estacio de Bruselas* la de *Medina de las Torres* y, quizá, la del mayor de *Arroyo de San Serván*. Entre 1546 y 1550 el notable pintor toledano *Juan Correa de Vivar* ejecutaba la tabla existente en el *retablo de Herrera del Duque* y posiblemente la del desaparecido *retablo mayor de Casas de Don Pedro*. De mediados del siglo XVI es la graciosa representación pictórica de un retablo lateral conservado en el pueblo cacereño de *Higuera*. Después del año 1562 *Cornelio Cyaneus* realizó la manierista y agitada composición presente en el *retablo mayor de la parroquial de Villar del Pedroso*.

En la década de 1580 se representó el tema del *Vía Crucis* en el banco del *retablo mayor de la parroquial de Nuestra Señora del Valle de Villafranca de los Barros*. Ya en el siglo XVII son destacables el relieve de la peana del *retablo mayor de la Catedral de Plasencia*, obra de *Gregorio Fernández*, y el del banco del *retablo mayor del Monasterio de Guadalupe*, debido el último a la gubia del escultor cortesano de origen portugués *Giraldo de Merlo*: el caso guadalupano es curioso, porque la caída de Cristo camino del Calvario y la ayuda del Cirineo se complementan con la presencia de la Verónica.

En piezas de *azulejería* se representó ampliamente el *Camino del Calvario*: citemos, como ejemplo, el existente en el frontal de altar del lado de la epístola de la *parroquial de Viandar de la Vera*, obra talaverana del siglo XVII⁴⁷. También los azulejos barrocos de la *capilla del Cristo de Zalamea de la Serena*

47 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Vera (Cáceres)*. Catálogo Monumental, Madrid, 1988, 270.

recogen la iconografía de la caída de Cristo camino del Calvario. Incluso en pequeñas *piezas de platería* se representó el tema iconográfico que comentamos, como muestra la peana de un *bello cáliz manierista de la catedral de Plasencia*, marcado hacia la década de 1580 por el que fuera platero y fiel contraste de la ciudad de Logroño *Juan de Bendigar*⁴⁸.

Hay en Extremadura una gran cantidad de *imágenes* que, además de devocionales, suelen ser también *procesionales* y que derivan de la iconografía del Camino del Calvario expuesta en las líneas anteriores. Nos referimos a la típica *escultura del Nazareno con la cruz auestas*, imagen que en la mayor parte de los casos es articulada y de vestir. No podemos incluirlas todas –y son en verdad muchas las que conocemos, algunas ciertamente hermosas– en este esquemático trabajo, pero nos vamos a referir a algunas de las más interesantes, como por ejemplo la que se venera en la *parroquia cacereña de Santiago*, obra impresionante por su dramatismo labrada en el año 1609 por el escultor mirobrigense *Tomás de la Huerta*, según descubrió Tomás Pulido, y que preside la procesión penitencial de la madrugada del Viernes Santo. Mencionemos también la efigie realizada por *José Salvador Carmona* (1780) para la *parroquial de Malpartida de Cáceres*⁴⁹, o la espléndida y de gran sentimiento que se venera en la *iglesia emeritense de Santa Eulalia*, obra que el profesor de la Banda y Vargas atribuye a la escuela granadina y al círculo de *José de Mora* (fines siglo XVII-comienzos del XVIII)⁵⁰. También muestra una trágica expresión barroca el Nazareno que se conserva en la *ermita de Nuestra Señora de la Hermosa de Fuente de Cantos*, obra quizá sevillana de comienzos del siglo XVIII.

Antes del clavamiento de Cristo en la cruz, los verdugos le despojaron de sus vestiduras y las echaron a suertes (*Mateo*, 27, 35; *Marcos*, 15, 24; *Lucas*, 23, 34 y *Juan*, 19, 23-24) tema iconográfico denominado habitualmente expolio, tal y como se lo representó, por ejemplo, en el retablo de *Casas de Millán* de la mano de *Diego Pérez de Cervera* a mediados del siglo XVI. También aparece figurado este tema pasionista en el gran retablo de la *parroquia de la Santa Cruz de Arroyo de San Serván*, obra de la misma época posiblemente realizada, como sabemos, por el pintor flamenco *Estacio de Bruselas* o, quizá mejor, por *Francisco de la Hermosa*.

48 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN – S. ANDRÉS ORDAX, *La platería de la catedral*, o. c., 80-81. Sobre *Juan de Bendigar* véase M. B. ARRÚE UGARTE, *La platería logroñesa*, Logroño, Diputación, 1981, 57-58.

49 J. M. TORRES PÉREZ, “Algunas esculturas de José Salvador Carmona en Cáceres”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, XLIX (1983), 516-517. Sobre este escultor véase también nuestro trabajo “Notas sobre el escultor José Salvador Carmona: el inédito San Sebastián de la catedral de Coria”, en *Norba-Arte*, 17(1997), 311-315.

50 A. DE LA BANDA Y VARGAS, “Huellas artísticas andaluzas...”, o. c., 25-26.

Más rara en Extremadura es la iconografía del *Cristo del Perdón* conservado en la *placentina parroquia de San Esteban*, escultura de madera policromada de la segunda mitad del siglo XVII: Se representa a Cristo arrodillado sobre una roca —el mundo que va a redimir—, intercediendo por el género humano en el momento anterior a la crucifixión y tras sufrir el expolio, en una representación mística que no recoge el relato evangélico. Parece como si, con la mirada suplicante elevada al cielo y la mano dirigida hacia su corazón, estuviera orando al Padre, al que ofrece los dolores de su pasión. Es un Cristo bastante dramático, que muestra todos los signos de la angustia padecida tras la flagelación y la subida al Calvario. Su anatomía, con señalamiento de las venas y dientes de pasta, es propia del naturalismo barroco. La imagen sigue la tipología del Cristo, atribuido a *Pedro Roldán*, de la iglesia de la Caridad de Sevilla (h. 1674), asimismo arrodillado, sangrante y que algunos relacionan con el también importante escultor sevillano *Francisco Antonio Ruiz Gijón*. La escultura placentina, de elevado sentimiento, tiene varios antecedentes iconográficos, además del indicado. Así, se puede conectar con el desaparecido Cristo del Perdón que *Manuel Pereira* hizo para los dominicos del Rosario de Madrid, del que hay una copia en la capilla del palacio de Comillas (Santander). También se relaciona el tema con las efigies granadinas de los *hermanos García* y con tallas de *Alonso de Mena* y su escuela. El asunto quizá se fundamenta en un grabado de *Durero* y está unido a la iconografía del Cristo de los Dolores, del que es un claro exponente el de la Victoria de Serradilla⁵¹.

Y como premonición de lo que iba a suceder, surge la iconografía del *Cristo Varón de Dolores*,⁵² pensativo, semidesnudo, con las manos normalmente amarradas, a veces sentado esperando pacientemente a ser crucificado; así lo vemos, por ejemplo, en los paneles de azulejos de la *ermita del Cristo de Zalamea de la Serena*. Por otra parte, no hay que olvidar los precedentes que puede tener esta iconografía en el tema de la *Misa de San Gregorio papa*: ante las dudas del oficiante sobre si en la Eucaristía estaban realmente presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, el mismo Jesús obró el milagro y se apareció, con todos los signos de la pasión, mientras el santo papa realizaba el acto de la consagración. De este curioso tema iconográfico poseemos en Extremadura algunos ejemplos, como la interesante *pintura mural* de mediados del siglo XV que permanece, deteriorada y oculta por el retablo mayor, en el presbiterio de la iglesia de *Santa María la Mayor de Mérida*. También se representa la *Misa de San Gregorio* en las restauradas pinturas murales de la *iglesia parroquial de Santiago, en Ca-*

51 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Verum Corpus...* o. c., 149.

52 E. M. VETTER, "Iconografía del Varón de Dolores. Su significado y origen", en *Archivo Español de Arte*, XXXVI (1963), 197-231.

pilla, composiciones que seguramente se realizaron a fines del siglo XV o a comienzos del XVI⁵³. Un gracioso relieve con la *Misa de San Gregorio* labró el escultor *Sebastián de Paz* para el retablo mayor de la *parroquia de Santa María de Garrovillas* (1617-1620)⁵⁴.

Innumerables imágenes del *Crucificado o del Calvario* completo (*Déesis*) hay en Extremadura. Por ello sólo incluiremos algunas de las más significativas. Una de las más antiguas, de mediados del siglo XIII y ya mencionada en este trabajo, es la que se observa en una cajita, antiguo *portaviático*, conservada en la *Catedral de Coria*: junto a la imagen del Crucificado aparecen las de la Virgen y San Juan, mientras dos ángeles perfuman el ambiente con sendos incensarios; la interesante pieza, que por el anverso presenta un tetramorfos con la figura de Cristo presidiendo desde la mandorla, tiene evidentes recuerdos románicos en su estilo e iconografía, a pesar de la ya tardía fecha de su fabricación. También de mediados del siglo XIII es la interesante *cruz procesional de Trevejo*, obra de bronce dorado con restos de esmaltes, que muestra un arcaizante crucificado de cuatro clavos con corona real y largo perizoma.

Hay en Extremadura varias tallas medievales del Crucificado de gran interés, cuya cronología parte desde los años finales del siglo XIII. Citemos el Cristo gótico doloroso, llamado *de los Doctores*, de la *Catedral de Plasencia* (fines del siglo XIII), o el *de las Aguas* que se venera en la *iglesia de Santiago de Trujillo*, que muestra una clara ascendencia germánica, renana,⁵⁵ y es ya del siglo XIV, o el Crucificado, también del siglo XIV, de *Segura de Toro*. Gran interés tiene el Cristo gótico doloroso, del siglo XIV y tipología alemana, que se conserva en la *iglesia de Santa María la Mayor de Mérida* con la advocación de *Cristo de la O*. Y a esta misma época corresponden el *Cristo del Amparo* de *Santa María de Mercado (Alburquerque)*, el guardado en la *parroquial de Pasarón de la Vera*, el custodiado en el *Museo de Bellas Artes de Cáceres* y el destruido en Medellín en 1936, por citar sólo algunas de las piezas más señeras

En el siglo XIV se fabricó la *cruz procesional de Cabañas del Castillo*⁵⁶, pieza argéntea que, posiblemente, fue un regalo regio a la antigua abadía que

53 R. HERNÁNDEZ NIEVES – J. CANO RAMOS, “Retablos y bienes muebles...”, *o. c.*, 194-197.

54 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “El retablo mayor de la iglesia de Santa María de Garrovillas: una obra del escultor Sebastián de Paz”, en *Actas del VII Congreso de Estudios Extremeños*, Cáceres, Diputación, 1983, I, 93-117.

55 Deriva del famoso Cristo gótico que se venera en la iglesia de Santa María in Kapitol de Colonia (1303-1304). *Vid.*, A. FRANCO MATA, “El Crucificado gótico doloroso de la iglesia de Santiago de Trujillo y sus orígenes”, en *Actas del VI Congreso de Estudios Extremeños. Tomo I. Historia del Arte*, Cáceres, 1981, 43-50. Ha tratado magistralmente la iconografía del Crucificado P. THOBY, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente*, Nantes, Bellanger, 1959.

56 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “Notas sobre platería extremeña: Cabañas del Castillo”, en *Norba-Arte*, VI (1985), 267-272.

hubo en esta localidad cacereña, teniendo en cuenta la heráldica que muestra; presenta la pieza de Cabañas un Crucificado de parecida tipología a los que venimos citando, y es similar, en este sentido, al de la más modesta cruz de bronce de la *parroquia de Ahigal*.

En el siglo XV podemos incluir el venerado *Cristo Negro de la Concatedral cacereña de Santa María* —el color negro se le añadió en la restauración de fines del siglo XVII—, o el titulado de *las Indulgencias* de la *iglesia cacereña de Santiago*. De la década de 1480 data el *grupo conservado en el monasterio de Guadalupe*, con San Juan sosteniendo el desmayo de la Virgen María junto Santa María Magdalena y a María Cleofás o María Salomé, que consuelan a la Madre de Dios, todo ello centrado por la figura del Crucificado: sin duda este conjunto fue labrado por *Egas Cueman*, el mejor escultor de tiempos de los Reyes Católicos, que, en este caso, se inspiró en composiciones del pintor flamenco *van der Weyden*⁵⁷. Y en el mismo monasterio se aprecia el tema de la Crucifixión en las miniaturas de uno de los dos *pasionarios* conservados y en los bordados del llamado *frontal de la pasión*, obras asimismo de finales del siglo XV.

Muy numerosas son las efigies del *Crucificado* labradas en el siglo XVI; por ello en este trabajo sólo podemos incluir algunas, como el magnífico crucifijo atribuido a *Jerónimo de Valencia* custodiado en la *parroquial de Ribera del Fresno*. O el espléndido Calvario con las figuras de la Virgen y San Juan que, para el retablo de la *iglesia de Santa María de Cáceres*, realizó *Roque de Balduque* a mediados de la centuria. Agreguemos el venerado *Cristo de la Reja* que preside su santuario de *Segura de León*. Impresionante, por su expresividad y dramatismo, es la figura del Crucificado conservado en la capilla de la Soledad de la *Catedral de Coria*, obra manierista de finales del siglo XVI que atribuimos al importante escultor *Lucas Mitata*, autor asimismo de la patética figura de la *ermita del Cristo de Calzadilla de Coria*. Obra del escultor *Pedro de Paz* es el sentido Crucificado manierista de la ermita del Humilladero de Gata, datado en 1593⁵⁸.

Mencionemos el desaparecido *Calvario de azulejos talaveranos* que hubo en la *iglesia parroquial de Piornal*, lamentablemente destruido a finales de la década de 1960, que estaba fechado en el año 1574 y se fabricó en un taller de la órbita de los importantes maestros azulejeros *Juan Fernández o Hernando de Loaisa*; al círculo de los citados artífices también corresponden los dos *retablos de azulejería de Valdastillas*, uno de los cuales, el del lado de la Epístola, posee un frontal con escena del Calvario⁵⁹. E igualmente nos muestra la representación

57 ID., *Imaginería medieval extremeña*, o. c., 104.

58 ID., *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata...* o. c., 375.

59 ID., “Los desaparecidos retablos de azulejería talaverana de Piornal y su relación con los de Valdastillas y con los de la ermita placentina de San Lázaro”, en *Norba-Arte*, 16 (1996), 369-382.

del Calvario un frontal de altar de *la ermita del Santo Cristo del Humilladero de Valverde de la Vera*, obra talaverana de los años finales del siglo XVI⁶⁰. Muy bello es el Calvario del frontal de altar de la *parroquia de Santa Cruz de la Sierra*, de la misma procedencia, cronología y estilo. Monumental es el Calvario, de excepcional calidad y de hacia la década de 1580, que preside el frontal de azulejos de Talavera que adorna la sacristía del antiguo *convento dominico placentino de San Vicente*.

En la provincia de Badajoz también permanecen buenos conjuntos azulejeros con representaciones pasionistas, como las piezas de la *ermita del Santo Cristo de Zalamea de la Serena*, cuyas historias se enmarcan en fingidas hornacinas de medio punto flanqueadas por columnas salomónicas: en el friso de la capilla mayor vemos una representación de la Crucifixión y, al lado, la menos frecuente iconografía de *la lanzada* que, según los apócrifos, Longinos propinó en el costado de Cristo⁶¹ y que el evangelio de *San Juan* (19, 33-34) recoge como soldado anónimo.

Del siglo XVII destacamos el *Calvario completo* que corona el imponente *retablo mayor de la Catedral de Plasencia*, obra de excelente calidad terminada hacia el año 1634 por *Gregorio Fernández*. Poco antes, el escultor *Sebastián de Paz* realizaba el Calvario que remata el retablo mayor de la *parroquia de Santa María de Garrovillas* y, en 1621, el notable imaginero *Pedro de Sobremonte* ultimaba la Déesis que culmina el gran *retablo mayor de Acebo*, cuya arquitectura ejecutó *Alonso de Balbás*⁶², el mismo que diseñó la del mencionado retablo mayor de la Catedral de Plasencia. Excepcional es el *Cristo Crucificado* de la *ermita del Humilladero de Azuaga*, pieza escultórica que, en opinión del Profesor de la Banda⁶³, debió de ejecutar antes del año 1615 –fecha de su donación por el Capitán don Juan de la Guardia– *Francisco de Ocampo*, notable escultor sevillano del círculo montañésino. Y asimismo tiene un gran interés, por su rareza iconográfica en nuestras tierras extremeñas, el lienzo del *Cristo de Burgos* que, firmado por el importante pintor barroco del siglo XVII *Mateo Cerezo*, se conserva en el *convento del Cristo de la Victoria de Serradilla*.

Hermosísima es la escultura del *Cristo del Desamparo de Escorial*, barroca obra de la tercera década del siglo XVIII que, por su extraordinario parecido con el perdido Cristo de la madrileña Cofradía de Gracia, se atribuye al notable

60 ID., *Viaje artístico por los pueblos de la Vera*, o. c., 298.

61 L. RÉAU, o. c., 496.

62 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Acebo. Patrimonio histórico-artístico de una localidad de la cacereña Sierra de Gata*, Cícero, Coria, 2000, 48-79.

63 A. DE LA BANDA Y VARGAS, o. c., 21-22. Vid., etiam, F. RODRÍGUEZ DÍAZ, *Monografía histórico-descriptiva de la villa de Azuaga desde la más remota antigüedad hasta el año de 1891*, 1894, edición facsímil, Badajoz, Ayuntamiento de Azuaga, 2000, 236.

escultor, de origen asturiano pero establecido en Madrid, *Juan Alonso Villabril* y *Ron*⁶⁴. Y en 1733 realizó en Sevilla el escultor valenciano *Blas de Molner* el espléndido *Cristo de la Expiración* de la *parroquia de Zahinos*. En 1763 el escultor de Madrid *Juan Calderón* firmó el sentido Crucificado, tocado ya por el academicismo clasicista, venerado en la ermita de Nuestra Señora de Bienvenida de Torre de Don Miguel⁶⁵. Y en 1767 *José Salvador Carmona* labró, también en Madrid, el crucificado del *Santuario de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de Cáceres*⁶⁶.

Muy curiosa es la *iconografía americanista* del *Cristo de la Encina*, también presente en el arte extremeño a través de la interesante pintura conservada en un retablo rococó de la *iglesia cacereña de San Mateo*, datada en el año 1761 y pagada por los propietarios de la capilla en donde se encuentra, don Pedro José Topete y Barco y su esposa doña Francisca Cayetana de Ulloa Golfín y Perero: el colorista lienzo, que incluye un paisaje con aves exóticas y edificios clasicistas, representa al Crucificado que un misionero escondiera en una encina, descubierto posteriormente por un leñador indígena sorprendido por la inesperada aparición. Iconografía americanista que se repite en otros lugares de la región, como la talla de madera policromada (siglo XVIII) de la *ermita de la Virgen del Encinar*, patrona de *Ceclavín*, la pintura de un retablo lateral de la parroquia de *Villamiel* o el pequeño lienzo del siglo XVIII existente en la de *San Vicente de Alcántara*; pero sin duda, la pieza de más calidad, y también la más monumental, es la mencionada de San Mateo⁶⁷.

Interesante y raro es el óleo sobre lienzo conservado en el *monasterio trujillano de Santa Clara*, que representa a Cristo Crucificado entre una gloria de ángeles que recogen en cálices la sangre de sus manos, con un devoto cristiano abrazado al madero de la cruz salvadora y flanqueado por las alegorías de los siete pecados capitales y de la muerte; es obra de gracioso carácter barroco popular firmada por un desconocido pintor *Tamayo* en el año 1630⁶⁸.

64 E. MARCOS VALLAURE, "Juan Alonso Villabril y Ron, escultor asturiano", en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, XXXVI (1970), 156-157, lámina III. Méndez Hernán ha aportado datos que demuestran la procedencia madrileña de la imagen, así como la fecha de su fabricación en el año 1732. *Vid.*, V. MÉNDEZ HERNÁN, "El retablo del Santo Cristo del Desamparo de Escorial (Cáceres). Una nueva obra del maestro trujillano Bartolomé Jerez", en *Norba-Arte*, 17 (1997), 299-300, nota 6.

65 J. M. TORRES PÉREZ, "Juan Calderón, escultor madrileño del siglo XVIII, autor del Cristo del Consuelo de la Cofradía de Nuestra Señora de Bienvenida de Torre de Don Miguel", en *Norba-Arte*, VI (1985), 287-290. *Vid.*, *etiam*, F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Obras documentales y artísticas restauradas...*, o. c., 250.

66 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Los monumentos religiosos de Cáceres...*, o. c., 111.

67 *Id.*, *La parroquia de San Mateo (Cáceres). Historia y arte*, Cáceres, 1996, 56. La arquitectura del retablo probablemente la realizó el entallador *Vicente Barbadillo*.

68 *Id.*, *Verum Corpus...* o. c., 145.

Conocemos algunos ejemplos del tema iconográfico del *Descendimiento* del cuerpo de Cristo de la cruz, cuya representación en la iconografía cristiana no es anterior al siglo IX y se inició en el ámbito bizantino. El hecho lo recogen sucintamente los cuatro evangelios. Quizá los ejemplos más antiguos sean los presentes en las miniaturas de un *pasionario* y en los bordados del llamado *frontal de la pasión*, ambas piezas del siglo XV y conservadas en el *monasterio de Guadalupe*. Magnífico es el *descendimiento* del retablo mayor de la parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de *Arroyo de la Luz*, obra de *Luis de Morales* (1560-1563) en la que están presentes ecos de la gran pintura flamenca de la primera mitad del siglo XVI. Algo anterior es el dramático relieve de *Roque de Balduque* existente en el retablo mayor de la *Concatedral cacereña de Santa María*. Y excelente es la tabla pictórica que, realizada en talleres toledanos por *Cornelio Cyaneus*, adorna el gran retablo mayor de *Villar del Pedroso*, obra de la década de 1560. También de los años centrales del siglo XVI es la tabla pictórica del *Descendimiento* que culmina el retablo mayor de la *parroquia de Santiago en Torremayor*, realizada por un seguidor muy directo de *Luis de Morales*. El tema lo representó asimismo *Juan Correa de Vivar* en el retablo mayor de *Herrera del Duque* en la década de 1540. Del segundo cuarto del siglo XVI son las tablas pictóricas existentes en los retablos mayores de *Santa María de Mercado*, de *Alburquerque*, y de *Medina de las Torres*, obra esta última, como ya sabemos, atribuida a *Estacio de Bruselas*. Se observa el asunto iconográfico que comentamos en un bello cáliz manierista de la *Catedral de Plasencia*, marcado en el último cuarto del siglo XVI por el logroñés *Juan de Bendigar*.

De la primera mitad del siglo XVII data el colorista óleo sobre cobre con el tema del *Descendimiento* que, custodiado en el *Museo de la Catedral de Coria*, es copia literal, quizá realizada por *Lucas Vorsterman*, del famoso de *Rubens* guardado en la Catedral de Amberes. También en la época barroca se realizaron los *azulejos portugueses* de la iglesia de *Santa María Magdalena de Olivenza*, en los que se observa otra composición que también copia la mencionada obra de *Pedro Pablo Rubens*. Muy interesante es el mismo tema presente en los azulejos barrocos que decoran la cabecera de la *ermita del Cristo en Zalamea de la Serena*.

Íntimamente ligada a la iconografía del *descendimiento* está la de *La Piedad o Quinta Angustia*, bien representada en Extremadura desde fechas tempranas. Así lo demuestra, por ejemplo, la miniatura de un libro *pasionario* del *monasterio de Guadalupe*, realizada en su famoso *scriptorium* en la segunda mitad del siglo XV: la Virgen, entronizada, sostiene en su regazo el cuerpo exánime de su Hijo. Hacia el año 1495 labró el importante escultor *Copín de Holanda* el pequeño grupo alabastrino de la Piedad que corona el sepulcro del obispo Pedro Ximénez de Próxamo en la *Catedral de Coria*. Y de comienzos del siglo XVI

data la escultura de madera policromada que, atribuida a *Guillermín de Gante*, se conserva en la *iglesia parroquial de Aldeanueva de la Vera*⁶⁹. En la década de 1520 el pintor *Antón de Madrid* desarrolló el tema en el gran retablo parroquial de *Calzadilla de los Barros*.

El asunto iconográfico de la Piedad fue, por otra parte, magistralmente interpretado por *Luis de Morales* en diversas ocasiones. Así, es muy monumental su *Piedad* de la *Catedral de Badajoz*, a la que se puede añadir la del *retablo de Higuera la Real*, que se limita a representar los bustos amorosamente enlazados de la Madre y de su Hijo muerto con el fondo del madero de la cruz. Para el retablo de *Casas de Millán* ejecutó *Diego Pérez de Cervera*, a mediados del siglo XVI, una *Piedad* que se fundamenta en el dibujo que hiciera *Miguel Ángel* para Vittoria Colonna y que hoy se encuentra en el Museo Isabella Stewart Gardner de Boston⁷⁰. En el campo escultórico, destaca la Piedad del *retablo mayor de la parroquial de Ceclavín* (1553-1554), obra muy hermosa que atribuimos a *Francisco Giralte*, uno de los mejores imagineros españoles del renacimiento tardío y discípulo directo de *Alonso Berruguete*⁷¹. Y el tema también fue tratado por los maestros azulejeros, como prueba su representación en el ya citado conjunto de la ermita del Cristo de Zalamea de la Serena.

A mediados del siglo XVIII el famoso escultor vallisoletano *Alejandro Carnicero*, afincado en Salamanca, labró la *Piedad* que corona el imponente retablo mayor tardobarroco de la *Catedral de Coria*, sin duda una de las mejores y más monumentales tallas que salieron de su obrador⁷². Destaquemos una pieza importante del siglo XX, como la *Piedad de bronce* que el famoso escultor *Juan de Ávalos* hizo para su ciudad natal, *Mérida*, en memoria de los emeritenses caídos en las guerras de España (1975-1976). No menos interesante es la que el mismo artista labró (1953) para el panteón de su familia en el *cementerio de la citada ciudad*⁷³.

Pocas piezas artísticas con la representación del *Llanto sobre el cuerpo muerto de Cristo* conocemos en Extremadura. Al siglo XV corresponde el bordado del llamado *frontal de la pasión* del monasterio de *Guadalupe*. Muy monumental es la *pintura mural* de este tema (mediados del siglo XVI) que permanece en la antigua *ermita de San Benito (Cáceres)*⁷⁴. Un acusado estilo manierista

69 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Vera (Cáceres)...*, o.c., 201.

70 ID., *El retablo mayor parroquial de Casas de Millán y su restauración* (en prensa).

71 ID., *El retablo mayor de la iglesia parroquial de Ceclavín...*, o. c., 48.

72 ID., *La Catedral de Coria. Arcón de Historia y Fe*, León, Edilesa, 1999, 79.

73 M. BAZÁN DE HUERTA, *Juan de Ávalos. Su verdad creativa*, Badajoz, Fundación Caja de Badajoz, 1996, 142 y 252.

74 J. M. PARRA TALAVERO, *Ermita de San Benito de Cáceres (Antecedentes histórico-artísticos)*, Madrid, Grupo Progema, 1998. *Vid., etiam*, F. J. GARCÍA MOGOLLÓN et al., *Inventario Artístico*

de mediados del siglo XVI y orígenes castellanos muestra un interesante relieve de madera policromada propiedad de la parroquia garrovillana de San Pedro⁷⁵. Y en el año 1641 firmó el pintor altoextremeño *Paulo Lázaro* una tabla conservada en la parroquial de Moraleja con el citado asunto⁷⁶: el cuadro, a pesar de su avanzada cronología, muestra un retardatario estilo manierista propio de la segunda mitad del siglo XVI.

Diversas representaciones del *Santo Entierro* (*Mateo*, 27, 57-61; *Marcos*, 15, 42-47; *Lucas*, 25, 50-55 y *Juan*, 19, 38-42) existen en Extremadura. A mediados del siglo XV incluyó el tema el platero jerónimo fray *Juan de Segovia* en las chapas que decoran el *arca de los esmaltes del monasterio de Guadalupe*, con un extraordinario abigarramiento y especial sentido barroquista. Y también en el monasterio de Guadalupe se encuentra este asunto iconográfico en las miniaturas de un *pasionario* y en los bordados del *frontal de la pasión*, obras ambas del siglo XV. En la década de 1480, para el mismo *monasterio de Guadalupe*, el escultor *Egas Cueman* realizó un *Santo Entierro* del que únicamente restan las figuras, de medio cuerpo y compungidas, de la Virgen María, San Juan y una Santa Mujer.

En el siglo XVI *Luis de Morales* llevó magistralmente el tema del Entierro de Cristo, fundado en grabados de Durero, al retablo mayor de la *parroquial de la Asunción de Arroyo de la Luz* (1560-1563). Y también a mediados del siglo XVI un pintor coetáneo de Morales, posiblemente *Estacio de Bruselas*, volvió a representar esta iconografía en el gran retablo parroquial de *Medina de las Torres*. Del mismo tiempo data el cuadro del retablo mayor de la *parroquial de Arroyo de San Serván*, obra de la década de 1540 quizá del pintor *Francisco de la Hermosa*. Excepcional es el *Entierro de Cristo* conservado en el *Monasterio de la Madre de Dios de Coria*, pintura sobre tabla atribuida a *Pedro Machuca*, que la realizaría hacia 1540⁷⁷. Un magnífico *cáliz* manierista de la *Catedral de Plasencia*, marcado por el logroñés *Juan de Bendigar*, también muestra en la peana un relieve del entierro de Cristo. Por su parte, el escultor *Giraldo de Merlo*, a comienzos del siglo XVII, labró esta escena de la pasión en el banco del *retablo de Guadalupe*, bajo la estatua del evangelista San Lucas. Pieza de-

de Cáceres y su provincia. *Partidos judiciales de Alcántara y Cáceres y comarca de la Vera de Cáceres*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, 193. F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “El Santuario de San Benito de Cáceres: Arte e Historia”, en *Ermita de San Benito de Cáceres. Entre el suelo y el cielo*, Cáceres, Junta de Extremadura, Fondo Social Europeo, Ayuntamiento, 2010, 32-74.

75 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Verum Corpus...*, o. c., 160.

76 ID., “Una tabla inédita del pintor Paulo Lázaro en Moraleja (Cáceres)”, en *Norba-Arte*, 11 (1991), 188-191.

77 ID., *Verum Corpus...*, o. c., 161. *Vid., etiam*, M. DÍAZ PADRÓN – M. C. GARRIDO PÉREZ, “Una tabla inédita de Pedro Machuca en el Monasterio de Coria”, en *Archivo Español de Arte*, LIV/216 (1981), 441-448.

cimonónica recientemente restaurada es el espléndido óleo conservado en la ermita de los Remedios de Valencia de Alcántara, obra de hacia 1860 del pintor catalán *José Nin y Tudó* (Vendrell 1840– Madrid 1908) y titulado *La unción del cuerpo de Cristo*⁷⁸.

Multitud de tallas de *Cristo yacente* se reparten por toda Extremadura y sirven para la procesión del Santo Entierro que se efectúa el Viernes Santo. Muchas de ellas son además polivalentes, pues al tener los brazos articulados por medio de fuelles se utilizan para escenificar el descendimiento de la cruz. Una de las más interesantes de este tipo es la que se custodia en la *parroquia de Robledillo de Gata*, espléndida imagen recientemente restaurada y quizá fabricada en Salamanca, en la primera mitad del siglo XVI, siguiendo los severos esquemas de la estatuaria castellana que, desde Valladolid, imponía el notable escultor *Gregorio Fernández*.

No está la fuente del *Descenso de Cristo al Limbo o Infierno de los Justos* en los *Evangelios* canónicos, que no mencionan nada al respecto, sino que tal historia se refleja por primera vez en el *Evangelio Apócrifo de Nicodemo*⁷⁹, transmitiéndola a Europa a mediados del siglo XIII la *Leyenda Áurea* de Santiago de la Vorágine⁸⁰ y el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais⁸¹: sin duda el origen de esta creencia está en mitos paganos del antiguo Egipto y de Grecia, aunque, desde antiguo, fue impulsada por los teólogos y exégetas que siempre han situado el acontecimiento antes de la resurrección. En Extremadura tenemos algunos ejemplos de este curioso tema iconográfico del rescate de las almas justas durante el tiempo que el cuerpo de Cristo estuvo en el sepulcro: en el último cuarto del siglo XV lo representó *Fernando Gallego* en las pinturas del banco del gran retablo mayor parroquial de la *iglesia trujillana de Santa María* y, en la década de 1520, *Antón de Madrid* lo repitió en el importante retablo de *Calzadilla de los Barros*; por otra parte, *Luis de Morales* insistió en el asunto con la espléndida pintura, especialmente manierista, del *retablo de Arroyo de la Luz*. Está asimismo presente esta historia en los grandes retablos badajocenses de *Medina de las Torres*, de mediados del siglo XVI y posiblemente de la órbita

78 El cuadro, de grandes dimensiones (250 x 196 cms) fue propiedad del rey consorte don Francisco de Asís, lo regaló al santuario doña Carmen Machín, Marquesa de los Remedios, y llegó a la ermita valentina en el año 1868. F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “Treinta años de trabajos de conservación y restauración en el patrimonio histórico, artístico y documental de la Diócesis de Coria-Cáceres”, en *Obras documentales y artísticas restauradas. Año Jubilar de la Catedral*, Coria, Cabildo Catedral, Adesval, Ministerio de Agricultura, 2012, 72.

79 E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos ... o. c.*, II, 264 y ss.

80 S. de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982, traducción de fray J. M. MACÍAS, I, 233 y ss.

81 V. de BEAUVAIS, *Speculum historiale*, obra escrita en el siglo XIII y publicada en Estrasburgo por Mentelin en el año 1473 y en París por Juan de Vignay en 1495.

de *Estacio de Bruselas*, y de *Arroyo de San Serván*, obra del mismo tiempo que se ha atribuido al pintor precitado y a *Francisco de Hermosa*.

La *Resurrección de Cristo*, dogma fundamental de la religión cristiana, cuenta en Extremadura con multitud de ejemplos plásticos. Aunque este tema iconográfico, referido ampliamente en los *Evangelios* (*Mateo*, 28, 1-10; *Marcos*, 16, 1-8; *Lucas*, 24, 1-12 y *Juan*, 20, 1-18), no forma propiamente parte del ciclo de la Pasión, sin embargo es el cierre del mismo, con el que culminan los desfiles procesionales de nuestra tradicional Semana Santa que, por otra parte, abre el otro día de gozo que es el Domingo de Ramos. El asunto histórico presenta algunas divergencias, según los *Evangelios Sinópticos* y el teológico de San Juan, en cuanto al número de santas mujeres portadoras de perfumes que se percataron del acontecimiento y lo contaron y en cuanto al número de ángeles —uno o dos— vestidos con resplandecientes ropas blancas que había sobre el sepulcro. Por otra parte, los *Evangelios Apócrifos* enlazan la *Resurrección* con la *Ascensión* a los cielos, de tal manera que llegan a confundirse ambos fenómenos. Este tema iconográfico aparece en el arte desde el siglo XI, como se observa en una miniatura del *Evangelionario de Munich* que procede del *scriptorium* de Reichenau. Sin embargo, fue a partir del siglo XIV cuando se comenzó a representar a Cristo no ya saliendo de su tumba, como en los tiempos anteriores, sino ascendiendo desde ella, como va a ser lo habitual durante el Renacimiento y el Barroco y como producto de la confusión ya comentada con el tema de la Ascensión⁸².

Tempranamente se observa una hermosa *Resurrección* en las *puertas de bronce del monasterio de Guadalupe*, realizadas en pleno siglo XIV por el artista alemán *Paulus de Colonia* y posteriormente, a comienzos del siglo XV, colocadas en la portada principal del templo monástico: el tema iconográfico adopta la tipología medieval (Cristo saliendo de su tumba) a la que aludíamos más arriba, detalle que fortalece nuestra hipótesis sobre la cronología de tales puertas⁸³. De manera similar se representa la *Resurrección* en la *cruz procesional de Cabañas del Castillo*, pieza de comienzos del siglo XIV y quizá regalo de la monarquía a la abadía que hubo en el lugar⁸⁴. En el mismo monasterio guadalupano se distingue el asunto de la *Resurrección*, entre otras piezas, en las miniaturas de un *pasionario* y en los bordados del llamado *frontal rico*, ambas obras del siglo XV. En el último cuarto del siglo XV *Fernando Gallego* incluyó la *Resurrección* en el espléndido *retablo de Santa María de Trujillo*. También de finales del siglo XV es

82 L. RÉAU, *Iconographie de l'Art Chrétien...*, o. c., II, vol. 2, 544.

83 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Imaginería medieval extremeña...*, o. c., 94.

84 ID., "Notas sobre platería extremeña: Cabañas del Castillo", en *Norba-Arte*, VI (1985), 267-272.

el altorrelieve de alabastro con el tema de la *Resurrección* conservado en el *Museo de la Catedral de Plasencia* y que quizá formó parte de un antiguo sepulcro: Cristo, sentado al borde del sarcófago y con las piernas cruzadas, muestra la llaga del costado al tiempo que aún porta la corona de espinas, lo que lo convierte, desde un punto de vista iconográfico, en un Varón de Dolores⁸⁵.

Abundan las representaciones del tema de la *Resurrección* en obras de los siglos XVI y XVII. Así, aparece en el *retablo de Calzadilla de los Barros*, realizado por *Antón de Madrid* hacia la década de 1520. Otros retablos de la provincia de Badajoz contienen el asunto, como los de las iglesias de *Nuestra Señora de Mercado* (Alburquerque), *Arroyo de San Serván*, *Santiago de Medellín* (desaparecido) o *Medina de las Torres*. A *Luis de Morales* corresponde la tabla del *retablo de Arroyo de la Luz*, en la que se nota la intervención de su taller⁸⁶, y poco antes (1547-1551) el escultor flamenco *Roque de Balduque* labraba el magnífico relieve del retablo mayor de la *Concatedral cacereña de Santa María*. También se atribuye a este escultor el relieve del mismo tema del *retablo de la iglesia de Santa Ana de Fregenal de la Sierra*, aunque personalmente pensamos que lo realizó otro artista, puesto que el estilo de su escultura poco tiene que ver con el que manifiesta el retablo de Santa María de Cáceres, bien documentado. Por este tiempo, el escultor *Francisco Rodríguez*, con quien colaboraron también los entalladores *Francisco* y *Baltasar García*, realizaba la graciosa composición que preside el cuerpo alto del retablo mayor de la *iglesia placentina de San Martín* (1557-1566). En 1557 se le encomendaba a *Alonso Berruguete* el retablo mayor de la *parroquial cacereña de Santiago* que, por fallecimiento del artista, terminó su taller: figura en su cuerpo alto una bella *Resurrección de Cristo* plena de sentido manierista. Algunos años después el pintor placentino *Antonio de Cervera* insistía en el tema en el *retablo mayor de Tejada de Tiétar*, terminado en tiempos del obispo de Plasencia Ponce de León (1560-1573)⁸⁷. Muy hermoso es el gran relieve de la *Resurrección* visible en el cuerpo central del retablo mayor de la *parroquial de Nuestra Señora del Valle de Villafranca de los Barros*, obra manierista, como ya sabemos, de la década de 1580 y en la que intervinieron diversos artífices ya citados en este trabajo.

En el siglo XVII destaca la agitada composición pictórica presente en el *retablo mayor del monasterio de Guadalupe*, terminada hacia 1618 y debida al

85 ID., *Verum Corpus...*, o. c., 244.

86 Interesante es la tabla con el tema de la *Resurrección* que *Morales* pintó en la década de 1580 para el retablo de la capilla de Santillán en el conventual de San Benito de Alcántara y que hoy se encuentra en la parroquial de dicha localidad, aunque seguramente mutilada en su parte inferior, de tal modo que sólo se aprecian las medias figuras que la coronaban. F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Verum Corpus...*, o. c., 245.

87 ID., *Viaje artístico por los pueblos de la Vera...*, o. c., 72-77.

pincel del pintor cortesano de ascendencia italiana *Eugenio Cajés*. Mencione-mos asimismo el lienzo anónimo y ya plenamente barroco del *retablo mayor de la parroquia de San Esteban de Llera*. A comienzos del siglo XVII se fabricó el *retablo parroquial de Bienvenida*: un lienzo del cuerpo alto muestra una *Resurrección* muy influida por la pintura tardomanierista italiana. Y de la misma época es el retablo mayor de *Salvaleón*, realizado por el ensamblador *Salvador Muñoz*: precisamente su hermano, el pintor *Gonzalo Sánchez Picaldo*, fue, en opinión de Hernández Nieves, el autor de los grandes lienzos, entre los que se distingue una *Resurrección de Cristo*⁸⁸. Muy hermoso era el relieve del destruido retablo mayor de la *parroquia de Nuestra Señora de la Purificación y San Pedro de Almendralejo*, obra concertada en año 1612 con *Francisco Morato* y *Salvador Muñoz*, respectivamente escultor y ensamblador: tardó muchos años en acabarse, hasta que el sevillano *Lázaro de Pantoja* añadió la policromía y el espléndido dorado a partir de 1637. Incluso se observa el tema de la *Resurrección* en pequeñas piezas de platería, como es el caso, entre otros, del bello *portapaz* sobredorado de comienzos del siglo XVII conservado en el tesoro de la *Catedral de Plasencia*.

Por otra parte, es curiosa la *Resurrección de Cristo Niño* como premonitoria de todo el ciclo de su pasión y muerte. El raro tema iconográfico se observa en el *retablo de la capilla del Sagrario de la catedral de Badajoz*, obra del sevillano *Blas de Escobar* (1668) que hasta el año 1717 hizo funciones de retablo mayor catedralicio. Precisamente el banco, en el que se encuentra el sagrario sobre cuya puerta se observa el relieve citado, fue modificado en el siglo XVIII con motivo del traslado del retablo desde la capilla mayor catedralicia.

Algunas piezas artísticas aluden a *Las apariciones de Cristo tras la Resurrección*, visiones que han sido multiplicadas por la apologética y constituyen un auténtico complemento de la *Resurrección*, puesto que demuestran el triunfo de Cristo sobre su pasión y muerte. Las únicas que reflejan los *Evangelios canónicos* son las acontecidas ante los discípulos y ante María Magdalena (*Juan*, 20, 11-29; *Lucas*, 24; *Marcos*, 16; *Mateo*, 28). La iconografía del *Noli me tangere* en presencia de la citada María de Magdala se reconoce en la puerta del actual *sagrario* de la basílica de *Guadalupe*, antiguo *escritorio de Felipe II* que este rey regaló al monasterio en el año 1589: la obra, realizada en Roma por *Ioannes Giamin* en el año 1561, según indica una inscripción del pedestal⁸⁹, es realmente exquisita en su delicado estilo manierista. La misma escena labró el platero llerenense *Cristóbal Gutiérrez* en 1578 para la gran *custodia-sagrario* de la *parroquia de la Consolación de Azuaga*.

* * *

88 R. HERNÁNDEZ NIEVES, *Retablistica...*, o. c., 118 y ss.

89 Se lee: "IOANES. GIAMIN. FECIT. IN ROMA 1561".

Hemos dejado para el final de nuestro incompleto e imperfecto trabajo la imagen extremeña que creemos mejor compendia la pasión de Cristo en todos sus múltiples y complejos aspectos. Nos referimos a la impresionante y muy venerada talla del *Santísimo Cristo de la Victoria*, que preside el *retablo de la iglesia conventual de las MM. Agustinas Recoletas de Serradilla*, desde un barroco camarín fabricado en 1700, como toda la arquitectura retablística, por el notable maestro madrileño *Francisco de la Torre*⁹⁰. La efigie, que merece que nos detengamos un poco en el estudio de su curiosa iconografía, se dispone sobre una *rica peana de plata*, obra bien repujada por el platero de Talavera de la Reina *Juan Domínguez*, que la fabricó hacia los años 1705-1706: su precio alcanzó la alta suma de 6.600 reales de vellón; decoran los frentes de dicha peana hermosos relieves, con *símbolos pasionistas* inscritos en cartelas unidas por carnosos tallos. Cuatro bellos candeleros marcan las esquinas del referido trono.

Labró la talla del Cristo, obra maestra del Barroco español, el notable escultor cortesano *Domingo de Rioja o de la Rioja* (†1656), autor de diversas piezas para los palacios reales y varias iglesias madrileñas. Le hizo el encargo la beata *Francisca de Oviedo*, deseosa de que la imagen presidiera la capilla del hospital que había proyectado abrir en Serradilla: salió del taller del imaginero hacia el año 1635, en cuya fecha dicha beata la depositó provisionalmente en la parroquia madrileña de San Ginés. Parece que el artista, quizá ayudado por Francisca de Oviedo, se inspiró en una efigie venerada en la iglesia madrileña de Nuestra Señora de Atocha.

Enseguida causó la imagen gran impresión en los ambientes de Madrid, hasta el punto de que el rey Felipe IV, amante del arte escultórico, la requirió para la capilla de palacio, creciendo así su fama entre la nobleza y los altos dignatarios de la Corte. De este tiempo data precisamente el *escudo*, rica joya de plata y pedrería, que siempre porta la imagen y que regaló el citado monarca. Le costó mucho trabajo a Francisca de Oviedo sacar la venerada efigie de la capilla palatina, cosa que logró con los buenos oficios de don Diego de Castrejón, Presidente del Consejo Real de Castilla. Por fin, en julio del año 1639 pudo trasladarla a Plasencia, instalándola en la iglesia de San Martín: también fue grande el fervor de los devotos placentinos, que no querían que la imagen abandonase la ciudad. Finalmente resolvió el obispo de Plasencia, don Diego de Arce y Reinoso, llegando la imagen a Serradilla en el mes de abril del año 1641: se depositó provisionalmente en la iglesia parroquial, en medio del alborozo y los festejos ofrecidos por los lugareños.

90 F. J. GARCÍA MOGOLLÓN, “Francisco de la Torre y el retablo mayor del convento del Cristo de la Victoria de Serradilla”, en *Actas del I Congreso Español de Historia del Arte*, Granada, CEHA – Atrio Editorial, 1977, 45-48.

Muestra la talla un realismo descarnado y sorprendente, propio del pleno naturalismo barroco. Cristo está en pie, algo inclinado hacia adelante, apoyado sobre la pierna derecha y reposando la izquierda, en flexión, sobre una calavera que pisa y que simboliza su triunfo sobre la muerte. Con el brazo izquierdo rodea el tronco sin desbistar de la cruz arbórea –trono barroco de dolor, según los iconógrafos, y extraída según antiguas creencias del Árbol del Paraíso–, mientras dobla el brazo derecho alrededor del pecho, oprimiendo con la mano su divino corazón. A los pies, la serpiente satánica se enrosca y agita aplastada por el peso de la cruz. Los detalles de la anatomía y de los sufrimientos de la pasión causan en el espectador una profunda emoción, hasta el punto de que es casi imposible contemplar esta imagen de dolor y de perdón sin sentirse conmovido hasta el hondón del alma. Todo ello tiene su origen en las disposiciones del Concilio de Trento, que encaminaban a los artistas a realizar imágenes que tocaran el corazón de los fieles y llamaran por ello a la devoción, a la reflexión mística y al arrepentimiento de los pecados.

Por otra parte, es un Cristo de paradojas este de Serradilla, heterodoxo para muchos –hubo conflictos con la Inquisición cuando llegó una copia a las Islas Canarias, el famoso Cristo de Tacoronte–, y con un alto sentido alegórico y místico; es una auténtica creación iconográfica, porque es un Cristo que debiendo de estar ya muerto, según el relato evangélico y los inequívocos signos de la pasión y crucifixión que porta, incluida la corona de espinas, sin embargo inexplicablemente sigue viviendo; es un Cristo dolorido, vencido y sangrante que, a pesar de ello, derrota a la serpiente y a la muerte; es un Cristo que ha consumado la Redención y que, no obstante, todavía se ofrece a los hombres en su Cuerpo y en su Cruz; es un Cristo que ha descendido del madero pero que, extrañamente, aún permanece crucifijo, como si estuviera dispuesto a repetir el trágico itinerario de la pasión con tal de mover a los hombres al arrepentimiento. Pero todo lo dicho no es un anacronismo, sino un simbolismo: significa el triunfo del dolor sobre el pecado y la muerte. Por eso es un Cristo derrotado, pero, a la vez, sorprendentemente triunfante, de ahí su advocación de Cristo de la Victoria. Teniendo en cuenta lo expresado en los párrafos anteriores, se entiende que sean muchas las imitaciones antiguas de la imagen, que existen, en buen número, en nuestra tierra extremeña y fuera de ella⁹¹.

Hemos tratado de componer un trabajo con pretensiones de síntesis sobre la iconografía de la pasión de Cristo en el arte extremeño, tan íntimamente en contacto con la devoción de las gentes sencillas en tiempos pasados y presentes.

91 Sobre Domingo de la Rioja y la iconografía del Cristo de la Victoria, *vid.*, J. HERNÁNDEZ PE-
RERA, “Domingo de la Rioja. El Cristo de Felipe IV en Serradilla”, en *Archivo Español de Arte*, XXV
(1952), 267 y ss. ID., “Iconografía española. El Cristo de los Dolores”, en *Archivo Español de Arte*,
XXVII (1954), 47-62.

No obstante, somos conscientes de que, como toda primera aproximación a un tema tan sugerente y complejo y que, además, posee numerosas ramificaciones, es nuestro estudio obra incompleta e imperfecta, que sólo trata de acercarse a lo que puede ser el esquema básico de tan amplia materia. Sin embargo, pensamos que este primer contacto con una realidad exuberante debe ser el punto de partida para la investigación profunda que verdaderamente exige tan interesante parcela de nuestras artes.

ILUSTRACIONES



Fig. 1. Catedral de Coria. Portaviático.
Medios del siglo XIII.



Fig. 2. Berzocana. Placa de marfil.
Siglos XIV-XV.



Fig. 3. Catedral de Coria.
Relicario de la Santa Espina.
Primera mitad del siglo XVII.

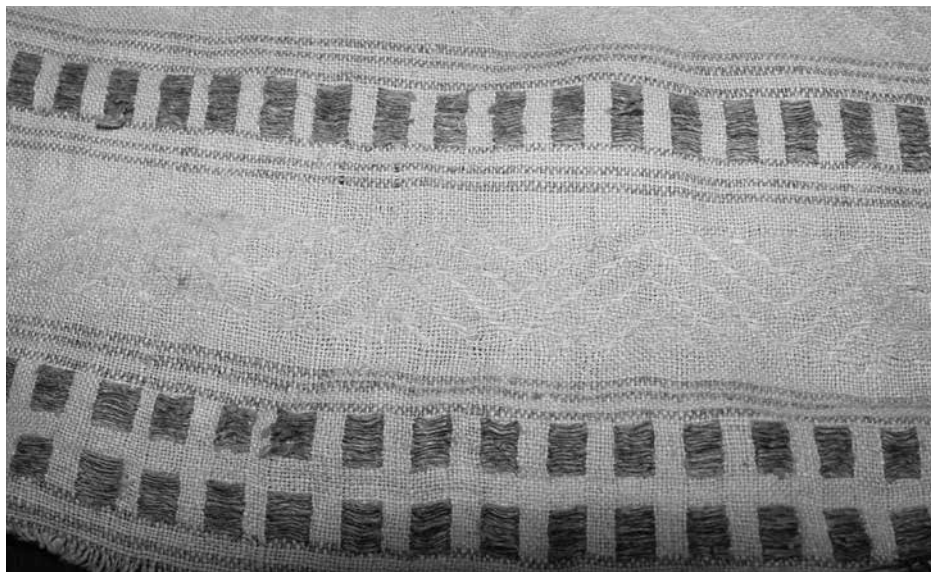


Fig. 4. Catedral de Coria. Mantel de la Santa Cena.



Fig. 5. Cáceres. Parroquia de Santiago. Retablo mayor. Alonso Berruguete. Desde 1557.



Fig. 6. Gata. Ermita del Humilladero. Santa Cena. Siglo XVI.



Fig. 7. Montánchez. Cáliz rococó. Córdoba, 1786.



Fig. 8. Zalamea de la Serena. Ermita del Cristo. Azulejos barrocos. Oración del Huerto.



Fig. 9. Guadalupe. Retablo mayor. Prendimiento. Giraldo de Merlo. 1614-1618.



Fig. 10. Cáceres. Concatedral. Retablo mayor. Flagelación. Roque de Balduque (1547-1551).

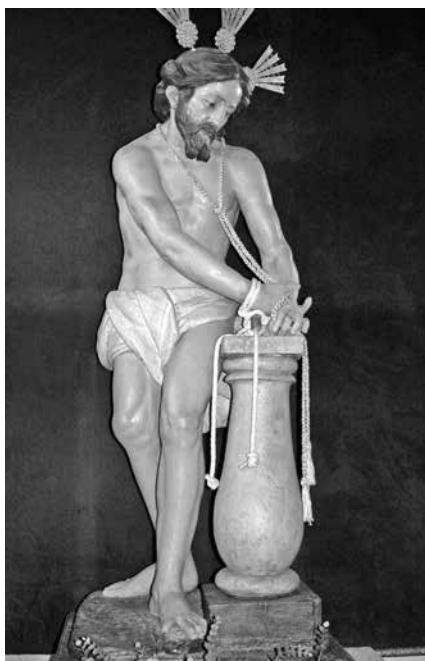


Fig. 11. Cáceres. Parroquia del E. Santo. Cristo amarrado a la columna. José de Arce. Hacia 1656.



Fig. 12. Guadalupe. Retablo mayor. Caída. Giraldo de Merlo. 1614-1618.



Fig. 13. Plasencia. Parroquia de San Esteban. Cristo del Perdón. Fines del siglo XVII.



Fig. 14. Garrovillas. Parroquia de Santa María. Misa de San Gregorio. Sebastián de Paz. Siglo XVII.



Fig. 15. Trevejo. Parroquia. Cruz procesional. Siglo XIII.



Fig. 16. Cabañas del Castillo. Parroquia. Cruz procesional. Siglo XIV.



Fig. 17. Calzadilla. Ermita. Cristo de Lucas Mitata. Fines siglo XVI.



Fig. 18. Azuaga. Parroquia. Custodia. Crucifixión. Cristóbal Gutiérrez. 1578.



Fig. 19. Trujillo. Monasterio de Santa Clara. Crucificado con alegoría de los pecados capitales. Tamayo, 1630.



Fig. 20. Zalamea de la Serena. Ermita del Cristo. Azulejos barrocos. Crucifixión y lanzada.



Fig. 21. Azuaga. Ermita del Cristo del Humilladero. Crucificado de Francisco de Ocampo. Antes del año 1615.



Fig. 22. Torre de Don Miguel.
Ermita de Bienvenida. Crucifi-
cado. Juan Calderón. 1763.



Fig. 23. Cáceres. Concatedral.
Descendimiento. Roque de Bal-
duque. 1547-1551.



Fig. 24. Zalamea de la Serena. Ermita del Cristo. Azulejos barrocos. Piedad.



Fig. 25. Garrovillas. Parroquia de San Pedro. Lloro sobre el cuerpo de Cristo. Fines del siglo XVI.

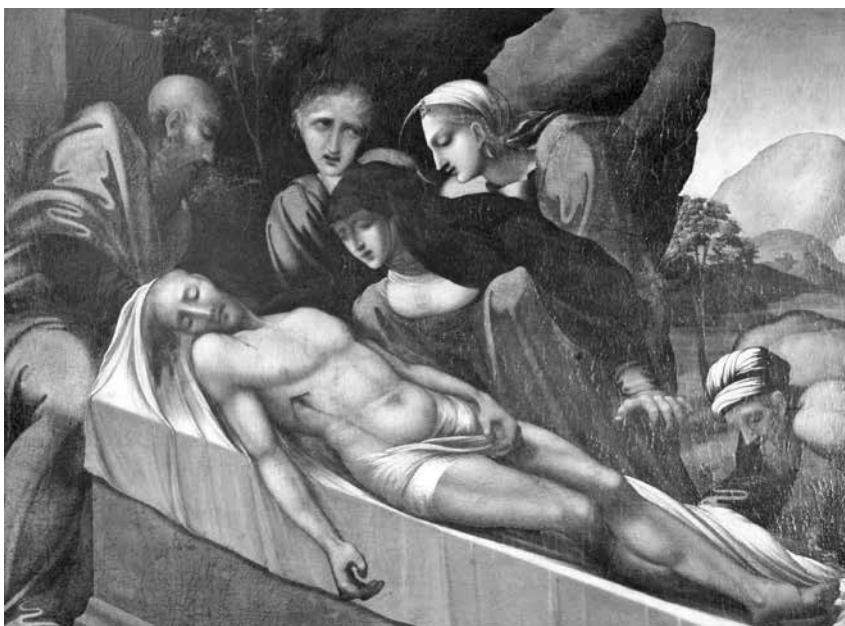


Fig. 26. Coria. Convento Madre de Dios. Entierro. Pedro Machuca. Hacia 1540.

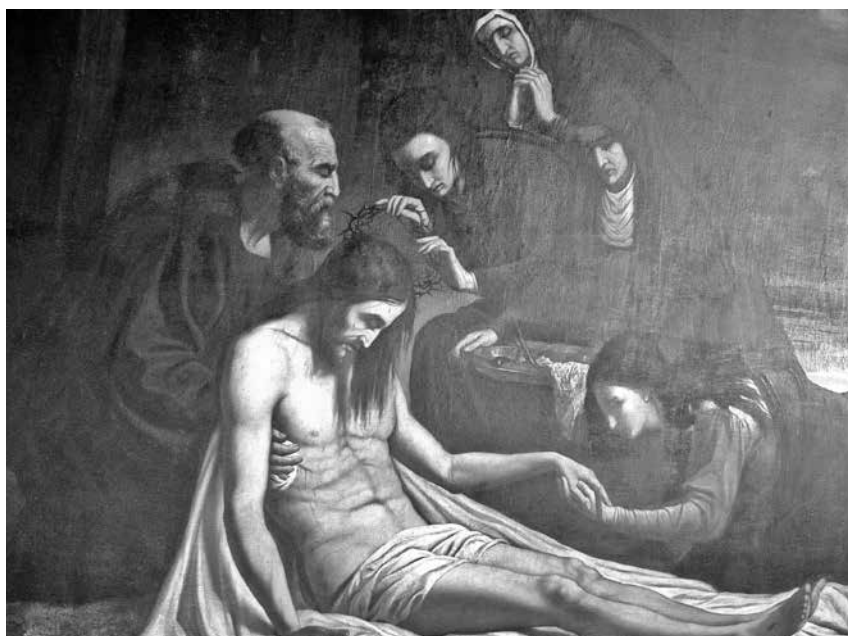


Fig. 27. Valencia de Alcántara. Ermita de los Remedios. Unción de Cristo.
José Nin y Tudó. Década de 1860.



Fig. 28. Robledillo de Gata. Yacente.
Década de 1640.



Fig. 29. Alcántara. Parroquia. Resurrección. Luis de Morales. Década de 1580.



Fig. 30. Plasencia. Catedral. Portapaz.
Fines del siglo XVI.



Fig. 31. Guadalupe. Sagrario. Ioanes Giamin. 1561.



Fig. 32. Serradilla. Cristo de la Victoria. Domingo de Rioja. 1635.

EL ESPECTÁCULO EVANGELIZADOR: EL DESARROLLO DEL TEATRO EXTREMEÑO PARALITÚRGICO

FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO
Universidad de Extremadura

RESUMEN

La liturgia católica ha ido desarrollando un lenguaje espectacular desde la Edad Media para facilitar la integración del fiel en el culto. El éxito de la fórmula va interfiriendo con la liturgia haciendo que las fórmulas parateatrales y teatrales vayan sustituyendo la evangelización inicial por la identificación social y la participación cultural por la alteración de la liturgia. Ello hace que pueda advertirse, con ejemplos de la cultura extremeña, cómo las fórmulas paralitúrgicas medievales desarrollan formas teatrales que intentará depurar la jerarquía y que culminarán en la gran fiesta social del Corpus barroco como signo de identificación comunitaria. El excesivo alejamiento de la intención pastoral inicial lleva a la desaparición de esta teatralidad religiosa, quedando reducida a escasos testimonios folclóricos contemporáneos.

Palabras clave: Parateatralidad, Paraliturgia, Teatro extremeño, Teatro de Corpus, Ciclos teatro medieval.

ABSTRACT

Catholic liturgy has developed a spectacular language from Middle Age to facilitate the integration of devote in worship. The success of this formula was interfering with the liturgy. Para-theatrical and theatrical formulas cause the initial evangelisation was replaced by the social identification and also the worship participation was replaced by the liturgy modification. We are going to use Extremadura's culture exempla to seeing how medieval para-liturgical formulas developed theatrical forms with social significance. Corpus Christi, the great religious and social festivity, was a communita-

rian identification sign. This religious theatricality was disappearing due to the excessive distance with the original pastoral intention, and just we can appreciate today a few folkloric testimonies of that.

Keywords: Para-theatricality, Para-liturgy, Extremadurian's theatre, Corpus' theatre, medieval theatre seasons.

I. LITURGIA Y TEATRALIDAD

A lo largo de siglos, la liturgia católica fue desarrollando un conjunto de ritos y celebraciones en las que la palabra y los actos tenían un claro significado simbólico y conmemorativo que progresivamente iba alejándose del pueblo fiel por la barrera lingüística del latín como lengua de culto. Ello hacía que los actos y gestos ganasen en significación frente a las palabras que quedaban cada vez más lejanas de un pueblo que hablaba en lenguas romances distanciadas del latín de los clérigos. No es de extrañar que la actividad evangelizadora insistiese en romper esa separación intentando acercar al pueblo a la celebración litúrgica. De esta manera, se insistió en la necesidad de la predicación en romance desde sínodos y concilios¹. Pero también se utilizó el lenguaje visual para evangelizar. Es conocida la labor didáctica del arte románico en sus esculturas y pinturas². Pero no se limitó a ello la Iglesia. Dentro de la liturgia se fue abriendo a partir del siglo X un ámbito espectacular del que nació el teatro³.

Al acercarnos al estudio del teatro medieval es imprescindible hacer una precisión metodológica preliminar, ya que hemos de ajustar el concepto de teatralidad que solemos utilizar en el estudio de la dramaturgia moderna y

1 El concilio de Tours (813) estableció la necesidad de predicar en lengua vulgar para que las homilias fuesen entendidas. Para una panorámica de la relación entre el latín y las lenguas romances en la Edad Media *vid.* F. GIMENO MENÉNDEZ, "Situaciones sociolingüísticas dispares en el proceso de formación de las lenguas romances", en *Aemilianense*, 1 (2004), 171-223.

2 *Vid.* como breve resumen el artículo de M. X. MARCH – B. SUREDA – J. SUREDA, "El arte románico como lenguaje didáctico", en *Mayurqa*, 19 (1982), 255-272.

3 La bibliografía clásica sobre el desarrollo del teatro medieval son las obras de L. ALLEGRI, *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1988, E. K. CHAMBERS, *The Medieval Stage*, Oxford, Oxford University Press, 1978, O. B. HARDISON, *Christian Rite and Cristian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1965, J. STEVENS, *Words and Music in the Middle Ages. Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, y K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, Clarendon Press, 1933. Disponemos de dos sintéticos estados de la cuestión sobre el teatro en latín y en romance: E. CASTRO, "Drama latino medieval", en R. BELTRAN – M. HARO – J. L. SIRERA – A. TORDERA (eds.), *Homenaje a Luis Quirante*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003, I, 95-114, y M. A. PÉREZ PRIEGO, "Estado actual de los estudios sobre el teatro medieval castellano", en I. LENER-R. NIVAL-A. ALONSO (eds.), *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2004, I, 27-44.

contemporánea. A lo largo de toda la Edad Media la realidad teatral está muy alejada del texto como elemento básico y estructurador del espectáculo dramático. Es precisamente lo espectacular, los elementos representacionales sin apenas soporte textual, quien va configurando un lenguaje dramático al que progresivamente va incorporándose un armazón textual cada vez más complejo y artístico. En este sentido y en línea con la mayor parte de la crítica actual, hacemos nuestro el acercamiento metodológico propuesto por Miguel Ángel Pérez Priego por el que, para

el estudio del teatro medieval, habrá que partir de un concepto amplio de teatralidad, concepto que abarque tanto los puros textos dramáticos como los distintos espectáculos y ceremonias que son portadores de un cierto índice de teatralidad y de los cuales tenemos noticia a través de documentación diversa.⁴

Nuestro estudio se va a centrar en aquellos espectáculos de teatralidad medieval (que cuando tengan muy escasa presencia textual denominaremos parateatrales) que se van a ir desarrollando a lo largo de la Edad Media y se mantendrán en la Edad Moderna como elementos que favorecen la acción pastoral evangelizadora de la Iglesia. Observaremos, por tanto, aquellos espectáculos o dramatizaciones que puedan considerarse paralitúrgicas, esto es, vinculadas a la liturgia sin llegar a ser elementos propios del culto⁵. Para ello, las actividades espectaculares deberán cumplir los siguientes requisitos:

4 Cita tomada de la excelente introducción con la que se abre la edición de M. A. PÉREZ PRIEGO de *Teatro medieval*, Madrid, Cátedra, 2009, 17. Sobre los límites entre lo dramático y otras manifestaciones literarias o espectaculares parateatrales cabe consultar una amplia bibliografía en la que destacan, con especial aplicación al caso castellano: F. MASSIP, “El teatro en el otoño medieval: de la puesta en escena a la puesta en el texto”, en F. BAUTISTA PÉREZ – J. GAMBA CORRADINE (ed.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*, San Millán de la Cogolla, Cilengua – SEMYR, 2010, 271-276; CH. STERN, *The Medieval Theater in Castile*, Birghamton, State University of New York, 1996; A. DEYERMOND, “Teatro, dramatismo, literatura: criterios y casos discutibles”, en E. RODRÍGUEZ CUADROS (ed.), *Cultura y representación en la Edad Media*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil Albert”, 1994, 39-56; A. GÓMEZ MORENO, “Los límites de la teatralidad en el Medievo”, en E. RODRÍGUEZ CUADROS (ed.), *Cultura y representación..., o. c.*, 57-74; E. CASTRO – P. LORENZO, “De lo espectacular a lo teatral: consideraciones sobre el teatro medieval castellano”, en A. NASCIMENTO – C. ALMEIDA RIBEIRO (eds.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Cosmos, 1993, II, 361-373; J. L. SIRERA, “Diálogos de Cancionero y teatralidad”, en R. BELTRÁN, – J. L. CANET – J. L. SIRERA (eds.), *Historias y ficciones: Coloquio sobre la Literatura del Siglo XV*, Valencia, Universidad de Valencia, 1992, 351-363; L. ALLEGRI, “El espectáculo en la Edad Media”, en L. QUIRANTE (ed.), *Teatro y espectáculo en la Edad Media*, Alicante, Diputación de Alicante, 1992, 21-30; y C. B. KIRBY, “Consideraciones sobre la problemática del teatro medieval castellano”, en L. T. VALDIVIESO – J. VALDIVIESO (ed.), *Studia hispánica medievalia: II Jornadas de Literatura Española*, Buenos Aires, Universidad Católica, 1988, 61-69.

5 Para el concepto y conocimiento de las actividades dramáticas y paradramáticas vinculadas a la liturgia vid. P. CÁTEDRA, “Liturgia, poesía y la renovación del teatro medieval”, en F. SEVILLA – C. ALVAR (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Editorial Castalia, 2000, I, 3-28 (sus tesis y documentos son ampliamente desarrolladas en el libro posterior *Liturgia, poe-*

- 1) Se han de incardinar en la liturgia, esto es, deben realizarse dentro de la celebración ritual, pero de forma parentética, deteniéndola en su desarrollo. Por ejemplo, en el acto litúrgico de las lecturas del oficio de laudes se interrumpe la lectura para la salida procesional de unos seises vestidos de pastores que realizan un baile con música y texto propio, tras lo cual continúan las lecturas propias de la celebración, tal y como ocurre en el *Bien vengades* toledano⁶.
- 2) La dramatización paralitúrgica ha de tener un carácter ceremonial. Debe estar reglada y ha de repetirse dentro de la fiesta religiosa correspondiente. Se realiza en el templo y con ropas inicialmente ceremoniales (eclesiásticas: albas, dalmáticas, capas, etc.). Ha de recordarse que gran parte de la documentación existente proviene de las consuetas de los templos en los que se representaban estas actividades paradramáticas⁷.
- 3) Ha de tener un texto tradicional o de base litúrgica, generalmente breve y en muchas ocasiones sin soporte escrito (salvo las antífonas tomadas de la liturgia). Por ello no quedan casi diálogos de estas representaciones y en las consuetas que los transmiten, cuando el texto es litúrgico, solamente suele incluirse el verso inicial o una mención genérica pues su contenido es suficientemente conocido y memorizado por los clérigos o músicos que han de representarlo⁸.

sía y teatro en la Edad Media, Madrid, Gredos, 2005); E. CASTRO, “Rito, signo y símbolo: el contexto litúrgico en las primeras manifestaciones del teatro latino medieval”, en E. RODRÍGUEZ CUADROS (ed.), *Cultura y representación*, o. c., 75-88; y V. GARCÍA DE LA CONCHA, “Teatro litúrgico medieval en Castilla: *quaestio metodológica*”, en L. QUIRANTE (ed.), *Teatro y espectáculo*, o. c., 127-143.

6 Vid P. CÁTEDRA, “Liturgia”, o. c., 15-17. Se trata de una ceremonia celebrada en la catedral de Toledo y descrita en 1580. En ella, tras la oración de después de la comunión (postcomunicanda) y el comienzo de la primera antífona de laudes los mozos de coro se visten de pastores y suben “al altar mayor hasta que sea tiempo”. Dicho el verso *Ut faciam in eysjuditium* se realiza un *Officium pastorum* en latín entre el coro y los pastorcillos. Tras el tropo en latín se canta el villancico folclórico tradicional “¡Bien vengades, pastores,/hé, que bien vengades!” acompañado de baile: “En siendo acabadas las coplas, tomarán los caperos por las manos a los dos pastorcicos delanteros y traerlos an consigo, siguiéndoles los otros, cantando el cantarillo hasta que se pongan entre el banco y las gradas del águila”. Se cierra la ceremonia con el canto de “un villancico de canto de órgano aplicado a la fiesta”.

7 Las consuetas son las “reglas consuetudinarias por que se rige un cabildo o capítulo eclesiástico” (RAE). Son de gran interés las recogidas por E. CASTRO, *Tropos y troparios hispánicos*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1991. Más asequibles son los textos recogidos en su edición de *Teatro medieval. Tomo 1. El drama litúrgico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, cuya introducción es una muy útil síntesis sobre el teatro litúrgico y paralitúrgico hispánico representado en latín.

8 Aunque ya muy superadas, estos testimonios confirman las tesis sobre el carácter folclórico del teatro medieval y su falta de textos escritos postuladas por F. LÁZARO CARRETER (ed.), *Teatro medieval*, Madrid, Castalia, 1958. Ejemplo de esta supresión del texto conocido en las consuetas puede ser la siguiente versión del *Planctus Passionis* recogida por E. CASTRO (*Teatro*, o. c., 240-241) en Mallorca (s. XIV) de la que damos la traducción de su editora: “OFICIO DE MATTINES DEL VIERNES SANTO.

- 4) Ha de tener una elocución musical, pues, al incorporarse dentro de una liturgia solemne, utiliza el lenguaje propio de la solemnidad litúrgica latina que es la música. Por ello, en ocasiones se indica la diferencia entre leído (cantando en el sentido litúrgico) y rezado (recitado sin música en su sentido litúrgico)⁹.

El ejemplo típico de esta actividad parateatral y paralitúrgica lo encontramos en el inicio del teatro medieval que se documenta en los tropos. El más antiguo es el *Quem Quaeritis* cuyo texto es muy breve. Los ángeles que custodian la tumba de Cristo Resucitado interrogan a las mujeres que van a ungir al Señor (tradicionalmente las Tres Marías: María, la madre de Jesús; María Magdalena y María, la hermana de Lázaro). Las mujeres responden y los ángeles les anuncian la resurrección y les ordenan anunciarla. Este es su texto básico en la versión más antigua de las conservadas en la Península, según Eva Castro:

Quem quaeritis in sepulchro, cristicole?

IhesumNazarenumcrucifixum, o celicole.

Non est hic; surrexit, sicutpredixerat.

Ite, nunciatequiasurrexit dicentes: *Resurrexit*¹⁰.

El desarrollo de este pasaje se cerraba con un coro de aleluyas, subrayado por el hecho de constar la notación musical del *Resurrexit* final en el tropario original.

Si el texto es breve, su representación paralitúrgica tenía un progresivo esplendor. Un texto del siglo X (entre 965 y 975), la *Regularis Concordia* compilada por el obispo de Winchester, san Ethelwold, y el arzobispo de Canterbury, Dunstan, describe así la espectacularidad que adquiere la representación paralitúrgica del escueto texto¹¹:

Los Maitines han de decirse temprano a causa del planto... Una vez terminado el noveno responsorio, han de decir el planto tres cantores de buena voz; que se vistan con ropas y dalmáticas negras o moradas, y que lleven los rostros cubiertos. Que uno de ellos diga la primera estrofa del planto, mientras van caminando, y al finalizar cada una de las estrofas, que los tres al mismo tiempo se arrodillen y digan: ¡Ay, qué grande es nuestro dolor! [En catalán en la versión latina: *Ay ten greus son nostras dolors*]. Cuando lleguen a los púlpitos, que cada uno diga allí dos estrofas del planto. Una vez finalizado el planto, que se inicien las Laudes”.

9 Así ocurre en el caso del *Auto de la Pasión* atribuido a Alonso del Campo, en el que se incluye una rúbrica que dice “*Nuestra Señora a Sant Juan, rrezado*”; vid. C. TORROJA-M^a RIVAS, *Teatro en Toledo en el siglo XV “Auto de la Pasión” de Alonso del Campo*, Madrid, Anejo XXXV del B.R.A.E., 1977, 177; y F. J. GRANDE QUEJIGO, “Estructura y representación en el *Auto de la Pasión* de Alonso del Campo”, en *Anuario de Estudios Filológicos*, 19 (1996), 255-275.

10 E. CASTRO, *Teatro, o. c.*, 80. El tropo, recitado en la misa de Resurrección, está tomado del *Tropario-prosario de Vic*, siglo XI.

11 El texto lo editó K. YOUNG, *The Drama, o. c.*, I, 249 y ss. La versión que incluimos está digitaliza en la dirección <http://medieval.ucdavis.edu/20A/Concordia.html> [1/9/2015].

50. In die sancto Paschae septem canonicae horae a monachis in ecclesia Dei more canonicorum, propter auctoritatem beati Gregorii papae sedis apostolicae quam ipse Antiphonario dictavit, celebrandaesunt. Eiusdem tempore noctis, antequam Matutinorum signa moveantur, sumant aeditui crucem et ponant in loco sibi congruo. In primis ad Nocturnam ab abate seu quolibet sacerdote, dum initur laus Dei in ecclesia, dicatur *Domine labia mea aperies* semel tantum; postea, *Deus in adiutorium meum intende* cum *Gloria*. Psalmo autem *Domine quid multiplicati sunt* dimisso, cantor incipiat Invitatorium; tunc tres antiphonae cum tribus psalmis, quibus finitis versus conueniens dicatur; deinde tot lectiones cum responsoriis ad hoc rite pertinentibus.

51. Dum tertia recitatur lectio, quattuor fratres induant se, quorum unus, alba indutus ac si ad aliud agendum, ingrediatur atque latenter sepulcri locum adeat ibique, manu tenens palmam, quietus sedeat. Dumque tertium percelebratur responsorium residui tres succedant, omnes quidem cappis induti, turibula cum incensu manibus gestantes, ac, pedetemptim ad similitudinem quaerentium quid, veniant ante locum sepulcri. Aguntur enim haec ad imitationem angeli sedentis in monumento, atque mulierum cum aromatibus venientium ut ungerent corpus Ihesu. Cum ergo ille residens tres, velut erraneos ac aliquid quaerentes, uiderit sibi approximare, incipiat mediocri uoce dulcisone cantare *Quemquaeritis [in sepulchro, O Christicolae]*? Quo decantato finetenus, respondeant hi tres, uno ore, *Ihesum Nazarenum*. Quibus ille: *Non est hic. Surrexit sicut praedixerat. Ite, nuntiate quia surrexit a mortuis*. Cuius iussionis voce vertant se illi tres ad chorum, dicentes *Alleluia. Resurrexit Dominus*. Dicto hoc, rursus ille residens, velut revocans illos, dicat antiphonam: *Venite et videte locum*. Haec vero dicens, surgat et erigat velum ostendatque eis locum, cruce nudatum sed tantum linteamina posita quibus crux inuolutaerat; quo viso deponent turibula quae gestaverant in eodem sepulcro, sumantque linteum et extendant contra clerum ac, veluti ostendentes quod surrexerit Dominus et iam non sit illo inuolutus, hanc canant antiphonam: *Surrexit Dominus de sepulchro*, superponantque linteum altari.

52. Finita antiphona prior, congaudens pro triumpho regis nostri quod devicta norte surrexit, incipiat hymnum *Te Deum laudamus*; quo incepto una pulsantur omnia signa¹².

12 50. En el día santo de Pascua las siete horas canónicas deben celebrarse por los monjes de la Iglesia de Dios siguiendo los cánones, por respeto a la autoridad del bienaventurado Gregorio, Papa de la Sede Apostólica, según se establece en su Antiphonario. En esa misma noche; antes de las campanas de maitines, los sacristanes quitarán la Cruz y la pondrán en su lugar apropiado. Al inicio de Maitines, cuando se comienza la alabanza de Dios en la iglesia, el abad o uno de los sacerdotes diga una vez *Domine labia mea aperies*, después, *Deus in adiutorium meum intende* con *Gloria*. Omitiendo el salmo *Domine quid multiplicandi sunt*, el cantor comenzará el Invitatorio; seguido de tres antifonas y tres salmos; y cuando éstos hayan terminado se dirá el verso adecuado; y luego tres lecciones con las respuestas adecuadas.

51. Mientras que la tercera lección se está leyendo, cuatro monjes se ponen las ropas sagradas. Uno, vestido de alba, entra, como si fuese para otro propósito, deberá entrar y salir sigilosamente al lugar del “sepulcro” y sentarse allí en silencio, sosteniendo una palma en su mano. Luego, mientras se canta el tercer responso, los otros tres hermanos, con vestidos con dalmáticas y con incensarios en las

La oscuridad del latín litúrgico se hace transparente en la plástica representación de la escena. En ella la rigidez de los actos litúrgicos deja paso a la cotidianidad de gestos y acciones que intentan reproducir la realidad del espectador que asiste en primera persona al anuncio de la resurrección del Señor.

Con el correr de los siglos, a lo largo de la Edad Media, el teatro paralitúrgico occidental pasará del latín a las lenguas romances y se extenderá de la liturgia de la Resurrección a otras importantes festividades¹³. Se irán configurando así los distintos ciclos del teatro medieval que, en esquema, son los siguientes:

- Ciclo de Resurrección: fue el primero en configurarse con la representación de la *Visitatio Sepulchri* sobre el esquema del *Quem queritis?* (s. X). Posteriormente, con el motivo evangélico de la aparición a los discípulos de Emaús, se generó el *Officium Peregrinorum* (s. XII).
- Ciclo de Navidad: Nace tempranamente aplicando al anuncio del nacimiento de Jesús que los ángeles hacen a los pastores el esquema del *Quemqueritis?* De esta forma surge el *Officium Pastorum* (s. XI). Posteriormente la adoración de los Reyes Magos da pie al *Ordo Stellae* (s. XII). Un sermón de pseudo-Agustín desarrolla un desfile de sibilas y profetas anunciando el nacimiento de Cristo en el *Ordo Prophetarum* (s. XIII). De este desfile se degajará el *Canto de la Sibila* (s. XIII).
- Ciclo de la Pasión: incluye lamentos líricos protagonizados por María que narran lo acontecido en el Calvario, como el *Planctus Mariae* (s. XII), y representaciones de la pasión y muerte de Jesús, la *Passio Christi* (s. XII).

manos, entrarán a su vez e irán al lugar del ‘sepulcro’ paso a paso, como si buscaran algo, porque todo esto se hace a imitación del ángel sentado sobre la tumba y de las mujeres que vienen con perfumes para ungir el cuerpo de Jesús. Cuando el que está sentado vea acercarse a los que parecen andar buscando algo, comenzará a cantar suave y dulcemente *Quem quaeritis [in sepulchro, O Christicolae]?* Tan pronto como se haya cantado, los tres, al unísono, responden: *Ihesum Nazarenum*. Él responde: *Non est hic. Surrexit sicut praedixerat. Ite, nuntiate quia surrexit a mortuis*. A este mandato, los tres se vuelven al coro diciendo: *Alleluia. Surrexit Dominus*. Cuando esto se ha cantado, el que está sentado, como si llamara de nuevo, dice la antifona: *Venite et videtelocum*. Y luego, levantándose y apartando el velo, deberá mostrarles el lugar vacío de la Cruz con sólo el lienzo con la que había sido envuelta. Al ver esto los tres dejarán los incensarios con los que incensaban en el mismo sepulcro y, tomando el lienzo para mostrarlo al clero como muestra de que el Señor ha resucitado y ya no está envuelto en él, cantan esta antifona: *Surrexit Dominus de sepulcro*, y pondrán el lienzo sobre el altar.

52: Terminada la antifona anterior, regocijándose en el triunfo de nuestro Rey que había vencido a la muerte y fue resucitado, se comienza el himno *Te Deum laudamus* y a una repican todas las campanas.[Traducción propia]

13 Una breve síntesis de esta evolución del teatro medieval en Castilla puede verse en las introducciones de las principales ediciones de teatro medieval, en especial, las de M.A. PÉREZ PRIEGO (ed.), *Teatro medieval*, o. c., y A. M^a ÁLVAREZ PELLITERO (ed.), *Teatro medieval*, Madrid, Espasa Calpe, 1990. A ello han de añadirse los excelentes panoramas de A. GÓMEZ MORENO, *El teatro medieval castellano en su marco románico*, Madrid, Taurus, 1991 y la Primera parte de J. HUERTA CALVO (dir.), *Historia del Teatro Español*, Madrid, Gredos, 2003, I, 33-235.

- Hagiográficas: son representaciones vinculadas a la festividad de los santos que versan sobre su vida y milagros. Destacan las dedicadas a la Virgen María y entre ellas las asuncionista (d. XII), con una importante presencia en Cataluña en el siglo XV.
- Corpus Christi: Establecida la festividad por Urbano IV en 1264, será muy celebrada a partir del siglo XIV y gozará de gran espectacularidad y tradición teatral en Toledo desde el siglo XV.

En Castilla, la presencia de estos ciclos ha sido objeto de una amplia polémica crítica que hoy en día parece zanjada desde el estudio de la cada vez más amplia documentación existente, en especial en el ámbito eclesiástico. Concilios, sínodos, consuetas, libros de cuentas, y otros documentos muestran, desde la preocupación pastoral y la actividad litúrgica, que la espectacularidad va en aumento a lo largo de los siglos¹⁴. Vamos a analizar el resultado final de esta espectacularidad de la dramaturgia y parateatralidad vinculadas a la liturgia tal y como se testimonia en la Extremadura de inicios del siglo XVI.

14 Hoy ya no se mantiene la polémica sobre la existencia de teatro medieval en Castilla, aunque se atiende a su peculiar idiosincrasia por falta de textos. En este sentido son imprescindibles los trabajos de J. MENÉNDEZ PELÁEZ, “Teatro e iglesia: las constituciones sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el Renacimiento español”, en *Archivum*, 48-49 (1998-1999), 271-332; CH. STERN, *The Medieval Theater, o. c.*; M. A. ÁLVAREZ PELLITERO, “Aportaciones al estudio del teatro medieval en España”, en *El Crotalón*, 2 (1985), 13-35; y de C. TORROJA – M^a RIVAS, *Teatro en Toledo, o. c.* A ellos se unen diversos panoramas y aportaciones puntuales de interés como son: A. ORENSANZ MORENO, “Cancioneros y escena. Presencia de textos teatrales y parateatrales en los cancioneros castellanos del Renacimiento”, en M. HARO CORTÉS – R. BELTRÁN – J. L. CANET – H. HERNÁNDEZ GASSÓ (eds.), *Estudios sobre el Cancionero General (Valencia, 1511): poesía, manuscrito e imprenta*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2012, 2, 605-613; F. MASSIP, “El teatro en l’època del *Libro de buen amor*”, en G. SERÉS – D. RICO – O. SANZ (eds.) *El “Libro de buen amor” : texto y contextos*, Bellaterra, Universidad Autònoma de Barcelona, 2008, 237-255; A. GÓMEZ MORENO, “Iglesia y espectáculo en Castilla y León: nueva cosecha documental”, en F. CROSAS (ed.), *La hermosa cobertura. Lecciones de Literatura Medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000, 143-164; A. LABANDEIRA, “Más referencias sinodales sobre las actividades parateatrales medievales en la diócesis de Burgos”, en *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, 26 (2001), 277-301; M. A. PÉREZ PRIEGO, “Espectáculos y textos teatrales en Castilla a fines de la Edad Media”, en *Epos*, 5 (1989), 141-163 y V. GARCÍA DE LA CONCHA, “Dramatizaciones litúrgicas pascales de Aragón y Castilla en la Edad Media”, en *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel. Estudios medievales*, Zaragoza, 1982, V, 153-175. No obstante, al manejar esta documentación sobre teatro y parateatro medievales han de tenerse en cuenta las objeciones de H. LÓPEZ MORALES, “Sobre el teatro medieval castellano: *status quaestionis*”, en *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española*, 14 (1986), 99-102, y “Problemas en el estudio del teatro medieval castellano: hacia el examen de los testimonios”, en L. QUIRANTE (ed.), *Teatro y espectáculo, o. c.*, 115-126.

II. DOCUMENTACIÓN DEL TEATRO PARALITÚRGICO EN EXTREMADURA

Los ciclos del teatro paralitúrgico medieval gozan en Extremadura de diversos testimonios documentales. El más temprano y explícito son las *Constituciones de Alonso de Manrique* de 1501 referidas a la diócesis pacense¹⁵. En ella se documenta la existencia de este teatro paralitúrgico en los siguientes términos:

Constitución XI: Que en las iglesias no se exerciten negociaciones seculares ni se fagan juegos ni representaciones deshonestas [...]

Fallamos que muchas vezes en algunas yglesias e monesterios, asi de la ciudad de Badajoz como de todo el dicho nuestro obispado, socolor de conmemorar cosas sanctas e contemplativas, fazen representaciones de los misterios de la Natividad e de la Passi3n e Resurrecci3n de nuestro Se1or, Redemptor e Salvador Jesuchristo, e se fazen de tal manera que com3nmente provocan m3s el pueblo a derisi3n e distracci3n de contemplaci3n que no lo traen a devoci3n de la tal fiesta e solemnidad,e, lo que peor es, que all3 se dizen palabras deshonestas e de gran disoluci3n¹⁶.

De forma explícita, en el siglo XV sabemos que se celebran en la diócesis de Badajoz representaciones del ciclo de Navidad, del ciclo de la Pasión y del ciclo de Resurrección. Más tardíamente, Plasencia y Cáceres confirman la tradición medieval de representaciones vivas en el siglo XVI a pesar de los intentos de la jerarquía por depurarlas (como cabe ver en la denuncia que hace Manrique sobre su forma de ser representados). Estos son los primeros testimonios de las diócesis cacereñas:

Haçense en algunasyglesiasrepresentaç3nes de la Passi3n de nuestro Se1or y otros autos de remembraci3n de la Resurrecci3n y Natividad suya (Gutierre Vargas de Carvajal, Plasencia, 1534)¹⁷

Ni representen farsas, no siendo en la yglesia en los casos permitidos, como en Pascua de la Resurrecci3n o Natividad o Corpus Christi” (F. Mendoza, Coria, 1537)¹⁸

15 *C3stituç3es [e] estatutos fechos [e] ordenados por el mny [sic] reuerendo [e] muy magnifico se1or don Alonso Manrique por la gracia de dios [e] d[e] la lasanctayglesia de Roma obispo de Badajoz*, s.l., s.i., s.a. En la primera hoja se indica que es de 1501. *Vid.* su destino editorial en GRUPO BARRANTES-MO1INO, *Cat3logo biobibliogr3fico de escritores extreme1os anteriores a 1750*, Badajoz, Diputaci3n Badajoz-Editora Regional de Extremadura, 2010, III, 1069-1070.

16 Citamos por la tesis de licenciatura defendida, bajo mi direcci3n, por S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro medieval en autores extreme1os de la primera mitad del siglo XVI*, Cáceres, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, 68.

17 S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro*, o. c., 71.

18 Citado por M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura durante el siglo XVI*, Badajoz, Diputaci3n Provincial de Badajoz, 1997, 60.

Esta documentación añade, a los ciclos ya conocidos, el ciclo de Corpus Christi en Coria, que también era representado en el resto de Extremadura como confirman otros testimonios¹⁹.

Junto a esta parateatralidad eclesiástica, controlada por la jerarquía en sus sínodos y actividad pastoral, se fue generando en la Edad Media extremeña una parateatralidad folclórica, vinculada a las celebraciones religiosas, pero que excedía el marco del culto y, por ello, fue perseguida con mayor o menor fortuna por las diversas reformas que los prelados intentaron imponer en sus diócesis.

La primera de estas tradiciones es la de las vigilijs devocionales. Estas vigilijs, en santuarios y ermitas, eran conocidas a lo largo de la Edad Media. Sirva de testimonio el díscolo Juan Ruiz, quien tras ser librado de los peligros de la sierra en las aventuras de las serranas, da las gracias celebrando una vigilia oracional:

Çerca de aquesta sierra, ay un logar onrado,
muy santo e muy devoto, Santa María del Vado;
fui tener ý vigilia, como es acostumbrado;
aonra de la Virgen ofreçile este ditado. (c. 1044)²⁰

Estas vigilijs de oración pronto dan lugar a diversas manifestaciones folclóricas que, so capa de honrar al santo o a la Virgen, generan un desarrollo espectacular profano e irreverente. Así lo denuncian reiteradamente los prelados de las tres diócesis. Valgan de muestra las denuncias más tempranas:

y aunque aya quien tenga devoçión e quiera orar y reçar, ay otros que publicamentedançan, cantan e bailan. (Gutierre Álvarez de Toledo, Plasencia, 1499)

no se hagan las dichas danças ni bayles ni cantares ni otros juegos profanos e deshonestos. (A. Manrique, Badajoz, 1501).

estatuymos y ordenamos no se hagan vigilijs de noche, que se dizen veladas, en las yglesias ni hermitas. (Fco. De Mendoza, Coria, 1537)²¹.

19 Vid. las obras ya indicadas de S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro, o. c.*, y de M. A. TEIJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura, o. c.*, 19-79, con una interesante bibliografía. Cabe añadir los trabajos de F. J. GRANDE QUEJIGO, “Bibliografía para el estudio de la literatura medieval en Extremadura”, en *Revista de Estudios Extremeños*, 60 (2004), 983-1017, y “Tradiciones parateatrales medievales en el primer teatro extremeño del XVI”, en J. CAÑAS MURILLO – F. J. GRANDE QUEJIGO – J. ROSO DÍAZ (eds.), *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones, 2009, 1, 563-576.

20 Cita de J. RUIZ, *Libro de Buen Amor*, eds. J. CAÑAS MURILLO – F. J. GRANDE QUEJIGO, Madrid, Ollero y Ramos, 2002.

21 S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro, o. c.*, 49, 53 y 58.

Bailes, cantares y “otros juegos” rozan con su espectacularidad la posible representación parateatral en la que el folclore y la liturgia oficial, tienden a confluír en la celebración festiva de carácter devocional.

Esta interferencia de la fiesta con la liturgia, tiene otras manifestaciones menores en la documentación extremeña, cuales son las denuncias de excesos en la celebración de las misas nuevas (primera misa del sacerdote recién ordenado) en la diócesis de Badajoz. A este propósito denuncia Alonso de Manrique en sus *Constituciones*(1501):

en aquella solemnidad los clérigos no canten cantares profanos, ni baylen ni dancen, ni se pongan en cuerpo vestiéndose vestiduras seglares, ni fagan otras representaciones ni juegos, salvo solamente puedan acompañar al misacantano yendo todos los clérigos vestidos de su hábito honesto, y si quisieren, acompañarle con sobrepellices e capas, cetros; así, vestidos de los ornamentos eclesiásticos, lo pueden fazer cantando Te Deum Laudamus o himnos, psalmos, antífonas e otros cantos de la Yglesia, de manera que todos sean eclesiásticos e devotos e conforme a tan alto misterio como celebran²².

Por su parte, en Coria, el obispo Francisco de Mendoza ha de denunciar similares comportamientos de los clérigos en misas nuevas y en bodas, que priman lo celebrativo y espectacular sobre lo litúrgico y religioso:

porque la deshonestidad en los clérigos es causa de mucho escándalo en los pueblos, que no baylen en las missas nuevas, ni en las bodas, ni digan cantares, ni representen farsas, no siendo en la iglesia en los casos permitidos, como en la Pascua de la Resurreccion o Natividad o Corpus Christi. (1537)²³

No es extraña la permeabilidad del mundo clerical a la parateatralidad cuasi profana, porque es una experiencia que muchos de ellos han vivido ya en su proceso de formación. Esa es la realidad que pudieron vivir los clérigos formados en las catedrales de Coria y Plasencia donde se ha documentado la existencia de la fiesta del obispillo. En ella, de san Nicolás a los Inocentes, un niño del coro era vestido como obispo y ejercía festivamente sus funciones de mando durante el día con procesión y diversas burlas y chanzas. La fiesta la documenta en Coria Antonio Rodríguez Moñino en 1506:

Cauriense es también la noticia más antigua que tenemos referente a la participación del Cabildo Catedral en fiestas y mojigangas semiprofanas, como la del Obispillo, observada allí desde el siglo XV y de la cual queda mención, tanto en los viejos libros de fábrica que inventarian *la mitra del obispillo*, como en acuerdos tal el siguiente, de 19 de diciembre de 1506: “Ytem mandaron a diego perez

²² *Ib.*, 60.

²³ *Ib.*, 61-62.

que de las rentas de su destribación dé a Santivañez, mozo de choro, Obispillo de santnycolasdeste año, seys reales para la collaçion que ganó de oras et posesiones como Obispillo esta navidad, et tome su carta de pago”²⁴.

Y también ha sido documentada en la catedral de Plasencia en 1563²⁵. Con estas experiencias en su formación era difícil que muchos de estos clérigos en su ejercicio pastoral entendiesen como negativos los excesos que la paraliturgia folclórica podría introducir en las cerebraciones litúrgicas que presidían.

Otro punto de confluencia de liturgia, folclore y espectáculo parateatral es la tradición de las canciones festivas de Navidad, todavía presentes en el folclore actual de los villancicos navideños. La liturgia solemne y festiva de una noche de algazara y celebración, como es la misa del Gallo en Nochebuena, dio pie a que el pueblo rústico e iletrado desarrollase una liturgia paralela donde lo celebrativo suplantaba a lo devocional. Con ello, mientras se celebra en el templo la liturgia latina el pueblo introduce en ella o realiza de forma paralela canciones populares con contenidos cada vez más alejados del motivo de la solemnidad, llegando a ser incluso hasta claramente deshonestos e irreverentes²⁶.

Así lo denuncian con insistencia los prelados extremeños. Alonso de Manrique, en sus *Constituciones* de 1501, señala:

E asimismo, quitamos e reprovamos la costumbre, que más propiamente se puede dezir abusión e corruptela, que en las yglesias tienen de hazer e dezir las deshonestidades que la noche de Navidad dizen y fazen, so color de alegría que todos los fieles christianos aquella sagrada noche devenaver, diciendo, en lugar de las bendiciones de las lecciones de los Maytines, cacephatones, e cantando cantares torpes e feos, e faziendo otras deshonestidades. Y porque aquella alegría ha de ser toda espiritual, mandamos de aquí adelante no se diga ni se haga aquella noche cosa deshonestas, e que los clérigos hagan el officio con toda honestidad. E si algunas cosas quisieren cantar en tanto que las lecciones se dizen, que sean cantares devotos, adaptados al misterio e solemnidad de la fiesta, e que,

24 A. RODRÍGUEZ – MOÑINO, *Historia literaria de Extremadura*, Cáceres, Ediciones 94, S.C., 2003, 164. Esta obra fundamental para la historia literaria extremeña se editó en diversas entregas: “Historia de la literatura extremeña. Notas para su estudio. 1. Hasta la Edad Media”, en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 15 (1941), 31-62.; “Historia literaria de Extremadura (continuación), en *Revista de Estudios Extremeños*, 16 (1942), 1-24; “Historia literaria de Extremadura (Edad Media y Reyes Católicos), en *Revista de Estudios Extremeños*, 5 (1949), 415-470 y (continuación), en *Revista de Estudios Extremeños*, 6 (1950), 107-144.

25 J. LÓPEZ-CALO, *La música en la catedral de Plasencia*, Trujillo, Ediciones de la Coria, 1995, 36.

26 Vid. los trabajos de F. JAVIER GRANDE QUEJIGO, “Tradiciones parateatrales medievales”, o. c., y “El canto de la Sibila: dos tradiciones textuales al filo de la frontera”, en J. M. CARRASCO GONZÁLEZ – A. VIUDAS CAMARASA (eds.), *Actas del Congreso Internacional luso-español de la lengua y cultura en la frontera*, 1996, 1, 105-120.

en lugar de las bendiciones, no se diga otra cosa, salvo las tales bendiciones del breviario²⁷.

Con el tiempo no desaparece la costumbre, sino que se agrava y aumenta en espectacularidad, tal como demuestra el caso de Plasencia señalado por el obispo Gutierre Vargas de Carvajal en 1534:

Emos sido ynformados que en tiempos pasados en muchas yglesias de nuestra dioçis, la noche del nascimiento de Jesucristo nuestro Señor, con dos días de Pasqua siguientes, en lugar de antiphona y bendiçiones de Maitines y de las otras Oras, las quales la santa Yglesia movida y regida por el Espíritu Santo, tiene ordenadas para el rescibimiento del Hijo de Dios y de su nueva venida en el mundo, cantan cantares torpes y deshonestos y consienten haçer representaciones ympudicas y ajenas de limpieza. Por tanto, nos, que a todo lo suso dicho tenemos el aborresçimiento que es raçón, no contento con lo que sobre ello hasta aquí se a fecho y revehido, por que agora ni en ningún tiempo las cosas suso dichas ni otras semejantes se hagan ni digan de aquí adelante por ninguna persona que sea, eclesiástica ni seglar, en las dichas iglesias de nuestro obispado, mandamos que ninguna persona, de ningún estado o condición que sea, temeraria y atrevidamente, en deservicio de Dios y desobediencia de nuestros mandamientos, sea osado de decir ni cantar cosa deshonesta ni prophana de las sobredichas en ninguna de las yglesias de nuestro obispado [...] Pero no por eso quitamos las canciones santas que a nuestra Señora en la tal noche se cantan del nascimiento²⁸.

El testimonio posterior de Coria muestra cómo esta tradición, tras casi medio siglo de persecución por parte de la jerarquía, no ha desaparecido del todo, sino que se ha confundido con la tradición teatral de las representaciones paralitúrgicas del ciclo de Navidad. Esa es la información que podemos colegir de la Carta del obispo Fco. Mendoza y Bobadilla en 1545:

Otrosí, por quanto en algunas yglesias y monasterios desta ciudad y de otras villas y lugares deste obispado acostumbran hazer representaciones del nascimiento de nuestro señor Jesucristo y de su sagrada passion y otras representaciones y otros auctos de devociones, y por se hazer por personas ignorantes, hazen y componen historias y coplas en que se incurre en muchos errores e cosas malosonantes a nuestra sancta fe catholica, demas que en tales representaciones se cometen muchos diversos delictos y cosas de deshonestidad, de que nuestro Señor es deservido y el divino officio se perturba²⁹.

Con este testimonio el ciclo del lenguaje espectacular puesto al servicio pastoral de la evangelización se cierra. Si el espectáculo se desarrolla en la

27 S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro*, o. c., 69.

28 *Ib.*, 72-73.

29 M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 61-62.

liturgia para facilitar la participación devocional y cultural del fiel que está alejado del culto por el latín que no entiende, el desarrollo espectacular de los elementos paralitúrgicos termina perturbando el divino oficio, alterando la liturgia. A partir de este momento, si las reformas para canalizar la eficacia pastoral de estos elementos añadidos a la liturgia no funcionan, sólo cabe su suspensión. Se reformarán los textos y la forma de representarlos, se separarán las representaciones de la liturgia realizándolas fuera de los templos y, salvo aislados restos folclóricos, terminarán prohibiéndose y perdiéndose los distintos ciclos del teatro paralitúrgico medieval, comenzando por el ciclo de Resurrección en el siglo XVI y terminando por el ciclo del Corpus que pervivió hasta bien entrado el siglo XVIII.

III. REFORMA DE LAS TRADICIONES PARATEATRALES EN LA EXTREMADURA DEL SIGLO XVI

Los excesos que se advierten en la espectacularidad paralitúrgica de finales de la Edad Media llevaron a la jerarquía a denunciar con insistencia las actividades parateatrales con el fin, no de prohibirlas, sino de reformarlas para que cumpliesen con la labor evangelizadora que tuvieron en su origen. Así se comprueba en los testimonios que de los ciclos del teatro medieval se encuentran en los documentos eclesiásticos de la época³⁰ y que llega hasta la referencia genérica de la existencia de “representaciones y remembranças” en Coria en 1606³¹.

El ciclo medieval de Navidad va a ser reiteradamente señalado por la documentación existente (remitimos al epígrafe anterior) y seguirá activo en nuevas obras de teatro reformado que, no obstante, mantendrá huellas de los excesos denunciados por la jerarquía en Torres Naharro y Sánchez de Badajoz³².

Los ciclos de Pasión y Resurrección también han sido testimoniados por la jerarquía en ejemplos anteriores. Curiosamente, los intentos reformadores del XVI extenderán este ciclo a la Cuaresma como cabe advertir en las posibles obras cuaresmales de Diego Sánchez de Badajoz (Farsas de la Fortuna y de la Muerte)³³ y las perdidas obras de Díaz Tanco de Fregenal (Autos Cuadregesi-

30 Vid. con referencia a Extremadura la amplia documentación recogida por M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 21-79 y S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro*, o. c., 46-105. En el marco peninsular es imprescindible la consulta de J. MENÉNDEZ PELÁEZ, “Teatro e iglesia”, o. c., y M^a J. FRAMINÁN DE MIGUEL, “Estudio documental sobre teatro en Salamanca (1500-1630): avance de resultados”, en *Criticón*, 96 (2006), 115-137.

31 M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 63.

32 Vid. F. J. GRANDE QUEJIGO, “Tradiciones parateatrales medievales”, o. c.

33 Vid. F. CAZAL, “Sobre la ordenación editorial de las farsas en la Recopilación en metro de Diego Sánchez de Badajoz”, en *Criticón*, 86 (2002), 117-137.

males, los Ternos, el auto de la Resurrección)³⁴. La representación plenamente teatral la documenta en 1536 la catedral de Badajoz en los siguientes términos: “hicieron una farsa en esta Yglesia en la resurrección pasada”³⁵.

El ciclo del Corpus va a ser progresivamente mencionado en los sínodos y va a ir cobrando cada vez más importancia, como su progresivo desarrollo espectacular pone de manifiesto. La importancia del desarrollo del teatro vinculado a este ciclo hace que le dediquemos los siguientes epígrafes de este artículo³⁶.

Ante la rica pervivencia de la espectacularidad teatral en las celebraciones litúrgicas de principios del XVI la jerarquía religiosa desarrollará una doble estrategia reformadora³⁷. En el caso de Badajoz esta acción reformadora tiene como actores destacados a tres prelados muy vinculados con la documentación del teatro y con el desarrollo del teatro del XVI. Se trata de Alonso de Manrique (1499-1516), de Francisco de Navarra (1545-56) y de San Juan de Ribera (1562-68)³⁸.

En sus pontificados, y en general a lo largo del siglo XVI, la jerarquía va a vincular la reforma litúrgica (más devocional y menos profana) con formas teatrales catequéticas que, más separadas de la celebración y a menudo representadas fuera del templo, enseñan al pueblo fiel el significado de la fiesta religiosa que se conmemora³⁹. Por ello, se realizarán nuevas propuestas de cantos honestos y devotos que sustituyan a los cantos deshonestos y se iniciará una amplia

34 Vid. GRUPO BARRANTES-MOÑINO, *Catálogo biobibliográfico*, o. c., I, 508-515.

35 M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 26. Transmite el dato recogido por J. LÓPEZ PRUDENCIO, *Diego Sánchez de Badajoz*, Madrid, tipografía de la Revista de Archivos, 1915, 71.

36 Un preciso panorama de la producción dramática extremeña lo traza M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c. Un sintético acercamiento a la producción del teatro religioso del periodo puede consultarse en M. A. TEJEIRO FUENTES, “Un ejemplo de teatro religioso: la Extremadura del siglo XVI”, en *Criticón*, 94-95 (2005), 107-119.

37 Vid. sobre la intervención de la Iglesia y de otros poderes en la evolución del teatro del XVI los trabajos de A. HERMENEGILDO, “Política, sociedad y teatro religioso del siglo XVI”, en *Criticón*, 94-95 (2005), 33-47; J. MENÉNDEZ PELÁEZ, “Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento”, en *Criticón*, 94-95 (2005), 49-67 y M. VITSE, “El teatro religioso del Quinientos: su (i)licitud y sus censuras”, en *Criticón*, 94-95 (2005), 69-105.

38 Sobre la importancia de la acción reformadora de los prelados pacenses y luego valencianos vid. el clásico trabajo de M. BATAILLON, “Ensayo de explicación del auto sacramental”, en su *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Editorial Gredos, 1964, 183-205.

39 Sobre estas reformas vid. M. REYES PEÑA, “El teatro religioso del siglo XVI y sus distintas manifestaciones. Estado de la cuestión”, en *Criticón*, 94-95 (2005), 9-32; M. A. PÉREZ PRIEGO, “Géneros y temas del teatro religioso en el siglo XVI”, en *Criticón*, 94-95 (2005), 137-146; A. DE VICENTE, “Música, propaganda y reforma religiosa en los siglos XVI y XVII: cánticos para la gente del vulgo (1520-1620)”, en *Studia aurea: revista de literatura española y teoría literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* (2007), 1-41; F. J. GRANDE QUEJIGO, “Tradiciones parateatrales medievales”, o. c., y F. J. GRANDE QUEJIGO – S. TOVAR IGLESIAS, “Liturgia y representación en la Égloga sobre el nacimiento de nuestro salvador Jesu Christo de Pedro Manuel Ximénez de Urtea”, en J. L. SIRERA TURÓ (ed.) *Estudios sobre el teatro medieval*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2008, 87-98.

producción de música religiosa. También se desarrollarán nuevas fórmulas dramáticas innovadoras de la remembranza en la que el anuncio de los ángeles se sustituye por el encuentro realista en escena de personajes contemporáneos a los que, con diálogos actualizados del siglo XVI, se les anuncia el acontecimiento religioso del nacimiento, muerte o resurrección del Señor. Por otro lado, lejos de prohibir taxativamente las representaciones, las permitirán aunque utilizarán técnicas propias del teatro culto cortesano en la reforma del teatro folclórico paralitúrgico. Así, utilizarán técnicas propias de los momos vueltas a lo divino e imitarán las fórmulas populares puestas al servicio de nuevos desarrollos catequéticos.

En este sentido, cabe señalar la reutilización catequética que se realiza de las huellas del teatro litúrgico en el nuevo teatro culto reformado. El esquema del *Officium pastorum*⁴⁰ cabe advertirlo en obras como el *Diálogo del Nacimiento* de Torres Naharro o en diversas farsas de Diego Sánchez de Badajoz (*Farsas de Tamar, de Salomón, de la Natividad, de la Salutación, de los Doctores, Theological, Moral, Militar, Racional del libre alvedrío*). También se advierte el tradicional *Canto de la Sibila* en la *Farsa del juego de cañas* de Sánchez de Badajoz⁴¹.

La presencia de diversas huellas activas de la espectacularidad medieval, como son las canciones deshonestas de Navidad, aparecen en el *Diálogo del Nacimiento* de Torres Naharro y en la *Farsa del juego de cañas* de Sánchez de Badajoz. Por su parte, los momos a lo divino se utilizan como cierre de cada uno de los actos de la *Tragedia Josephina* de Micael de Carvajal⁴².

El ejemplo máximo de este teatro catequético es la obra del sacerdote Diego Sánchez de Badajoz. Párroco de Talavera de 1533 a 1549, su obra, vinculada a la catedral de Badajoz y a los Duques de Feria, fue publicada póstumamente por su sobrino en Sevilla con el título de *Recopilación en metro* en 1554. En ella, junto a diversas poesías, se recoge su producción dramática realizada entre 1533

40 Vid. L. FERRARIO DE ORDUNA, "La adoración de los pastores", en *Filología*, 10 (1964), 153-178, y 11 (1965), 41-64; M. A. PÉREZ PRIEGO, "Esquemas representacionales en el teatro de navidad castellano", en J. L. SIRERA TURÓ (ed.) *Estudios sobre el teatro o. c.*, 147-155, y S. TOVAR IGLESIAS, "Huellas del *Officium Pastorum* en el teatro castellano de Gil Vicente", en M^a J. FERNÁNDEZ GARCÍA – A. J. POCIÑA LÓPEZ (eds.), *Gil Vicente: clásico luso-español*, Mérida, Junta de Extremadura, 2004, 59-68.

41 Vid. F. J. GRANDE QUEJIGO, "Tradiciones parateatrales medievales", o. c., y "El canto de la Sibila", o. c.; y M. PÉREZ PRIEGO, "La tradición representacional de la Sibila y la *Farsa del juego de cañas*", en *Criticón*, 66-67 (1996), 5-15.

42 Vid. F. J. GRANDE QUEJIGO, "Tradiciones parateatrales medievales", o. c., y "Formación escolar y renovación teatral: La influencia de *La Celestina* en la *Tragedia Josephina* de Micael de Carvajal", en F. B. PEDRAZA – R. GONZÁLEZ CAÑAL – G. GONZÁLEZ RUBIO (eds.) "*La Celestina*" *V Centenario (1499-1999)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha – Cortes de Castilla-La Mancha, 2001, 425-436.

y 1549. Comprende 28 farsas vinculadas a la Navidad (10, *Farsa Theologal*, *F. de la Navidad*, *F. Moral*, *F. Militar*, *F. Racional*, *F. del juego de cañas*, etc.), al *Corpus Christi* (11, *F. de Isaac*, *F. de Moisés*, *F. de santa Susaña*, *F. de David*, *F. de Abrahán*, etc.) y a otras celebraciones (7, *F. del matrimonio*, *F. de la fortuna*, *F. de la muerte*, etc.)⁴³.

En su conjunto son un auténtico catecismo teatral en el que se desarrollan tres fórmulas dramáticas diferentes, unidas por la presencia protagonista de la figura del pastor (que viene a ser el representante del público que es catequizado). Encontramos farsas dialogales en las que un personaje culto (clérigo) ilustra a un rústico pastor mediante un diálogo catequético que se anima con la inclusión de una interpolación cómica y con una ambientación folclórica que enmarca el adoctrinamiento. La segunda de las fórmulas utilizada es la de la farsa alegórica en la que personajes alegóricos (similares a los utilizados por la poesía cancioneril y el teatro cortesano) desarrollan una acción dramática mediante la convención pastoril en la que bien como comentador o personaje actúa el pastor para ilustrar la lección moral o dogmática que se transmite. Por último, desarrollará las formas prefigurativas en las que se representa una historia bíblica con valor simbólico referido a la Eucaristía y en la que el pastor es comentarista de la acción y de la lección teológica o moral que se propone.

Esta reforma culta y pastoral del teatro paralitúrgico desarrollado a lo largo de la Edad Media decaerá a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI por dos razones. Una razón de fracaso... pastoral. Los excesos parecen no disminuir a tenor de las denuncias que todavía a finales del XVI cabe advertir en la documentación eclesiástica⁴⁴, por lo que la jerarquía posttridentina será más firme en sus prohibiciones, máxime al desarrollarse la censura inquisitorial a partir del Índice de Valdés de 1559 que afecta a múltiples obras de teatro religioso⁴⁵. La otra razón será de éxito... teatral. El teatro del *Corpus* tendrá un desarrollo tan amplio que articulará en torno a él toda la incipiente industria teatral. Ello hará que el resto de manifestaciones del teatro religioso vayan

43 Un breve acercamiento a su obra lo da M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 205-259. Para un conocimiento más profundo han de consultarse las obras de M. A. PÉREZ PRIEGO, *El teatro de Diego Sánchez de Badajoz*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1982, F. CAZAL, *Dramaturgia y reescritura en el teatro de Diego Sánchez de Badajoz*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2001, y el número 66-67 (1996) de la revista *Criticón*, dedicado a Diego Sánchez de Badajoz y el teatro de su tiempo.

44 Vid. S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro*, o. c., M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., J. MENÉNDEZ PELÁEZ, "Teatro e iglesia", o. c., y M^a J. FRAMINÁN DE MIGUEL, "Estudio documental sobre teatro en Salamanca", o. c.

45 Vid. A. ALCALÁ, *Literatura y Ciencia ante la Inquisición Española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001, 92-106 (en pág. 95-96 atiende a la Micael de Carvajal). Actualiza los datos del clásico estudio de A. MÁRQUEZ, "La censura inquisitorial del teatro renacentista (1514-1551)", en su *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid, Taurus, 1980, 189-200.

desapareciendo por falta de estímulo económico y progresiva falta de demanda de público⁴⁶.

No obstante ello, aún quedan vivas en el folclore actual algunas muestras de este teatro o parateatro vinculado a la liturgia cuyas raíces se pierden en la Edad Media⁴⁷. En el caso de Extremadura cabe mencionar⁴⁸ manifestaciones vinculadas al ciclo de Navidad, como son los autos de la Cofradía del Niño Dios de Galisteo⁴⁹, la Pastorela de Palomero⁵⁰, las Ánimas del Casar⁵¹, los bailantines de Peñalsordo⁵² y diversas danzas de pastores en la Siberia⁵³. Del ciclo de Resurrección han permanecido vivos los Angelitos en Peraleda de la Mata⁵⁴. Del

46 Sobre el desarrollo y triunfo del teatro del Corpus *vid.* la útil introducción de I. ARELLANO – J. E. DUARTE, *El auto sacramental*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003. Para un estudio más detallado de su evolución en el XVI *vid.* los estudios clásicos de B. W. WARDROPPER, *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro*, Salamanca, Anaya, 1967; M. BATAILLON, “Ensayo de explicación”, *o. c.*, y P. ANDRACHUK, “The auto sacramental and the Reformation”, en *Journal of Hispanic Philology*, 10 (1985), 7-38. Sobre la creciente espectacularidad del teatro religioso del XVI *vid.* N. D. SHERGOLD, *A History of Spanish Stage from Medieval Times until the End of the seventeenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1967, y F. G. VERY, *The Spanish Corpus Christi Procession: a Literary and Folkloric study*, Valencia, Castalia, 1962. En cuanto al corpus textual de los autos religiosos de la segunda mitad del XVI representado por el *Códice de autos viejos* y sobre la profesionalización de este teatro, son imprescindibles el breve panorama de M. A. PÉREZ PRIEGO, “Introducción crítica”, en su edición del *Códice de Autos Viejos (Selección)*, Madrid, Castalia, 1988, 7-57, y el monumental estudio de M. REYES PEÑA, *El “Código de autos viejos”. Un estudio de historia literaria*, Sevilla, Alfár, 1988.

47 *Vid.* con carácter general el trabajo de I. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, “El teatro litúrgico romance a través de sus vestigios en la tradición oral”, en *Revista de Musicología*, 10 (1987), 383-399.

48 *Vid.* M. A. PÉREZ PRIEGO, *El teatro de Diego Sánchez*, *o. c.*, 52-55; J. MARCOS ARÉVALO, “El auto religioso en Extremadura”, en *El auto religioso en España*, Madrid, Consejería de Cultura, 1991, 163-175; y V. GUTIÉRREZ MACÍAS, “La tradicional Nochebuena extremeña”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 16 (1960), 509-526.

49 *Vid.* A. SALGUERO CARVAJAL, “Noticias sobre la Cofradía del Niños Dios y el auto de Navidad de Galisteo” en *Alcántara*, 28 (1993), 85-106 y J. ROMERA CASTILLO, “Pervivencia y tradición de los Autos de Navidad en Extremadura (La Cofradía de Galisteo)”, en *Acti del IV Colloquio della Societé Internationale pour l’Étude du Théâtre Médiéval*, Viterbo, Centro de Studisul Teatro Medioevale e Rinascimentale, 1983, 251-259 (Incluido en *Frutos del mejor árbol. Estudios sobre teatro español del Siglo de Oro*, Madrid, UNED, 1993, 22-30).

50 *Vid.* M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual en Extremadura*, Ciudad Real, CIOFFO, 2008, 171-177; V. GUTIÉRREZ MACÍAS, “Fiestas populares cacereñas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 16 (1960), 335-357.

51 *Vid.* UNIVERSIDAD POPULAR HELÉNIDES DE SALAMINA, “La cofradía de ánimas del Casar de Cáceres, una tradición viva”, en *Alcántara*, 53-54 (2001), 219-226, y T. MARTÍN GIL, “La Cofradía de Ánimas del Casar de Cáceres. Contribución al estudio de nuestro folclore religioso”, en *Revista de Estudios Extremeños*, 4 (1948), 3-16.

52 *Vid.* M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, *o. c.*, 414-417.

53 *Vid. ib.*, 394-397, y B. GIL, *Cancionero popular de Extremadura*, Badajoz, 1998, II, 493-495 [I^a, I 1931 y II 1956].

54 *Vid.* M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, *o. c.*, 71-73. Cabe observar una descripción actual de la fiesta en *Semana Santa de Peraleda*: <http://semanasantaperalea.webs.com/> [1, septiembre, 2015]

ciclo de Pasión se han mantenido *La buena Mujer* de Barcarrota⁵⁵ y la *Pasión* de Campo Lugar⁵⁶. Por último cabe mencionar una representación vinculada al ducado de Feria y de contenido hagiográfico: *La Entrega* (recuperación de la cruz por santa Elena)⁵⁷.

IV. LA PARATEATRALIDAD DEL CORPUS MEDIEVAL Y DEL XVI EN EXTREMADURA

Desde principios del siglo XVI tenemos una clara documentación de la espectacularidad del Corpus en Extremadura, que por su carácter consuetudinario muestra unas hondas raíces medievales. En Plasencia⁵⁸ se documenta una procesión en 1504. En 1505 ya se representaban entremeses que, según un documento de 1517 han de ser renovados procurando que “se hagan cosas nuevas e bien ordenadas e de devoción”. En 1532 hay constancia de “personajes” y música. Y ya en 1533 se indica expresamente la realización de un auto y seis danzas. Como veremos posteriormente, en Trujillo se realizaban danzas en 1530, 1535, 1547 y 1553⁵⁹. En Badajoz, además de la obra dramática de Diego Sánchez de Badajoz, se documentan autos en las actas capitulares de 1549, 1551 y 1571⁶⁰. Más escasa es la documentación de Coria, ya que hay que esperar a las *Constituciones* de P. de Carvajal de 1606, para que se encuentren referencias a autos y comedias en el Corpus⁶¹.

55 Vid. F. TEJADA VIZUETE, “Manifestaciones folklóricas paralitúrgicas en la Baja Extremadura”, en *Revista de Estudios Extremeños*, 43 (1987), 699-727. Una descripción actual de la fiesta se ofrece en *Cofradía de la Vera Cruz y Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno y Virgen de los Dolores. Barcarrota [Badajoz]*. Disponible en <http://www.lignumcrucis.es/Hermandades/Extremadura/Badajoz/Barcarrota/Ficha.html>. Consultado el 15 de enero de 2015.

56 Vid. M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 71-73, y J. MARCOS ARÉVALO, “El auto religioso”, o. c.

57 Vid. M^a J. PORRO HERRERA “Un espectáculo dramático entre literatura culta y literatura popular: *La Entrega de la Cruz*”, en *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 115 (1988), 154-174, y “Del mito al rito. *La entrega de la Cruz*”, *Revista de Estudios Extremeños*, 57 (2001), 481-507; y F. TEJADA VIZUETE, “Manifestaciones folklóricas”, o. c.

58 Para el teatro del Corpus plasentino vid. M. A. PÉREZ PRIEGO, “Notas sobre el teatro religioso en Plasencia durante el siglo XVI”, en *Miscelánea Cacerense*, Cáceres, Universidad de Extremadura-Delegación Provincial del Ministerio de Cultura, 1980, 81-94; y M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c. y “Un ejemplo de teatro religioso”, o. c. Para la documentación de este teatro son imprescindibles los estudios de J. LÓPEZ – CALO, *La música en la Catedral*, o. c., y “La música en la Catedral de Plasencia”, en J. DE PERSIA (ed.), *El patrimonio musical de Extremadura*, Trujillo, Ediciones de la Coria, 1993, 109-140; de estos trabajos tomamos la mayoría de los datos documentales referidos.

59 Para Trujillo es imprescindible el estudio de C. SOLÍS RODRÍGUEZ, “Músicas y danzas de las fiestas del Corpus”, en *Alminar* 45 (mayo de 1983), 16-18.

60 Vid. M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 29-31.

61 Vid. *ib.*, 64-65.

¿Cómo podría ser la espectacularidad parateatral que reflejan los documentos referidos? En el caso de Plasencia, José López-Calo ha documentado con precisión la realización de diversas danzas en el Corpus:

Los dichos señores dijeron que por cuanto por experiencia se ha visto lo mucho que se gasta en hacer el día del Corpus Christi autos, [...] mandaron que de aquí adelante no se haga auto el dicho día ni vísperas, y que se hagan, entre viejas y nuevas, seis danzas (1533).

No sacase la danza de los guineos, por ser cosa muy antigua y enfadosa, y que saque el día tres danzas nuevas [...] y que para vísperas haya un entremés, y no danzas de las nuevas, salvo alguna, si le pareciere” (1541).

Se haga un auto, e haya dos danzas de las nuevas, de las de ahora un año, con los vestidos que hay en la casa de la obra para ellas, e salgan en la procesión los gigantes grandes y pequeños, y guineos, segadores, y bardanzas, y judíos” (1545).

Salgan tres danzas, e que para ellas dé el mayordomo de la fábrica las vestiduras e aderezos que oviere en la casa de la obra e para ellas fueren menester (1559)⁶².

Ha de advertirse, por un lado, la existencia de una consolidada tradición que se testimonia en las reiteradas menciones de danzas “viejas”, tachadas de ser incluso “cosa muy antigua”. Por otro, la constante demanda de novedad de “danzas nuevas”. La espectacularidad de estas danzas parateatrales se advierte en su vestuario específico (“los vestidos que hay en la casa de la obra para ellas”, “vestiduras e aderezos que oviere en la casa de la obra e para ellas fueren menester”) y en convivir, cuando no en competir, con actividades plenamente teatrales como son autos y entremeses. A ello ha de unirse el marco procesional en el que se presenta a los danzantes, junto a figuras tan tradicionales como gigantes y cabezudos (“e salgan en la procesión”) y otras figuras de las que cabe colegir una tipología de danzas claramente reconocida por el público y que darían lugar a danzas de negros (“guineos”), de segadores, de judíos o de bardanzas⁶³.

En Trujillo, también de la diócesis placentina, Carmelo Solís documentó la existencia de complejas danzas parateatrales en el Corpus de la primera mitad del XVI:

Una dança de momos y otra de personajes y otra de canarios y otra de negros. (1530).

fazerquatrodanças la una a la víspera y las otras al día y an de ser estas danças una a la bestera de un pavellón e ciertos hermitaños e el día una dança de rrabinos e

62 J. LÓPEZ – CALO, *La música en la Catedral*, o. c., 32.

63 De galanteo o de posible correcales, a tenor de los significados más antiguos recogidos en los diccionarios: “Ociosidad, galanteo. Es voz antigua y de raro uso.” (*Diccionario de Autoridades*, 1726); Andar de bardanza: “Ant. Andar de aquí para allí” (*Diccionario de Nuñez de Taboada*, 1825).

otro de seys romeros franceses e otra de seis moros con adaragas e lanças e una justa de seyscavallos e una vitoria del Rey David contra el gigante Goliad e una farça de un ciego e una negra e un pastor e un abto de la Purificación de Nuestra Señora y del Santo Symeón, a de faser otra dança de dicha festa (1535).

para el día un auto de Santiago y una dança de la Asución de Nuestra Señora y la dança de los Salvages y para la bispera un sermón y una dança de placebo y una dança de personajes y otra dança de San Gregorio (1547).

Faser una dança de mugeres bejaranas e otra de judíos para la bíspera del Corpus Christi, e para el día tres danças una de quando Noe salió del arca e otra de Pari que siendo pastor le hablaron las diosas e otra de la destruiçión del Rey don Rodrigo [...] e a de faser a las bísperas una farsa en la yglesia de Santa María (1553)⁶⁴.

El carácter parateatral de estas danzas, y su técnica de representación, se deduce de la tipología tradicional que sirve para referir los tipos de danzas en la documentación de 1530: “una dança de momos”. Las técnicas cortesanas, que ya salía de la corte e inundaban la ciudad en los actos referidos en los *Hechos del Condestable don Lucas de Iranzo* en el Jaén del XV⁶⁵, se vuelven a lo divino e inundan las calles trujillanas. En su parateatralidad⁶⁶, las danzas conviven con representaciones plenamente dramáticas como son “una farça de un ciego e una negra e un pastor e un abto de la Purificación de Nuestra Señora y del Santo Symeón”, “un auto de Santiago” o “una farsa en la yglesia de Santa María”. Las danzas referidas no son meros bailes de personajes, sino que tienen capacidad narrativa suficiente para poder respresentar historias de cierta complejidad como “quando Noe salió del arca e otra de Pari que siendo pastor le hablaron las diosas e otra de la destruiçión del Rey don Rodrigo”. Este aumento de la espectacularidad paradramática corre parejo con el aumento del tiempo de representación que, como ya había ocurrido en Plasencia, se extiende del día del Corpus a su víspera (“la una a la víspera y las otras al día”).

64 Citas tomadas de C. SOLÍS RODRÍGUEZ, “Músicas y danzas”, o. c.

65 Vid. J. J. MARTÍN ROMERO, “Fiestas y metamorfosis ciudadanas a finales del siglo XV: Jaén y el condestable Miguel Lucas”, en J. M. DELGADO BARRADO – M. A. LÓPEZ ARANDIA (eds.), *Ciudades de Jaén en la Historia (siglos XV-XXI). Mitos y realidades*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011, 119-129; F. J. FLORES ARROYUELO, “Teatro en el palacio medieval”, en S. FORTUÑO LLORENS – T. MARTÍNEZ ROMERO (eds.), *AHLM. Actes del VII Congrès*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, II, 155-165; C. ALVAR, “Espectáculos de la fiesta. Edad Media”, en A. AMORÓS – J. M. DIEZ BORQUE (eds.), *Historia de los espectáculos en España*, Madrid, Castalia, 1999, 177-206; M. P. PÉREZ PRIEGO, “Espectáculos y textos teatrales”, o. c., A. CONTRERAS VILLAR, “La corte del Condestable Iranzo. La ciudad y la fiesta”, en *En la España Medieval*, 10 (1987), 305-322; y CH. V. AUBRUN, “La chronique de Miguel Lucas de Iranzo: I. Quelques clartés sur la genèse du théâtre en Espagne”, en *Bulletin Hispanique*, 41 (1942), 40-60. Los textos con mayor valor documental sobre el teatro pueden leerse en M. A. PÉREZ PRIEGO (ed.), *Teatro medieval*, o. c., 337-346.

66 Un análisis detallado de sus tradiciones parateatrales lo ofrece S. TOVAR IGLESIAS, *Huellas del teatro*, o. c., 78-88.

En fechas cercanas, y aún anteriores a las que indica Carmelo Solís para Trujillo, se han documentado danzas en Garganta la Olla⁶⁷. Así, consta en 1526 haber pagado “A seis tamborinos por las danzas en la procesión y tañer por la villa”. En 1540 se documenta la Danza de los cuatro doctores de la Iglesia y mascaradas (“rostros de danzantes con sus bigotes”).

La tradición de danzas parateatrales, mezcladas con las crecientes representaciones dramáticas, también se documentan en la segunda mitad de siglo en otras diócesis, como es el caso de las danzas de Talavera en Badajoz⁶⁸. El grupo de Coros y danzas “Luis Chamizo” de dicha localidad ha comprobado esta actividad en diversos documentos del archivo parroquial⁶⁹:

En el lugar de Talavera, el visitador, proveyendo a la celebración del culto al Santísimo Sacramento, dijo que mandaba [...] que por los sacerdotes se aviniesen y esfuercen a hacer aquella solemnidad de la fiesta del Corpus Cristi con más devoción e reverencia [...] que cada uno de los clérigos que fuere en la dicha procesión revestidos o con sobrepellices cantando, sea obligación del mayordomo del Santísimo Sacramento para dar a cada uno un real de plata de limosna del Santísimo Sacramento, y que el gasto que se hiziere con media docena de nyños, tasado al arbitrio y voluntad del mayordomo que fuere desta cofradía y de la fábrica de la iglesia deste lugar, los quales nyños fueren baylando delante del Santissimo Sacramento (1564).

Nyños baylando y cantando delante del Santissimo Sacramento... (1584).

Pago de la danza del día del Corpus... (1589).

Confirman estas tradiciones talaveranas dos poemas de Diego Sánchez de Badajoz de la primera mitad del XVI incluidos en su *Recopilación en metro* con los epígrafes “*Un invitatorio para cantar los muchachos el día del Corpus Chirsti*” y “*Otro cantar para los muchachos cantar y bailara el mismo día al tono del chapirón*”⁷⁰. Por otro lado, el folclore sigue manteniendo huellas de esta realidad como es el caso de la danza de los Diablucos de Helechosa de los Montes⁷¹ y la tradición de los danzantes de Fuente de León⁷².

67 Vid. sobre las danzas del Corpus en Extremadura M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 76-86. Las citas que documentan las danzas en Garganta son de la página 76.

68 Vid. M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c.

69 C. CANSADO – A. CORZO – A. GÓMEZ, “Las danzas del Corpus en el siglo XVI. Los seises de Talavera la Real”[2007], en *Crónicas de Talavera, Un acercamiento a la cultura de Talavera la Real*. Disponible en <http://cronicasdetalavera.blogspot.com.es/2007/12/las-danzas-del-corpus-en-el-siglo-xvi.html>. Consultado el 15 de enero de 2015.

70 Incluidos en los folios CXLIXv y CLr de la *Recopilación en metro* (digitalizados en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/recopilacion-en-metro--0/html/ff8b11b2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_312.htm y siguiente).

71 Vid. M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 398-399.

72 Vid. F. TEJADA VIZUETE, “Manifestaciones folklóricas”, o. c., 704-707, J. A. SERRANO BLANCO, “Las Danzas de Fregenal de la Sierra y Fuentes de León”, en *Actas de las I Jornadas de In-*

V. EL TEATRO DEL CORPUS EN PLASENCIA EN EL SIGLO XVI

Si son ricas las actividades parateatrales en el Corpus extremeño del XVI, también contamos con una amplia tradición teatral en Plasencia y con la obra de Diego Sánchez de Badajoz que nos dan muestras de cómo podían ser esos entremeses, autos y farsas que conviven en la documentación con las danzas. Deteniéndonos en la capital del Jerte, encontramos una rica producción dramática vinculada al Corpus⁷³.

En primer término encontramos la *Tragedia Josephina* de Micael de Carvajal⁷⁴ que intentaba hacia 1533 renovar el ya tradicional teatro bíblico del Corpus placentino⁷⁵. El éxito de la obra se truncó con su prohibición por el Índice de 1559. En 1599 consta una solicitud del Cabildo al Consejo de la Inquisición para que se autorizase la representación de la *Farsa llamada Josefina*, solicitud que fue denegada.

En 1561, en la fiesta del Corpus, con motivo del traslado del Santísimo Sacramento a la Iglesia de santa Ana se representó, en latín, la *Tragedia de la transmigración de Babilonia* en una interesante difusión popular del teatro de colegio al pueblo de Plasencia.

El gasto y la espectacularidad de la fiesta del Corpus en Plasencia fue puesto de manifiesto en una carta de 1568, en *La pícara Justina* de López de Úbeda y en la historia de la ciudad de Luis de Toro. Ello fue especialmente visible en el Corpus de 1578 que coincidió con la finalización de las obras de la catedral nueva. En ese año la actividad teatral destacó por su importancia y espectacularidad. Tenemos documentadas dos obras de teatro bíblico: *La penitencia de los Ninivitas* y el *El naufragio de Jonás profeta*. Esta última posiblemente coincida con una de las obras incluidas en el *Códice de Autos Viejos*⁷⁶. Y de ella tenemos la descripción de su espectacularidad recogida por Cañete en su *Teatro español*:

vestigación en danzas guerreras, agrarias de fertilidad, de paloteo y similares, Fregenal de la Sierra, Ayuntamiento, 1986, 76-78, y M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 447-454.

73 Vid. M. A. TEIJEIRO FUENTES, “Un ejemplo de teatro religioso”, o. c., y *El teatro en Extremadura*, o. c., 43-59; y M. A. PÉREZ PRIEGO, “Notas sobre el teatro religioso en Plasencia”, o. c.

74 Vid. GRUPO BARRANTES-MOÑINO, *Catálogo biobibliográfico*, o. c., I, 400-402, M. A. TEIJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura*, o. c., 299-364, y la introducción de la edición de J. E. GILLET (ed.), en M. DE CARVAJAL, *Tragedia Josephina*, Princenton, Princenton University Press, 1932.

75 Vid. F. J. GRANDE QUEJIGO, “Formación escolar y renovación teatral”, o. c..

76 Se trata, según M. A. PÉREZ PRIEGO (“Notas sobre el teatro religioso en Plasencia”, o. c., 90-91) de la *Tragedia de Nabuc Donosor* del P. Juan Álvarez, que podría corresponderse con el *Auto del rey Nabucodonosor quando se hizo adorar*. Con independencia que se compruebe la relación entre ambas obras, ya es muy significativo el hecho de que sus similitudes señalen que están en el mismo ámbito de teatralidad una obra del teatro escolar placentino y otra del repertorio del teatro profesional del Corpus.

En medio de la plaza estaba un gran tablado, que parecía hecho para muchos días, y en lo alto un mar de sesenta pies de longitud y veinte de latitud, con abundancia de agua que con mucho artificio habían hecho subir allí. En el mar estaba una muy lucida nave, con sus velas y jarcias, de tanta grandeza que estaban dentro muchos marineros y pasajeros vestidos de librea. Aquí se presentó *El naufragio de Jonás profeta*, y se vio la nao ir por el agua, en la cual hubo gran conmoción y tormenta con artificio de pólvora que debajo del tablado se encendió. Representóse también *La penitencia de los Ninivitas* por la predicación de este profeta, con mucha diversidad de cosas⁷⁷.

La espectacularidad de la representación habla por sí misma, con sus complejos efectos especiales de navegación y tormenta que impresionaron vivamente al espectador que da informe de ella. Y la representación no es un hecho aislado, sino que coincide con otra obra de tema bíblico protagonizada por el mismo profeta y con otra “diversidad de cosas” muchas de ellas de naturaleza parateatral, como las danzas que ya hemos documentado. Y también otras representaciones teatrales, diferentes a las del folclore o a las de la incipiente profesionalización teatral. Nos referimos a la tragedia *Damascena* representada por los estudiantes del colegio jesuita de la ciudad.

El crecimiento de la espectacularidad y del protagonismo teatral en la fiesta religiosa llevó a una reacción reformista por la que la jerarquía intentó prohibir las representaciones⁷⁸. Así se llegó a su prohibición en el Sínodo de Noroña en 1582 en la decisión del Concejo de prohibir en 1584 las representaciones. Estas prohibiciones son definitivamente revocadas por carta de puño y letra de Felipe II que permite continuar con la tradición dramática del Corpus placentino.

VI. LA FIESTA TEATRAL BARROCA EN EXTREMADURA

Con la llegada del siglo XVII la fiesta del Corpus alcanzará su máxima expresión de espectacularidad dramática y su mayor nivel de documentación. En la diócesis de Coria se constata una intensa actividad⁷⁹. En Cáceres hay comedia en Santa María en 1592, 1593 y 1596. Auto en 1596 y 1602. Pedro Zorita, autor de comedias, aparece documentado en 1611. El clérigo Antonio Martín aparece como responsable en 1594 y 1596. Estas celebraciones teatrales de carácter reli-

77 M. CAÑETE, *Teatro español del siglo XVI: Lucas Fernández, Micael de Carvajal, Jaime Ferruz, el Maestro Alonso de Torres y Francisco de las Cuebas: estudios histórico-literarios*, Madrid, s.n., Imprenta y fundición de M. Tello, 1885, 229-230.

78 Vid. M. A. TEJEIRO FUENTES, *El teatro en Extremadura, o. c.*, 56-58.

79 Vid. *ib.*, 36-43 y 64-65. M. P. BARRIOS MANZANO (*Danza y ritual, o. c.*, 78-87) documenta la fiesta del Corpus y sus tradiciones parateatrales en la Extremadura del XVII y XVIII. De ambas fuentes tomamos los datos que historian el teatro barroco del Corpus de la Alta Extremadura.

gioso, conviven con otras representaciones sacras, como el auto por la fiesta de San Mateo de 1599 (en la Iglesia de san Mateo) o la comedia por la fiesta de san Juan en 1655 (en la Iglesia de San Juan).

En el Casar de Cáceres ya vimos cómo se mantenía viva la parateatralidad de la cofradía de Ánimas en Navidad. En el Siglo de Oro se incrementa la costumbre de representar comedias en el Corpus. En Malpartida se prohíben hacer comedias y, por el contrario, se ordena hacer auto en el Corpus.

En Coria se celebra la procesión del Corpus con Mojigón y tarasca, elementos parateatrales, aunque se suspenden los autos y no las danzas en 1627. Por otra parte, hay constancia de representación de comedias en festividades religiosas además del Corpus. En concreto, se representa en honor de la Virgen del Rosario, de santa Teresa, de santa Ana y San Nicolás, de Santiago y san Pedro de Alcántara.

En la diócesis de Plasencia las tensiones reformistas de finales del XVI continúan a lo largo del XVII. En 1604 en la Catedral de Plasencia se prescinde de las representaciones teatrales y se pide que se baile solamente en la procesión y no “en la representación”. Este aumento de la espectacularidad dramática, al insertar las danzas dentro de los autos sacramentales, tendrá tal éxito que mantendrá la convivencia de autos y danzas hasta su prohibición por parte de Carlos III en 1777.

Al hilo de estas tensiones reformistas, Pilar Barrios ha rescatado un testimonio de 1608 con los elementos fundamentales de la fiesta paralitúrgica del Corpus placentino en el que se enmarcan las representaciones de los autos sacramentales barrocos:

Informacion fecha a pedim[iento de la ciu[da]d de Plasencia sobre la costumbre que hay en ella de que la Santa Iglesia Catedral haga fiestas de autos y danzas y otros regocijos el dia y la vispera del Corpus Christi y su octava a costa de la favrica y rentas de la dicha Iglesia.

... que se a celebrado y celebra la fiesta del Santisimo Sacramento vispera y dia y otava de Corpus Cristi en cada un ano con grandísimo rregucixo y solemnidad y majestad haciendo representaciones dentro de la Iglesia y fuera della en la plaza y otras partes y con mucha autoridad y muchas danças diferentes unas de otras de obstentacion y representacion y mascarar y ybvinciones y aparatos y tanto que este testigo se a hallado en Sivilla y en Granada y ciudad de Palencia en los dias semejantes y que alli se hallara alla porque tienen fama de buenas fiestas y adonde este testigo siempre se a hallado a oydo decir que las fiestas de Plasencia son senoradas y nombradas y que an tenido y tienen casa de obra en la iglesia donde tenian y tienen aderezos para danças y ynsinias para ellas y para autos y para qualesquier fiestas que hace la dicha iglesia los dichos dias de Corpus y vispera y otava y este testigo ha visto que las danzas y mascarar que salen los dichos dias entran en la dicha iglesia antes y despues que se celebra los divinos

oficios y fuera de ella y en las procesiones el dicho día de Corpus y su octava y que las dichas danças suelen llegar dançando hasta cerca de las andas del Santísimo Sacramento que es costumbre llevarse en una custodia..

[Archivo Municipal de Plasencia, documento fechado en 1608]⁸⁰

La dramaturgia del Corpus pacense está magistralmente atendida por las investigaciones de Fernando Marcos Álvarez en su imprescindible libro *Teatros y vida teatral en Badajoz: 1601-1700*⁸¹. En él, desde la amplia documentación que maneja, traza un precioso retrato de la fiesta barroca extremeña en toda su plenitud⁸². Por su riqueza, nos permitimos la amplia cita que muestra el máximo del desarrollo espectacular, tanto en sus aspectos dramáticos, como parateatrales y paralitúrgicos, del lenguaje espectacular puesto al servicio de la evangelización:

A las cuatro y media de la madrugada, hora solar, las campanas de la catedral repicaban a misa de tercia, y hacia esa misma hora se congregaban en las Casas Consistoriales el corregidor, ediles y demás oficiales del Municipio para dirigirse en tropa a la Iglesia Mayor.

Pasadas las cinco se iniciaba el oficio litúrgico de la Eucaristía con la presencia obligada del clero catedralicio y con el templo abarrotado de fieles.

A las seis, escoltada por el cabildo Civil y Eclesiástico, salía la custodia al campo de San Juan y se depositaba en el manifestador de un empinado altar de gradería erigido a los pies del campanario, en la fachada de la puerta del Cordero. A continuación el regimiento, Audiencia y Clero ocupaban las tribunas levantadas junto a la calle Fernando Becerra –ahora Meléndez Valdés–, el pueblo llano la explanada de la plaza y los vecinos pudientes las ventanas y azoteas de las casas aledañas. El festejo empezaba con el paso de las imágenes de los patronos de los gremios; luego grupos de bailarines tejían ante el Santísimo danzas de pastores, de cintas y de cascabeles; después los pescadores del Guadiana ofrendaban a Cristo sacramentado el presente del simbólico pez, y, por último, a las ocho, los comediantes, tras el recitado de la loa, escenificaban la alegoría de un auto^[83] y

80 M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 80.

81 F. MARCOS ÁLVAREZ, *Teatros y vida teatral en Badajoz: 1601-1700*, Madrid, Tamesis, 1997.

82 La fiesta barroca del Corpus cabe conocerla en los trabajos de F. G. VERY, *The Spanish Corpus Christi Procession*, o. c.; F. J. CAMPOS – FERNÁNDEZ DE SEVILLA, “La fiesta barroca, fiesta de los sentidos”, en *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, 91-122, S. RODRÍGUEZ BECERRA, “La fiesta del Corpus. De ritual de poder a expresión de identidad”, en M. OLIVER NARBONA (ed.), *III Jornadas de Antropología de las Fiestas*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil, 2001, 7-24 y J. M. DÍEZ BORQUE (ed.), *Teatro y fiesta en el Barroco: España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986, y *Una fiesta sacramental barroca*, [textos de] CALDERÓN DE LA BARCA, Madrid, Taurus, 1984.

83 Sobre las características y estructura literaria del auto sacramental vid. I. ARELLANO – J. E. DUARTE, *El auto sacramental*, o. c., y el imprescindible libro de A. PARKER, *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Barcelona, Ariel, 1983.

la ejemplaridad de una comedia de santos^[84]; los cantores y músicos de la Seo ilustraban ambas representaciones con villancicos y chanzonetas alusivas. Sobre la una de la tarde concluís esta fase de la conmemoración y se iniciaba el recorrido procesional sujeto a un riguroso ordenamiento: Abrían la marcha cuatro tonsurados con blandones encendidos, a continuación, precedidos de los estandartes de sus hermandades y cortejados por danzarines, gaiteros, dulzaineros y tamborileros, desfilaban los santos protectores de los gremios a hombros de sus cofrades. Como signo y guía de todas las profesiones iba en primer lugar la Virgen María de los ovejeros, y en pos de ella el resto de advocaciones: San Antonio de los hortelanos, San José de los carpinteros, San Pedro de los pescadores, San Sebastián de los arrieros, el Santo Ángel de la Guarda de los albañiles, San Lorenzo de los herradores, San Miguel de los molineros, San Bartolomé de los carniceros, el Niño Jesús de los sastres, etc. Después, en fila por ambos lados de la calle y con velas en sus manos, caminaban los clérigos extravagantes, los religiosos conventuales –agustinos, franciscanos, dominicos, trinitarios y jesuitas–, el clero diocesano y el catedralicio. Tras éstos, por el centro de la calzada y flanqueado por dos maceros ataviados con túnicas de damasco carmesí, iba el Alférez mayor del Consistorio con el pendón de la Ciudad, y unos pasos detrás el Obispo, con capa magna y resguardado de un quitasol de raso pajizo; a sus lados el Deán de la catedral y el decano de los Capellanes del Coro, y a sus espaldas el caudatario, dos familiares y dos pajes de silla. A la altura del prelado, en hilera y por ambas orillas, iniciaba su camino la corporación municipal: A mano derecha el Corregidor y a la izquierda el Regidor más antiguo, seguidos del resto de los capitulares según su preeminencia y veteranía en el Concejo; cerraban sus filas los escribanos y aguaciles de cámara. Entre el cuerpo del Ayuntamiento avanzaba majestuosa y sahumada de incienso la hermosa custodia de Juan de Burgo. Portaban las andas cuatro sacerdotes revestidos con dalmáticas blancas y la precedían 24 prebendados– beneficiados y canónigos– con sobrepellices y roquetes, 4 sacerdotes con dalmáticas blancas y 2 acólitos turiferarios. Cubría el trono un pesado palio de brocado con varales de plata llevado por ocho regidores. Tras el santísimo marchaba el preste que había oficiado la liturgia de la misa y sus dos ministros. Se concluía la procesión con la capilla, los ministriles y el organista de la catedral cuyo realejo era transportado por dos mozos vestidos de ropas coloradas.

El itinerario que recorría, todo adornado con flores y colgaduras, nos es perfectamente conocido: Calles de San Juan, Carnicería, Zapatería, Plaza Mayor, donde se hacía estación en las casas Consistoriales, calle de Mesones, plaza de

84 Sobre el género de las comedias de santos *vid.* J. L. SIRERA, “La comedia de santos española: un puente entre el teatro medieval y el barroco”, en M. CHIABÒ – F. DOGLIO (eds.), *Martiri e santi in scena. XXIV Convegno Internazionale*, Roma, Torre d’Orfeo, 2001, 179-206, R. LLANOS LÓPEZ, “Sobre el género de la comedia de santos”, en M. VITSE (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2006, 809-826, y F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ – A. GARCÍA GONZÁLEZ (eds), *La comedia de santos*, Almagro, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.

Juan de Fonseca y calle de Gonzalo de Hoces, para retornar a la catedral sobre las tres de la tarde.

Los festejos se ultimaban después de nona, ya casi en el crepúsculo, con la representación de una nueva comedia de santos.

Pero estos regocijos no se ceñían exclusivamente al Jueves del Señor: El lunes inmediato se habían corrido toros en la plaza pública, y la víspera, al caer la tarde, se había representado en el tablado del campo de San Juan una obra famosa de capa y espada, y luego, ya anochecido, el alborozo continuaba en las viviendas de los mayordomos de los gremios donde se adornaban y velaban las imágenes que acompañarían al Santísimo.

El domingo de infraoctava salía de la parroquia de Santa María del Castillo la procesión del Corpus Chico, y en su séquito, trajeados con el lujoso atuendo de escena, marchaban los actores que harían después, ante la fachada de la iglesia, una comedia a lo divino.

El miércoles siguiente se exponía la Eucaristía a la veneración de los fieles en el claustro de la catedral –procesión menor– [...]

[...] y el jueves, “hecho ya el rezo de sexta”, finalizaban las celebraciones con otra comedia en el campo de San Juan⁸⁵.

Cabe advertir, en esta larga cita cómo la dramaturgia se ha fundido en un todo con la liturgia y la sociedad en un ámbito celebrativo y festivo muy amplio en el tiempo y en el espacio: toda la ciudad, y de la víspera a la octava, es un ámbito celebrativo en el que todos los ciudadanos participan bien como celebrantes, como miembros de gremios que procesionan o como simples ciudadanos que acompañan al cortejo procesional y asisten a la liturgia y a la representación. Nadie permanece al margen de la festividad ni del teatro, porque forman parte de la identidad social. Quien no participa no es vecino del lugar, no tiene un lugar en la sociedad estamental barroca que muestra con ostentación su estructura y su funcionalidad en la fiesta en la que se reconoce. El lenguaje dramático ha dejado de ser lenguaje de evangelización para ser marca de identificación de una sociedad que sólo se entiende como oficialmente católica y devota de la eucaristía, confesión y devoción que la identifican y que la diferencian del resto de sociedades de su época.

La vigencia de estas representaciones, desde los datos aportados por Fernando Marcos, es continua hasta 1692, salvo en casos excepcionales como peste, luto o problemas económicos (de hecho sólo hubo 9 años sin representaciones). Durante 70 años representaron compañías profesionales y durante 22 aficionados.

Hacia finales de siglo se sufren progresivas campañas de reforma por parte de la jerarquía religiosa que quiere depurar la pastoral de la fiesta y hacerla más

85 F. MARCOS ÁLVAREZ, *Teatros y vida teatral en Badajoz*, o. c., 93-95.

devocional y recogida. Por ello, Francisco Rois y Mendoza decreta en 1671 que sólo se representen autos, mandato que será definitivo desde 1679 en el que se sufren las condenas de don Juan Herrero Jaraba (1679-80). En 1692, Juan Martín de Rodezno prohíbe definitivamente la costumbre de montar el tablado de San Juan y de representar ante el Santísimo. Con este declive, se van abriendo paso las críticas que conseguirán a lo largo del siglo XVIII la prohibición total de representar en el Corpus, quedando la rica tradición dramática de la Edad Moderna reducida a los escasos testimonios folclóricos de la Extremadura contemporánea.

VII. EL CORPUS FOLCLÓRICO CONTEMPORÁNEO

Escasos son los testimonios folclóricos actuales de la rica teatralidad o parateatralidad de las celebraciones del corpus del Siglo de Oro en Extremadura. Al menos, hasta fechas recientes, había cuatro manifestaciones vivas: *La Reverencia al Santísimo* o las *Serranas* de Portaje⁸⁶, los seises de la Cofradía sacramental de Fuentes de León⁸⁷, los diablucos de Helechosa de los Montes⁸⁸ y el Corpus y la octava de Peñalsordo⁸⁹. Por la riqueza y espectacularidad paradramática nos detendremos en esta última celebración para analizar los elementos del lenguaje espectacular de la evangelización que pueden quedar vivos en esta manifestación folclórica contemporánea.

La fiesta, mantenida por la Hermandad de los soldados del Santísimo Sacramento, de la que ya hay constancia documental de principios del siglo XVI, comienza en la vigilia del Corpus cuando el sargento convoca a los hermanos y juntos recorren el pueblo para asistir a vísperas. El día del Corpus los hermanos son nuevamente convocados por el sargento y asisten a misa y a la procesión según su orden jerárquico y en filas de a dos, rindiendo armas al Santísimo en

86 Vid. V. GUTIÉRREZ MACÍAS, “Fiestas cacereñas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 16 (1960), 335-357, y M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 230-232.

87 Vid. F. TEJADA VIZUETE, “Manifestaciones folklóricas”, o. c., 704-707, J. A. SERRANO BLANCO, “Las Danzas de Fregenal de la Sierra y Fuentes de León”, o. c., y M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 447-454.

88 Vid. M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 398-399. Hay una descripción actual en el blog de J. DEL CASTILLO MARTÍN, *Objetivo tradición [2014]*. Disponible en <http://objetivotradicion.blogspot.com.es/2014/06/los-diablucos-y-la-fiesta-del-corpus-en.html>. Consultado el 15 de enero de 2015.

89 Vid. A. GARCÍA GALÁN, *El Corpus Christi y su Octava en Peñalsordo (Extremadura)*, Peñalsordo, Ayuntamiento de Peñalsordo, 2006; A. CASTRO, “El Corpus Christi y su octava en Peñalsordo, entre la fiesta y la religión”, en *Gazeta de Antropología*, 26 (2), 2010, artículo 33. Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/6736>, consultado el 1 de septiembre de 2014; M. P. BARRIOS MANZANO, *Danza y ritual*, o. c., 410-414.

misa y ondeando la bandera en la plaza tras la ceremonia. Las reformas de finales del XVII y del XVIII han suprimido la mayor parte de los elementos de la fiesta barroca salvo la participación jerárquica y pública de los diferentes cofrades en los actos litúrgicos que los identifican como comunidad social, haciendo ostentación de esa condición en el ondear público del elemento plástico que simboliza su Hermandad: la bandera.

En la octava, por el contrario, con una vigilancia eclesiástica más relajada, la fiesta sí ha mantenido muchos más elementos parateatrales en su celebración. Así, en su víspera, el sábado por la tarde, los jinetes celebran la recuperación del castillo de Capilla. La cuasi dramatización comienza con el sargento ataviado con el traje típico de gala⁹⁰ recorriendo las calles de Peñalsordo a caballo para llamar al resto de los hermanos. Los jinetes se incorporan a la cabalgata portando antorchas y recorren la localidad hasta que todos unidos marchan junto con el *Bullidor*⁹¹ para recitar ya de madrugada *las Mojigangas*, que son versos satíricos sobre acontecimientos de Peñalsordo.

El domingo de la octava, los jinetes se encaminan a rememorar el asalto al castillo a lomos de burros. Todos lucen el especial traje de gala con mantones de manila y gorros vistosos de mitra con diversos colores. Tocan instrumentos y castañuelas por la alegría de la toma del castillo. Les sucede la suelta de vaquillas⁹² y una carrera hípica. Se termina asistiendo a misa y organizando el castillo⁹³ al final de la procesión.

La Junta directiva suele decidir cada cuatro u ocho años que se realice la danza de los caballitos. En ella los jóvenes de la hermandad representan un enfrentamiento en la Plaza principal de la localidad. Para ello se visten con el traje de gala de la octava y sujetan a su cintura el “caballito”, compuesto por una cabeza de madera y un armazón cubierto por una saya de bordado blanco,

90 Así lo describe A. CASTRO: “se engalanan todos los hermanos, vestidos con camisa y pantalón bombacho de diferentes estampados florales, calcetines blancos, que en otros tiempos se usaba solo para los días de fiesta, y zapatos negros. Sobre los hombros un floreado pañuelo, o mantón de Manila. Atado a la cintura por detrás otro pañuelo del que cuelgan cencerros o campanillas. Todos llevan un gorro de forma cónica decorado con flores de colores, de tela o de plástico, y rematado en el extremo superior por un cascabel. Y, por último, colgando del pecho una cinta azul con la medalla del Santísimo Sacramento.” (“El Corpus Chisti y su octava”, *o. c.*, 11).

91 Es el Hermano Mayor o Mayordomo de la Cofradía.

92 Se trata de dos jóvenes disfrazados de vaquillas con un armazón de madera de dos varas con dos puntas romas como cuernos y un rabo cubierto con una loneta con un toro pintado. Las dos vaquillas salen de la casa del Mayordomo embistiendo a las mozas del pueblo.

93 Poco antes de la llegada de la Custodia, los miembros de la Hermandad realizan una torre humana ante la puerta de la Iglesia. Después de que la Custodia entra en el templo, la torre humana entra tras ella viéndose obligada a agacharse trabajosamente para entrar y avanzar lentamente hasta subir al altar mayor para adorar al Santísimo Sacramento. Entre vítores y aplausos al Santísimo se voltea la bandera de la Hermandad.

mantones de Manila y rematado con una cola realizada con cuerdas y lazos de colores. Los jinetes de los caballitos en su espalda colocan un escudo de cartón revestido de papel plateado y decorado con la Cruz o con el Santísimo Sacramento y con diferentes figuras geométricas. Cada jinete dispone de una cesta de huevos rellenos de serrín.

Se disponen los jinetes en dos círculos concéntricos alrededor de la fuente de la plaza para iniciar, a la orden del tambor, la danza-batalla. En ella, los jinetes danzan las alcancías con un proyectil en la mano y, al quinto paso lo lanzan a quien tienen delante, hasta que generalizan los lanzamientos contra el público. Los caballitos heridos por los lanzamientos son jocosamente curados por un veterinario, un herrador y una enfermera (un hombre vestido de mujer) con un gran embudo que introducen en la boca de los jinetes heridos.

Las diversas actividades festivas y celebrativas mantienen diversos elementos paradramáticos. Así, hemos visto desfiles procesionales con elementos simbólicos como son vestidos específicos, banderas ondeadas simbólicamente, luminarias, etc. También se dan bailes de acompañamiento (alcancías) y danzas con elementos narrativos, como es la batalla fingida en la alcancía de los caballitos. También hay actos cuasi dramatizados como es la simulación de la conquista del castillo o la recitación de las mojigangas. Muchas de estas celebraciones se realizan en formas paralitúrgicas, como son las procesiones acompañando al Santísimo en el Corpus y su octava y la adoración pública que se realiza en la ceremonia del castillo ante la Custodia expuesta en el templo.

En su conjunto el folclore actual de Peñalsordo, como la gran fiesta barroca del Corpus, se extiende en el tiempo y en el espacio de la localidad: se alarga de la víspera hasta la octava de la fiesta y ocupa a todo el pueblo porque en diversos grados de integración participa toda su población. Ello es especialmente visible en el marco en el que se realizan las diversas actividades. Durante las fiestas, todo el pueblo se llena de adornos callejeros de carácter vegetal con juncias y otras plantas en los suelos. Las casas se engalanan con colgaduras en los balcones de vistosas colchas, de mantones de Manila o de estandartes del Santísimo Sacramento.

La procesión y los bailes que realizan los hermanos, denominados alcancías, también son un espacio de participación general. Las alcancías, realizadas al son del tambor, las bailan los cofrades y el pueblo durante las procesiones en un acto de identificación común y participación colectiva. Es Peñalsordo el que baila al paso del Santísimo como un solo hombre, como una personalidad única y singular diferente al resto de las poblaciones comarcanas. Es un signo de identidad e integración comunitaria.

Y esta identificación folclórica se realiza, como en la sociedad barroca, con un claro reconocimiento de la estratificación social manteniendo una clara jerarquía ritual. Así, en las procesiones los hermanos del Santísimo Sacramento se disponen siempre en un orden jerárquico dispuestos en orden, según sus cargos, en dos filas. En las celebraciones tienen un lugar claramente asignado: las principales figuras de la fiesta, cuales son El Abuelo, la Abuela, el Sargento, el Alférez y el Capitán con sus respectivos distintivos ocupan el altar mayor; el Mayordomo se sitúa en el primer banco junto a las autoridades locales. Tras ellos, según su cargo, el resto de los hermanos ocupan los primeros bancos. Más de cuatrocientos años después, la jerarquía identitaria sigue recorriendo festivamente las calles de Extremadura en danzas y procesiones cargadas de elementos de dramaticidad paralitúrgica en la que la adoración al Santísimo convive con el reconocimiento de la pertenencia a una misma comunidad y con elementos festivos y humorísticos que favorecen la participación popular.

VIII. DEVOCIÓN Y ESPECTÁCULO

Tras este esquemático repaso sobre la evolución histórica de las manifestaciones dramáticas o paradramáticas en Extremadura desde su origen medieval hasta las huellas folclóricas actuales se ha podido advertir una clara línea evolutiva que ha hecho que el espectáculo evolucionase en sus funciones evangelizadoras de la contemplación litúrgica inicial a la progresiva participación popular. En su origen, la liturgia latina se escenificaba para que los gestos ayudasen al fiel a entender el mensaje de la celebración, como mostraban los tropos iniciales. Este mensaje, rememorativo, pronto se encarna en formas dramáticas en romance que actualizan en un lenguaje visual y lingüístico el motivo de la liturgia y desarrollan los ciclos del teatro medieval, documentados en Extremadura. Con ello el espectáculo invita progresivamente al pueblo a participar inicialmente mediante cantos que llegan a alterar el sentido de la devoción religiosa que se intenta vivir y exigen una depuración de estas formas paralitúrgicas, como se ha podido observar en las formas dramáticas extremeñas del siglo XVI. Esta participación popular, que interfiere con la liturgia, va cobrando cada vez más importancia, transformándose las actividades dramáticas y su desarrollo paralitúrgico en fórmulas propias de la expresión de una liturgia popular de arraigada vida folclórica. A partir del XVII es el pueblo quien domina con su participación colectiva las formas de devoción y espectáculo sustituyendo la fiesta comunitaria a la liturgia celebrativa inicial en una auténtica fiesta barroca en torno al Corpus y a sus manifestaciones dramáticas. Por ello, la jerarquía eclesiástica irá prohibiendo estas manifestaciones quedando sólo reductos folclóricos como la actual celebración de Peñalsordo.

En este proceso evolutivo, se han ido advirtiendo dos tendencias opuestas a lo largo de toda su evolución que han intentado equilibrar el objetivo inicial del espectáculo paralitúrgico, su catequesis devocional, con la alteración popular que estos elementos realizan en la propia litúrgica mediante sus excesos espectaculares. Por un lado, se advierten unas progresivas reformas eclesiásticas que depuran las tradiciones espectaculares. Gracias a ellas se documenta el teatro medieval en las diversas revisiones que la documentación eclesiástica realiza de sus tradiciones en sínodos y otras actuaciones pastorales a lo largo del siglo XVI. Más intensa será esta actividad reformadora a finales del XVII, separándose cada vez más las actividades dramáticas o paradramáticas de la liturgia. En el siglo XVIII, al unirse la mentalidad ilustrada de la autoridad civil a la mentalidad reformadora de la jerarquía eclesial, se prohibirán (salvo restos folclóricos) los autos sacramentales por real cédula en 1765⁹⁴.

Por otra parte, se advierte una permanente reacción popular por mantener los elementos festivos e identitarios de la cultura popular frente a la pureza de la liturgia o las reiteradas intervenciones reformadoras de la jerarquía. Ello se muestra de manera especial en los pleitos del siglo XVI y XVII entre los concejos, especialmente Plasencia y Badajoz, y las intenciones de sus prelados por prohibir las representaciones. De hecho, las reiteradas intervenciones y denuncias de la jerarquía muestran cómo la batalla iba perdiéndola la intención pastoral inicial frente al desarrollo de la devoción y festejo populares. De hecho, Plasencia logra el apoyo del piadoso Felipe II a favor de la tradición popular, frente al reformismo del obispo. Sólo cuando el poder civil se ponga de parte de la pastoral episcopal se logrará el triunfo de la reforma evangelizadora a favor de la liturgia. Sólo quedarán restos fosilizados en el folclore local, restos abocados a la desaparición por la extensión de la cultura del consumo y la secularización que rompe con las manifestaciones de la cultura tradicional y que privan a estos restos folclóricos del transfondo paralitúrgico del que forman parte a pesar de sus excesos festivos.

94 “Ilmo Sr: Noticioso el Rey de la inobservancia de la R.O. en que el religiosísimo celo del señor Don Fernando el VI prohibió la representación de comedias de santos, y, teniendo presente S.M. que los autos sacramentales deben, con mayor rigor, prohibirse, por ser los teatros lugares muy impropios y los comediantes instrumentos indignos y desproporcionados para representar los Sagrados misterios de que tratan, se ha servido S.M. de mandar prohibir absolutamente la representación de los autos sacramentales y renovar la prohibición de comedias de santos y de asuntos sagrados bajo título alguno, mandando igualmente que en todas las demás se observen puntualmente las prevenciones anteriormente ordenadas para evitar los inconvenientes que pueden resultar de semejantes representaciones. Y de orden de S.M. lo participo a Vuestra Señoría para su inteligencia y cumplimiento”. Citado desde E. COTARELO Y MORI, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Granada, Universidad de Granada, 1997 [1ª 1904], 657.

Por último, cabe advertir cómo en el desarrollo de las manifestaciones paralitúrgicas se ha producido un traslado de una intención evangelizadora inicial a favor de una mayor participación devocional de los fieles en la liturgia a la utilización de las celebraciones religiosas para desarrollar formas paradramáticas y dramáticas que sirven de identificación identitaria de la comunidad que participa en ellas. En el breve repaso histórico de las manifestaciones extremeñas hemos señalado cómo las formas devocionales, tras su depuración catequética en el siglo XVI, crecieron y se mantuvieron vigentes como muestras de la pertenencia a la comunidad social en el corpus barroco y en las manifestaciones actuales del folclore religioso actual. En la actualidad, el espectáculo como lenguaje devocional que se mantiene en el folclore, como en el caso de Peñalsordo, va perdiendo su carácter religioso acentuando la pertenencia identitaria a la comunidad que lo mantiene como memoria viva de su singularidad. Con ello la fiesta va creciendo sobre la devoción, perdiéndose muchos de los elementos evangelizadores para ser sustituidos por meros elementos festivos en los que participan directamente en los actos paralitúrgicos y paradramáticos actuales. Por su parte, el público que asiste a muchos de estos espectáculos folclóricos actuales han dejado de tener el papel fundamental de partícipes, para ser meros espectadores del hecho, sin participar en sus elementos identitarios: ven una serie de actos sin involucrarse ni en sus elementos celebrativos propios de la liturgia ni en sus elementos de comunión comunitaria pues asisten desde fuera de la comunidad a la fiesta que se representa ante sus ojos⁹⁵. La devoción inicial de la liturgia que hizo surgir la tradición folclórica aún viva en el siglo XXI se transforma en mero espectáculo sin sentido celebrativo en el turismo cultural actual. Con ello se cierra la evolución del lenguaje espectacular de la evangelización nacido en la liturgia latina medieval.

95 Vid. A. DELGADO MÉNDEZ, “Tiempos y espacios para el ritual en Extremadura”, en F. HERMOSO RUIZ (ed.), *VIII Congreso de Estudios Extremeños*, Badajoz, Diputación provincial de Badajoz, 2007, 1418-1419.

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

ECUMENISMO Y CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ¹

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES
Universidad de San Buenaventura

RESUMEN

El movimiento ecuménico ha sido objeto de reflexión teológica desde su nacimiento debido a la directa relación que tiene con la vivencia de la fe cristiana y los presupuestos eclesiológicos que conllevan las actitudes ante la diferencia, así como ante la anhelada unidad cristiana. En este marco, se presentará la relación entre el ecumenismo y la capacidad que tiene para construir la paz. Para ello, en primer lugar, se recordarán las divisiones que se han producido dentro del cristianismo. En segundo lugar, se dará cuenta del movimiento ecuménico y el potencial de unidad, teniendo como correlato el macroecumenismo. En este escenario se retoman afirmaciones eclesiológicas, en cuanto se cuestionan las notas esenciales de la Iglesia y se hace especial énfasis en la unidad. Y, en tercer lugar, se plantean algunos caminos de relación del ecumenismo con la paz.

Palabras clave: Ecumenismo, Macroecumenismo, Unidad, Violencia, Paz.

1 Este texto es resultado parcial del proyecto de investigación “Educación y religión: Violencia y paz, fase 2” durante el 2015, del grupo de investigación Devenir, de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura Bogotá (Colombia), en convenio con la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), y bajo la dirección del Observatorio para la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe (ODREC). En este proyecto participan la Universidad Ramón Llull de España, la Universidad Técnica Particular de Loja Ecuador, la Universidad Católica de Pereira, la Universidad Católica de Manizales, la Universidad Católica de Oriente y la Universidad Mariana de Pasto, estas últimas de Colombia.

ABSTRACT

The ecumenical movement has been the subject of theological reflection from birth due to the direct relationship with the experience of Christian faith and ecclesiological assumptions that involve attitudes towards difference, and longed to Christian unity. In this context, the relationship between ecumenism and the capacity will be presented to build peace. To do this, first, the divisions that have occurred within Christianity will remember. In second place, will notice the ecumenical movement and the potential of unity, taking as a correlate the macroecumenism. In this scenario ecclesiological statements are taken up, as the essential notes of the Church are questioned, and special emphasis is placed on the unity. And thirdly, some roads ecumenical relationship violence and peace arise.

Keywords: Ecumenism, Macroecumenism, Unity, Violence, Peace

I. LAS DIVISIONES DEL CRISTIANISMO

El Concilio Vaticano II hizo énfasis en identificar la Iglesia en orden a la Trinidad, ya que surge de la voluntad creadora del Padre, se desarrolla en la misión y obra del Hijo, y se santifica gracias el Espíritu. Además, la Trinidad es modelo de unidad en la diversidad que indica la identidad eclesial, tanto en el reconocimiento de que es un misterio, como en su quehacer en la construcción del Reino². Pero el misterio se encarna o se hace visible en la historia que construyen hombres y mujeres, por lo que el ideal del Reino está provisto de la contingencia humana y, en esta medida, la unidad deseada no ha sido la constante.

Ciertamente el ideal evangélico (Jn 17, 20-21) mueve a los creyentes en Cristo para que sean uno, para que constituyan una comunidad en donde respondan al llamado de Dios como hermanos a ejemplo de la primera comunidad cristiana (Hch 2, 42-47; 4, 32-35). No obstante, en el crecimiento de las primeras comunidades cristianas ya se dan múltiples divisiones, no solo porque el cristianismo fue inicialmente considerado por la sociedad de la época como una facción del judaísmo, sino por las distintas maneras de conformar las comunidades, en la forma como asumían la misión (solo a judíos o también a gentiles), en la distancia que provocaron las persecuciones o en las diferencias culturales que van a marcar los primeros patriarcados y, posteriormente, en las herejías identificadas en los pronunciamientos oficiales de los primeros concilios ecuménicos de la Iglesia.

2 Cf. "Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Sobre la Divina Revelación", en *Concilio Vaticano II*, Bogotá, San Pablo, 1995, n. 2-5. Cf. E. BUENO, "Trinidad y Pascua en la teología de H. U. von Balthasar y J. Moltmann", en *Franciscanum*, 164 (2015), 127-170.

Así, esta Iglesia o comunidad de creyentes reunidos en torno al *kerygma* de Cristo, a lo largo de la historia ha sufrido una larga serie de rupturas. Pero tal vez las dos principales o las más reconocidas por su trascendencia son la división entre oriente y occidente del siglo XI, así como la división desde la llamada “Reforma protestante” del siglo XVI. Aunque luego de la reforma protestante se siguen presentando divisiones constantes en el cristianismo, dando lugar a una gran cantidad de iglesias, congregaciones y comunidades cristianas, que cada vez parecieran más diversas.

Entre las causas, “la política, la geografía, la cultura, las comunicaciones, además de la espiritualidad y la teología, son elementos que confluyen, cada uno con su peso específico, en ese hecho incuestionable de la división cristiana”³. También se pudiera argumentar que en una perspectiva más amplia hay causas teológicas y no teológicas, pero en última instancia se pueden realizar distintas matizaciones de las divisiones dadas al interior de la humana cristiandad, en contra de la unidad anhelada y ejemplificada en la misma relación de la Trinidad.

Así, por ejemplo, la división entre Roma y Constantinopla (Oriente y Occidente) se debe a múltiples factores que reflejan la complejidad del contexto. Desde el ámbito político se cuenta el traslado de la sede imperial de Roma a Bizancio, en donde se evidencian tensiones y rivalidades entre los patriarcados iniciales del cristianismo, pero también se debe recordar que la división se agudiza debido a que Roma es invadida por pueblos bárbaros y al crecimiento de los pueblos musulmanes. Desde el ámbito cultural y geográfico, se cuentan infinidad de diferencias dadas a partir de los dos distintos idiomas (griego-latín) propios de las dos regiones apartadas, pero también una serie de interpretaciones doctrinales, costumbres y decisiones que profundizaron las diferencias. Y del ámbito eclesiástico y doctrinal es claro que a pesar de creer ambas partes en una Iglesia indivisa, optaron por una organización eclesial diversa en donde Bizancio quería mayor autonomía y Roma exigía el primado por su origen apostólico y no por la relación con el imperio⁴.

A estas diferencias doctrinales se añade la diversa concepción eclesiológica, en donde los orientales de Constantinopla hacían énfasis en las realidades divinas, pues dejaban los asuntos sociológicos y jurídicos en manos del emperador, posición contraria a la tradición romana. Y tal vez la discusión teológica más reconocida es la del *filioque*, de la profesión de fe según la cual el Espíritu Santo procede del Padre (bizantinos) o tanto del Padre como del Hijo (latinos). El problema es que la discusión sobre el desarrollo de las reflexiones teológicas

3 J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Estella, Verbo Divino, 1999, 81.

4 Cf. *Ib.*, 81-83.

se agrava debido a problemas políticos internos, a la excomunión que la Iglesia católica hace del Patriarca de Constantinopla, así como la respuesta de Oriente en proporciones semejantes. Y es este contexto el que va a agudizar las diferencias que ya existían sobre el primado romano⁵.

De igual manera, la división producida por la reforma protestante obedece a una compleja serie de factores. Uno de ellos es el eclesial, de manera aún más específica, al abuso de poder cometido por una porción del clero y la creciente desconfianza ante la autoridad del papa, que se reflejaba en un ambiente de decadencia. Desde el ámbito político y nacionalista, es muy clara la injerencia de los príncipes de Alemania que fueron beneficiados con la independencia territorial gestada desde la reforma eclesial. De igual manera el ímpetu de la reforma ideada por Lutero está marcado por la cultura o el espíritu nacionalista alemán. De forma paralela este sentimiento nacionalista es el que reina en la división de la iglesia Anglicana en Inglaterra y en otras divisiones que le siguieron. Ahora bien, también hay un factor económico que motiva la reforma, ya que hay un cambio de perspectiva que deja atrás el modelo medieval y se abre a una nueva economía, en muchas ocasiones promovida por iglesias protestantes y perseguida por la iglesia católica. Y, definitivamente, la división del cristianismo desde la reforma protestante tiene un alto componente religioso y teológico, desde la necesidad espiritual de entrar en contacto con Dios, cuestionando la autoridad del sacerdocio ministerial y hasta de ciertas devociones populares para atender a su necesidad de una espiritualidad más autónoma⁶.

Desde esta perspectiva y en un análisis a través de la historia, para Juan Bosch las divisiones se mantienen al interior del cristianismo debido a tres factores. El primero es la *polémica*, que le gana terreno al diálogo, la concordia o la armonía en las comunidades de fe cristianas, pues se vale de un ejercicio discursivo, llevado a cabo por teólogos o jerarcas con el único fin de vencer o convencer a la contraparte, que debe estar equivocada, sin importar las artimañas demagógicas, agresivas y hasta incoherentes a las que deba recurrir, en una actitud poco crítica, autocrítica ni caritativa⁷.

El segundo es la *costumbre* a vivir separados, a considerar como “normal” o “común” la división de la única Iglesia de Cristo en una gran cantidad de comunidades distanciadas entre sí, habituadas a permanecer alejadas y ahondando las diferencias a partir de la ignorancia, la indiferencia o el desconocimiento de las demás iglesias. Sobre este punto Bosch afirma: “El desconocimiento mutuo, la incomunicación, el vivir de espaldas no reflejan simplemente una situación

5 Cf. *ib.*, 84-86.

6 Cf. *ib.*, 86-91.

7 Cf. *ib.*, 91-96.

de estricta neutralidad, son más bien factores que inciden en el estado progresivo de deterioro que genera mayor distanciamiento”⁸. Esto se debe a que cada iglesia profundiza en la teoría y la praxis cristiana, pero si los presupuestos son diversos los resultados también lo serán y la comunión puede ser más difícil.

Y el tercero es el *eurocentrismo*, pues sin negar la clara relación entre la cultura occidental y el cristianismo, esta perspectiva impone los criterios culturales e históricos de un sector de la humanidad, negando las demás historias y contextos que responden al cristianismo con particularidades enriquecedoras. Este problema se profundiza debido a que la evangelización del llamado Tercer mundo, en respuesta a la vocación misionera del cristianismo, ha trasladado los problemas de la división cristiana europea, reflejando una experiencia religiosa ya dividida en los procesos evangelizadores o misioneros⁹.

Teniendo en cuenta este panorama de división, prejuicio y desconocimiento se lanza sobre el cristianismo una fuerte crítica para que dé cuenta del ideal de unidad predicado, de la capacidad de reconciliación y comunión que debiera guiar cada una de sus decisiones institucionales, así como las actitudes diarias de quienes interactúan con creyentes de otras iglesias. El problema que aquí se quiere evidenciar y sobre el cual se hará énfasis es que los cristianos, en el afán de su propia experiencia religiosa y eclesial han sido motivo de “escándalo”, de caída, para la humanidad y, desde esta perspectiva, también se constituyen en fuente de violencia religiosa. Si bien aquí no se describirán con detalle las innumerables ocasiones de encuentros violentos, las guerras y toda suerte de actitudes agresivas que se generaron teniendo como fuente la división de las iglesias cristianas, se quiere resaltar la necesidad de encontrar el camino de la unidad y de la paz.

Desde esta perspectiva el Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II llama la atención sobre el problema que se genera con la división del cristianismo, que a su vez sería el reflejo de un Cristo dividido. “División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo”¹⁰. Por supuesto que no se trata del “escándalo” del crucificado según el argumento de Pablo en la primera carta a los Corintios (1Co 22). El escándalo en el sentido que aquí se quiere mostrar implicaría que los cristianos sintieran vergüenza de la división, que no refleja el amor de Dios, así como los problemas sociales que esto ha comportado y que, por el contrario, fuera evidente el propósito de alcanzar la comunión eclesial aun contando con

8 *Ib.*, 96-97.

9 *Cf. ib.*, 98-99.

10 “*Unitatis Redintegratio*. Sobre el ecumenismo”, en *Concilio Vaticano II*, o. c. n. 1.

las diferencias. Desde la perspectiva de Ives Congar se trata de un escándalo, porque hay un solo Dios, un solo Salvador, pero se vive de manera separada¹¹ y para hacerle frente sería necesario asumir la actitud *kenótica* que llevó a Cristo a dar la vida por los demás, a darse plenamente al otro sin medidas, de tal manera que desde la interioridad de la fe ninguna iglesia tome actitudes de superioridad y arrogancia.

II. PERSPECTIVAS DESDE EL ECUMENISMO Y LA UNIDAD

A pesar de las claras diferencias que hay entre los creyentes en Cristo, tanto en la forma de sentirse y concebirse como cristianos, en las historias particulares o contextuales, así como el modo concreto de seguir este camino, hay iniciativas y proyectos que siguen creyendo en la unidad. Aquí aparecen en escena el ecumenismo y el movimiento que ha generado al interior de las iglesias y en las relaciones que ha facilitado, aunque también surgen cuestionamientos profundos que hacen repensar la identidad cristiana y eclesial, al igual que la unidad que se busca.

1. ECUMENISMO Y MACROECUMENISMO

El “Movimiento ecuménico”, que responde a la intencionalidad de la unidad de los cristianos, ha sido asumido oficialmente por la iglesia Católica desde el Concilio Vaticano II como “el conjunto de actividades y de empresas que, conforme a las distintas necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los tiempos, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos”¹². Sin embargo, conviene recordar que este movimiento surgió al final de la primera década del siglo XX, mediante dos corrientes que lo dinamizaban. Por un lado se contaba con el *Life and Work* con un claro énfasis práctico, de transformación efectiva, mientras que por otro lado se encontraba el movimiento *Faith and Order* que tenía un opción tendiente a solucionar las diferencias teológicas, eclesiales y de principio. Estos dos movimientos dieron lugar al “Consejo Ecuménico de Iglesias” hacia 1948, como organismo que fusionaba estos intereses aparentemente diversos, en donde se brindaban las herramientas que harían posible el acercamiento entre quienes están divididos con el fin de lograr la unidad¹³.

Lo paradójico es que la Iglesia católica no es miembro oficial de este Consejo, pues considera en primer lugar que la unidad pretendida no está por

11 Cf. I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, Barcelona, Estela, 1965, 30.

12 “*Unitatis Redintegratio*. Sobre el ecumenismo”, o. c. n. 4.

13 Cf. I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 31-32.

hacerse, ya está hecha y solo tiene que ser reconocida. Y, en segundo lugar, no ve con buenos ojos la participación plena debido a motivos pastorales, por considerar que el Consejo aún tiene mucho por definir, teme que los fieles crean que la Iglesia católica estaría dispuesta a hacer concesiones en materia teórica y práctica, y también teme que la participación refleje indiferentismo dogmático. Con todo siempre ha estado atenta a las reuniones del Consejo, de manera no oficial muchos católicos establecen contacto permanente, asisten a otro tipo de encuentros y los papas católicos les han dirigido mensajes permanentemente¹⁴. Esta realidad puede ser leída como una contradicción que se profundiza incluso con lo que Congar identifica como una antinomia propia del ecumenismo:

“Hay que cambiar, y no se puede cambiar. Hay que cambiar porque si no cambiamos nada, nada conseguiremos y estaremos en la misma situación dentro de dos mil años, si aún quedan cristianos en el mundo, mirándonos desde lejos como gatos que se vigilan y se enseñan las uñas, y aun así, no se puede pedir a ninguno de nosotros que renuncie a lo que tiene por verdadero en su Iglesia”¹⁵.

La solución que propone el mismo Congar consiste en el “desarrollo” entendido a través de la conjunción de una serie de valores que coincidirían en la capacidad para transformarse. Por esto, en primer lugar, enfatiza que el desarrollo-evolución, tanto ajena como propia, da la posibilidad de explicarse con mayor profundidad hasta el punto de restablecer la comunión. En segundo lugar, resalta el diálogo como antónimo del monólogo (no escucha al otro) y la confusión (anarquía, sin posición segura), pero también como el camino del conocimiento mutuo y de la vida fraterna. En tercer lugar, considera necesario el retorno a las fuentes, pues la fidelidad se da si las posiciones actuales de la Iglesia se confrontan con dichas fuentes. Y, finalmente, insiste en que el ecumenismo solo se da en un ambiente religioso, de rodillas, en actitud de oración¹⁶.

De otra parte, en el ejercicio de sistematización del ecumenismo que llevó a cabo Juan Bosch, se identifican cuatro grandes caminos a través de los cuales se desarrolla el ecumenismo. El primero es el “ecumenismo institucional”, pues aunque el impulso ecuménico proviene de líderes y personas interesadas en la

14 Cf. *ib.*, 33-35. En cuanto a los pronunciamientos oficiales de los papas, se toman los del papa Benedicto XVI (emérito) y del actual: Cf. “Discurso del santo Padre Benedicto XVI a una delegación del consejo mundial de iglesias”, Jueves 16 de junio de 2005, disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050616_world-council-churches.html y “Mensaje del Papa Francisco al cardenal Kurt Koch por la X asamblea general del consejo ecuménico de iglesias, Busan, Corea del Sur, 30 de octubre – 8 de noviembre de 2013”, disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131004_world-council-churches.html.

15 Cf. I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 37.

16 Cf. *ib.*, 37-41.

unidad, es importante que se plasme por medio de una estructura que hace “oficial” una actitud, un pensamiento o un proyecto concreto, ya sea una organización intraeclesial o intereclesial. Este tipo de ecumenismo se debe cuidar de la burocracia y demás falencias anejas a la organización, pero se debe mantener como expresión eclesial, además porque desde aquí se favorece el ecumenismo doctrinal, el que se realiza desde los argumentos teológicos y pronunciamientos oficiales¹⁷.

El segundo es el “ecumenismo espiritual”, que considera esta dimensión humana como esencial, en una actitud de entrega a Dios y confianza en su Espíritu. De forma específica se despliega a través de expresiones litúrgicas oficiales, así como de la oración compartida por distintas tradiciones eclesiales en el común deseo de unidad, aunque se considera que ya hay una unidad efectiva y es la misma espiritualidad cristiana que da vida a cada iglesia¹⁸.

El tercero es el “ecumenismo local” o también conocido como ecumenismo de base, a través del cual se busca la unidad más allá de la jerarquía eclesiástica, el clero y los teólogos, para prestar especial atención y dar la validez necesaria a los esfuerzos realizados por los laicos, ya sea como parte de una expresión institucional o no, formal o informal. En este tipo de ecumenismo se retoma una amplia concepción de Iglesia, en cuanto es tarea fundamental de todos los creyentes en Cristo construir la unidad¹⁹.

El cuarto es el “ecumenismo secular” que pretende dar cabida a la creatividad que busca la unidad, más allá de la tradicional prudencia institucional. Su proceder sigue firmemente la inducción, ya que hace énfasis en la historia concreta, en la transformación histórica de la realidad actual y resalta la encarnación. Se considera una decisión fundamental, hasta el punto de presentar con vehemencia su objetivo como unidad de la humanidad, unidad secular, más que unidad de iglesias, para dar lugar a preocupaciones de acción social, de justicia, ecología, liberación y paz²⁰.

A estas formas de hacer ecumenismo se debe anexar una lectura y un contexto aún más amplio, propuesto en la década de los noventa del siglo XX por Pedro Casaldáliga y José María Vigil, conocida con el nombre de “Macroecumenismo” o “ecumenismo integral”, a partir del cual se quiere ir más allá del ecumenismo, de la intencionalidad de unión entre las distintas iglesias cristianas. Estos teólogos fundamentan su propuesta afirmando que Dios es

17 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, o. c., 17-18.

18 Cf. *ib.*, 18-19. Cf. W. KASPER, *Ecumenismo espiritual: Una guía práctica*. Estella: Verbo Divino, 2007.

19 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, o. c., 19-20.

20 Cf. *ib.*, 20-22.

ecuménico, pues quiere que todos se salven, no excluye a nadie de la salvación, no se circunscribe a una sola cultura y no absolutiza ninguna mediación. Por esto, recuerdan el concepto de “misterio de Dios”, pues no hay fórmulas capaces de abarcarlo en su plenitud, de describir su profundidad o grandeza. Desde esta perspectiva también insisten en que la misión del cristiano es “substancialmente” la misma misión que tiene todo ser humano, en cuanto viven una serie de valores que coinciden con los propuestos por el “reino” de la tradición cristiana²¹.

Asimismo, conviene afirmar que el macroecumenismo es una propuesta que nace en Latinoamérica, de la teología de la liberación y su espiritualidad contextual. Para José María Vigil se trata de una teología de las religiones de Latinoamérica²², de tal modo que no se detiene en el diálogo entre las iglesias cristianas (que siguen siendo mayoría en este continente), sino que se abren a un imperativo diálogo con las religiones indígenas, afroamericanas y con los no creyentes, es decir, con todos los actores de la cultura religiosa del continente, sin exclusión de ningún tipo, ya que consideran la espiritualidad un dispositivo común a la humanidad entera, que se vive en la vida diaria. De este modo el macroecumenismo no aplicaría solamente para Latinoamérica, sino para el mundo entero, al igual que toda teología debe liberar.

Aunque no se trata de una negación directa de la tradicional diferenciación entre “Ecumenismo” (diálogo entre iglesias cristianas) y “Diálogo interreligioso” (entre distintas religiones)²³, sí hay un cuestionamiento de la forma tradicional europea de concebir el ecumenismo de manera tan estructurada y con reglas tan fijas que en la búsqueda de un fin concreto, como es la unidad de los cristianos, se puede llegar a olvidar o desestimar un fin más amplio: la unidad de la humanidad entera. Por tanto, todo ecumenismo debe conducir a un diálogo más abarcante, en otros niveles, dimensiones y desde todos los contextos posibles.

Finalmente, conviene resaltar que el macroecumenismo distingue entre el conocimiento de la salvación y la salvación misma, teniendo en mayor estima la segunda, pues se acepta en todas las culturas y por diversos caminos. Pero de manera particular se insiste en que estos caminos de salvación tienen como

21 P. CASALDÁLIGA – J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, consultada en febrero 20, 2013, <http://servicioskoionia.org/Casaldaliga/libros/index.html>. Estas mismas ideas se pueden encontrar en J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Cursos sistemático del teología popular*, Quito, Abya-Yala, 2005.

22 Cf. J. M. VIGIL, “Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones”, en J. M. VIGIL – L. E. TOMITA – MARCELO BARROS (orgs), *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Quito, Abya-Yala, 2004.

23 Para profundizar en el diálogo interreligioso y en la teología del pluralismo religioso Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000; P. KNITER, *Introducción a las teologías de las religiones*, Estella, Verbo Divino, 2007; J. L. BONILLA, “Teología del Pluralismo Religioso: paradigma y frontera”, en *Franciscanum*, 156 (2011), 75-104.

denominador común “la práctica de la moral del amor y de la justicia”²⁴, y por esta razón la salvación sería un ámbito más amplio en comparación con las identidades eclesiales, en cuanto estas últimas son realmente la Iglesia de Jesucristo en la medida en que encarnan la salvación en actitudes de liberación, de justicia y de paz, de lo que la tradición cristiana reconoce como el Reino²⁵.

2. NOTAS ESENCIALES DESDE LA PERSPECTIVA ECUMÉNICA

Desde la perspectiva teológica o, mejor aún, desde la teología de la Iglesia católica, la división eclesial afecta la propia identidad del “ser Iglesia” y, por consiguiente, afecta la manera como se conciben las denominadas “notas esenciales”. De este modo se hace imposible negar que todo intento de contrarrestar la división es también un intento por dar respuesta a la concepción de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, como notas esenciales de la identidad eclesial.

Por su parte el teólogo Christian Duquoc prefiere hablar de “signos de reconocimiento” para referirse a las ya mencionadas cuatro notas esenciales de la Iglesia. Estas no corresponden a una descripción real de la iglesia, es decir, las notas esenciales no describen la totalidad del ser de la Iglesia, pues sería fácilmente verificable el incumplimiento de cada una de ellas en las iglesias tomadas en su ámbito práctico o histórico²⁶. Por ello, sin negar la dimensión escatológica que jalona la existencia de la Iglesia, prefiere interpretar las notas como en una función reguladora e imperativa:

“Son imperativos inmanentes que invitan a superar la ruptura que no tiene motivo alguno en la lógica de los elementos estructurales, a superar la mediocridad que no tiene justificación alguna en el evangelio anunciado, a salir de un aislamiento que no tiene base alguna en el mensaje proclamado. En resumen, son elementos estructurales de la Iglesia –palabra, sacramentos, ministerios, pueblo– que convienen para hacer de cualidades estructurales inmanentes, realizadas de modo fragmentario, el imperativo de una práctica real de conversión colectiva”²⁷.

24 J. M. VIGIL, “Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones”, *o. c.*, 78.

25 Cf. *ib.*, 80.

26 “La Iglesia no es una, aunque haya iglesias con elementos de unidad, pero sin comunión efectiva entre ellas; La Iglesia no es santa, puesto que su historia está marcada por sus pecados; no es universal, puesto que no hay comunión entre los que se remiten a Cristo. En cuanto a la apostolicidad (...) no parece serio querer basar la validez de la apostolicidad únicamente en la sucesión material”. C. DUQUOC, *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica*, Madrid, Cristiandad, 1986, 108.

27 *Ib.*, 109.

Esta lectura crítica del ser eclesial lleva a interpretar las notas esenciales desde la función ecuménica que deberían cumplirse de manera sistemática. Por esto, más allá de las dinámicas de exclusión motivadas por los movimientos sociales y culturales que perviven en distintos contextos, la universalidad de la Iglesia solamente se entiende como fruto de la comunión, en una apertura visible entre las iglesias locales, que va más allá de las diferencias en la forma como se entienden a sí mismas y a las demás, pues esta diferenciación o pluralidad teológica eclesial no debería llevar directamente a interrumpir la comunión, tal como sigue sucediendo en la actualidad, sino que debe ser un llamado a construir la comunión a través de dispositivos simbólicos que reflejen menos violencia y mayor fraternidad²⁸.

La comunión no se logrará si cada iglesia “se apropia la verdad del evangelio, pensando que toda otra iglesia la traiciona”²⁹, si prevalecen actitudes de exclusión y de sanción de la diferencia, si se entiende la pluralidad como “oposición” o separación activa entre iglesias, si el evangelio y el Espíritu son utilizados como fuerza de división y, por tanto, se sacraliza y justifica erróneamente la violencia de la separación. Por lo contrario, se requiere una concepción de pluralidad de manera asertiva, capaz de mover a cada iglesia a reconocer su verdad limitada y las falencias propias, a no concebirse a sí misma como la única que merece el nombre de Iglesia en contraposición directa con las demás, a ir más allá de la simple concepción de Iglesia como institución, pensada para dirigir un grupo de creyentes, pero también a concebir la unidad como algo que está por construir³⁰.

Esta perspectiva cuestiona la visión de Iglesia como “sociedad perfecta”, mucho más fuerte en la época anterior al Concilio Vaticano II, especialmente en la interpretación de esta figura mediante la identificación directa con el ideal estructural-legislativo, inamovible e incuestionable de Iglesia, que a su vez asumiría el *ecumenismo* como el directo “retorno” de quienes se alejaron de los orígenes o de la fuente inicial, en una actitud táctica de “acción moral, diplomática y política”³¹ que tendría como fin eliminar obstáculos. Así la iglesia Católica tendría la opción de sustituir “la violencia armada de los siglos XVI y XVII por la violencia de la diplomacia. O bien la iglesia Católica se considera imperfecta incluso en su estructura y reconoce que una política en orden a la unidad implica transformaciones sustanciales para todas las partes eclesiales”³².

28 Cf. *ib.*, 109-110.

29 *Ib.*, 111.

30 Cf. *ib.*, 112-113.

31 *Ib.*, 113.

32 *Ib.*, 114.

Si la Iglesia asume la segunda opción pensará la unidad como creación y no como retorno al origen institucionalizado, pero también exigirá apertura al diálogo y declinar ante las seguridades o prerrogativas ganadas durante bastantes siglos. Solo así se entenderá la pluralidad como condición empírica de comunión, solo así, por vía ecuménica, la apropiación privada deja de ser una constante eclesial, pues la unidad organizativa no alcanza los frutos que sí se cosechan con la unidad que se sustenta en la comunión de iglesias plurales³³.

3. REPENSANDO LA UNIDAD

Sin desconocer el conjunto de las notas esenciales, aquí se hará énfasis solamente en la unidad, como aquella nota que dispone el escenario para dar el paso de manera más fluida hacia la unidad propuesta por el ecumenismo. Según esta intencionalidad conviene recordar que la jerarquía católica es consciente, según los distintos documentos emanados de manera oficial, de la división entre las iglesias e incluso de las divisiones que se dan al interior de la misma Iglesia católica, pero también es claro que ha hecho una opción por trabajar con el fin de alcanzar la unidad³⁴.

Teniendo en cuenta este panorama Christian Duquoc afirma que la unidad es una figura ambigua, ya se trate de la unidad originaria o la instituida. De la originaria, porque la unidad sigue siendo deseada, considerada como la utopía hacia la que deben tender todas las iglesias, pero si la misma Trinidad es unidad en la diferencia, no se puede pensar en una unidad absoluta, sin reconocer el valor de la diferencia en la capacidad de vivir la comunión. Y en cuanto a la unidad instituida, también se afirma la ambigüedad debido a que la ley y la institución encausan las pasiones y los conflictos humanos con el fin de lograr la unidad, pero realmente no es posible instituir la unidad por vía de la legalidad³⁵.

33 Cf. *ib.*, 114-115.

34 El documento esencial, luego de la Unitatis redintegratio es el de Juan Pablo II, “carta encíclica ut unum sint. Sobre el empeño ecuménico”, consultada en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Sin embargo, el papa Francisco I también menciona la urgencia del ecumenismo en el marco más amplio de la evangelización, Cf. Francisco I, Exhortación apostólica Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual”, consultada en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Sobre este último documento vale la pena mencionar la reflexión que hace Sergio Silva, en cuanto presenta todo un desafío a los teólogos, en un proceso de conversión y respondiendo al contexto. Cf. S. SILVA, “La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos”, en *Teología y vida*, 55/3 (2014), 549-570.

35 Cf. C. DUQUOC, *Creo en la Iglesia: precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2001, 125-128.

De este modo la búsqueda de la unidad originaria, que daría impulso a las iglesias actuales, se convierte en una ilusión debido a que no hay un solo modelo original en la Sagrada Escritura, sino que desde el principio hay diversidad. Así, con plena libertad, cada iglesia busca la unidad en las vicisitudes de la historia y respondiendo de la mejor manera a sus propias disfunciones institucionales. Y en cuanto a la unidad instituida, quedaría claro que no es posible aceptar sin más un solo modelo ya dado. Por tanto, Duquoc recuerda que hay una tercera vía, la del modelo sacramental: “No sueña con restituir el origen, ya que lo designa como ausente, ni pretende poseer el fin, ya que lo postula como no llegado. El sacramento inscribe en el movimiento crístico sin agotarlo en la institución. Abriría así a una tercera figura de la unidad: lo invisible habita lo visible como algo que no cesa de tender hacia el más allá”³⁶.

Pero este tercer modelo en donde la iglesia es vista como sacramento de la unidad, implica que se tenga muy claro que es Dios mismo quien obra la unidad en las mediaciones históricas, hasta el punto de que cada uno de los ministros y quienes intervienen por ningún motivo sacralicen su autoridad. Igualmente, conviene aclarar que las tensiones internas y externas no desaparecen de la vida rutinaria de las iglesias, pues para esto sería necesario que quienes ejercen la autoridad dieran ejemplo constante de esta sacramentalidad y que el llamado a la conversión fuese aceptado plenamente por todos. Otro será el problema de identificar la sacramentalidad como plenamente desarrollada en una sola iglesia³⁷.

De otra parte, está claro que la unidad anhelada es una tarea de todos, pero la pregunta que surge permanentemente es qué hacer por esta unidad, la pregunta por el cómo, por la vivencia concreta de dicha unidad. Congar responde con cuatro grandes propuestas. La primera consiste en “Cambiar el clima”. Esto se consigue mediante una educación ecuménica de los fieles que logre la paz fraterna, que cada persona se comprometa con este propósito y se busque de manera concreta comprender a los otros, al mismo tiempo que es indispensable atacar los prejuicios, malos hábitos y actitudes como la desconfianza, para privilegiar la confrontación y el diálogo que llevan a la comprensión³⁸.

La segunda consiste en “directivas pedagógicas” que se deben inculcar desde la infancia y debe empezar por la forma como se relacionan los niños con otros credos, de tal modo que aprendan a valorar la diferencia y a respetarla, fomentando el conocimiento o la información sobre la variedad del cristianismo,

36 *Ib.*, 129.

37 *Cf. ib.*, 130-134.

38 *Cf. I. M. J. CONGAR, Iniciación al ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1965, 105-109.

la capacidad para recibir, criticar y explicar con firmeza, así como de crear contactos, tender puentes y valorar todo lo cristiano de las demás iglesias³⁹.

La tercera es “llevar la gran intención de la unidad en un corazón orante”. Aquí se profundiza en la necesidad de la oración en la medida en que da identidad al cristiano y debe lograr la unidad querida por todos, pues solamente en actitud espiritual, en comunión con el Espíritu Santo, se podrán vencer los obstáculos. La gracia presente en la oración ayudará a cambiar los corazones, a realizar la conversión profunda hasta el punto de deshacer la desconfianza más inflexible, para lograr un mejor clima de escucha y familiaridad. Y como paradigma se debe continuar con el espacio privilegiado de la “Semana universal de oración por la unidad de los cristianos”⁴⁰.

Para terminar, la cuarta es la “cooperación al trabajo intelectual o científico”. Si bien es cierto que es necesario el apoyo de los especialistas en ecumenismo, de agentes pastorales y teólogos preparados para este fin concreto, realmente toda acción cristiana llevada a cabo por cada uno de los creyentes debe ser abiertamente ecuménica, debe buscar la unidad del cristianismo, pues se trata de una responsabilidad histórica. Esencialmente esta apuesta tiene como fundamento la certeza de que las divisiones no son momentos alejados en la historia, sino que se hacen presentes, para bien o para mal, con cada actitud diaria⁴¹.

III. DE LA ECÚMENE HACIA LA PAZ

Llegados a este punto se quiere evidenciar una relación que está presente de distintas maneras y con diversos matices, en las teorías y en las acciones tanto de teólogos especialistas como de pastoralistas y fieles laicos comprometidos, desde el movimiento ecuménico hacia la paz. Esto se debe a que todo esfuerzo, toda iniciativa encaminada a la unidad, de manera razonable y pertinente, solamente puede generar mejores condiciones de convivencia humana. Para ello, en un primer momento se retomarán los conceptos de *ecúmene* y *pax romana*, con el fin de recordar los orígenes del concepto. En segundo lugar, se dará cuenta de la relación directa entre ecumenismo y paz propuesta por algunos teólogos. Y, finalmente, se esbozarán algunos conceptos de violencia y paz que cuestionarían el quehacer ecuménico.

39 Cf. *ib.*, 110-114. Cf. J. BONILLA, *Educación religiosa en perspectiva de complejidad*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2015.

40 Cf. *ib.*, 114-121.

41 Cf. *ib.*, 122-127. De manera paralela Juan Bosch propone un camino en tres estadios que darían lugar a la unidad esperada desde la intencionalidad ecuménica. La tolerancia ante los otros, la misión con los otros y la plegaria junto a los otros. Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, o. c., 103-113.

1. EL EJEMPLO DE LA *ECÚMENE* Y LA *PAX* ROMANAS

La historia del concepto “ecumenismo” puede generar ambigüedades⁴², especialmente si se tiene en cuenta que surge en la Roma antigua, en un contexto muy distinto en donde actualmente las iglesias cristianas intentan aplicarlo. De hecho se conocía como la “*ecúmene* romana” a una manera de estar en el mundo:

“como una construcción política, cultural y territorial que abarcaba todo el mundo habitado, *oikouméne*, sobre el que los romanos ejercían una dominación total. Evidentemente en este concepto se expresaba la superioridad de un sistema cultural que proyectaba su hegemonía incluso más allá de sus «límites territoriales» para propagarse a los pueblos que vivían en torno a ellos y convertirse en un sistema cultural universal y [...] en un bloque político unitario”⁴³.

De esta postura solamente prevalece la imagen del “mundo habitado”, del lugar común, pero resulta totalmente impertinente la alusión a la dominación total, pues estaría en contra de los principios del cristianismo y el reconocimiento explícito que la Iglesia católica hace de la libertad religiosa⁴⁴. Tampoco estaría en consonancia la pretensión de superioridad cultural sobre los demás pueblos ni la intención de generar un bloque unitario o la unificación en una sola gran Iglesia.

A esto se añade, primero, que la *ecúmene* romana consideraba que los otros pueblos no eran civilizados, sino que estaban dados a la barbarie, a la inhumanidad, en contraposición con la única humanidad civilizada, la romana. Segundo, aunque el original énfasis se entendía a partir del dominio político y territorial, lo justificaban a través de un supuesto poder dado por la divinidad, desde su concepción politeísta. Tercero, la *ecúmene* era proyectada en un tiempo infinito, en una eternidad en donde siempre ejercerían su poder. Y, cuarto, se consideraban dueños de definir sus propias fronteras según sus propias decisiones e intereses⁴⁵.

De manera paralela se puede considerar la *Pax* romana, como un concepto que hacía alusión al orden y a la unidad de todos aquellos ciudadanos que hacían

42 Para profundizar en las distintas acepciones del término Cf. *ib.*, 9-10.

43 M. J. HIDALGO, “Ecumenismo romano: entre utopía y realidad”, *Studia historica. Historia antigua*, 26 (2008), 48.

44 Cf. “Declaración *Dignitatis Humanae*. Sobre la libertad religiosa”, en *Concilio Vaticano II*, o. c.

45 Cf. M. J. HIDALGO, “Ecumenismo romano: entre utopía y realidad”, o. c., 47-62. Vale la pena aclarar que la autora recalca la utopía o realidad idílica descrita por los literatos de la época dorada del Imperio Romano, que no sería realmente fiel a la realidad mucho más compleja para lograr el poder, especialmente desde dinámicas de dominio y exclusión. De otra parte, también llama la atención que en esta época surge el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, Cf. E. MITRE, “Iglesia, salvación y teocracia romana en el Medievo (Un apunte en torno al axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*)”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 18 (2013), 135-173.

parte del Impero Romano. Esta paz no contemplaba el equilibrio de poderes, sino que abiertamente defendía la centralización del poder a través de las leyes, que incluso ocuparon el lugar de la religión. Por tanto, si bien la paz coincidía con el presupuesto básico de ausencia de violencia, solamente tenían derecho a ella quienes estaban en el centro del poder, la élite, mientras que a la población de la periferia y aún más a los pueblos bárbaros no se le aplicaba, pues era común la injusticia, la opresión y la pobreza⁴⁶.

Por consiguiente, ni la *ecúmene* ni la *pax* romana se configuran en su origen como horizonte de comprensión válido del actual ecumenismo ni como ejemplo a seguir desde los movimientos que trabajan por la unidad de los cristianos, con la dinámica de cada una de las iglesias. A menos que acudiendo al argumento de los orígenes se quieran justificar dinámicas represivas y excluyentes.

2. PROPUESTAS ECUMÉNICAS COMO PROPUESTAS DE PAZ

Desde la oficialidad de la Iglesia católica se destaca el documento “Paz en el mundo, diálogo entre los cristianos y entre las religiones” del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. Allí el teólogo y jerarca Walter Karper recuerda que la paz es un concepto bíblico, lo identifica con Jesucristo, exhorta a los cristianos a vivir la paz entre sí y con los demás como una bendición, y retoma la *Lumen Gentium* en sus numerales 1 y 13 como invitación a ser signos o instrumentos de paz⁴⁷.

El documento hace una opción por el concepto de paz, en cuanto lo concibe como algo que va más allá de la ausencia de guerras o silencio de armas, pues realmente debe ser obra de la justicia social. Esto solo es posible en el respeto a la dignidad de toda persona, libre de cualquier tipo de discriminación por ser objeto de derechos, pero en un mundo marcado por el pecado también se debe concebir como don del Espíritu Santo, al igual que se debe orar por ella, para que a través de la oración se adquiriera el ánimo suficiente para transformar el mundo al igual que aminorar los odios por medio del perdón⁴⁸.

Precisamente la paz, unida a la justicia y al perdón, se convierten en el camino que debe recorrer el ecumenismo, de tal manera que a través de la conversión los cristianos se arrepientan de las divisiones y los medios violentos que utilizaron en el pasado, para ser luz del mundo mediante una espiritualidad de

46 Cf. J. GALTUNG, *Sobre la paz*, Barcelona, Fontamara, 1985, 82-83.

47 Cf. W. KASPER, “Paz en el mundo, diálogo entre los cristianos y entre las religiones” consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20020107_peace-kasper_sp.html.

48 Cf. ID.

comunidad, pues deben aprender a vivir el amor que predicán y a ser testimonio de fraternidad universal. Por esto se menciona que el ecumenismo debe impulsar también el diálogo interreligioso, abriendo el horizonte de la necesaria paz y comunión en la diferencia⁴⁹.

Ahora bien, retomando algunas afirmaciones del teólogo católico Ives Congar, los problemas de la Iglesia van cambiando con cada época. Pero sigue vigente el llamado que hizo este teólogo hace cincuenta años en el contexto inicial del Concilio Vaticano II, ya que no se puede seguir dando vueltas a la organización y el dogma, debido a que los problemas esenciales “*son los del enfrentamiento de los cristianos laicos y sacerdotes, con sus responsabilidades en el mundo*”, a partir de la conciencia que tienen de las exigencias del Evangelio⁵⁰ y entre estos problemas específicos se cuenta la paz.

De esta manera las iglesias cristianas deben estar abiertas a las necesidades del mundo, de tal modo que sin descuidar las obligaciones internas de su propia iglesia, su teología y su organización, sean capaces de vivir en fidelidad al evangelio de Jesucristo a través de la encarnación de sus valores, en un mundo posmoderno y globalizado con relaciones cada vez más complejas. El propósito es tan obvio que en muchas ocasiones se echa al olvido, pues quien se diga cristiano debe vivir la vida entera como cristiano, tomando actitudes y dando su vida en coherencia con su credo, dejando a un lado los prejuicios, aprendiendo a argumentar su postura y siendo agente activo de una mejor sociedad, lo que también significa ser constructores de paz.

Palpablemente no se trata de una novedad, sino de tomar conciencia de la propia identidad y de asumir la voluntad de vivir coherentemente, tal como Congar afirma que sucedió en la segunda guerra mundial, cuando distintos cristianos impulsados por la fuerza del evangelio se unieron para generar una oposición férrea ante la guerra y el poder que atentaba contra la vida humana:

“Ante la pretensión de Hitler de dominar a la Iglesia y de utilizarla para sus fines, un grupo activo, reunido bajo el nombre de “Iglesia confesante”, se irguió y proclamó que la Iglesia no reconocía más que a un Señor, Jesucristo, declarándose dispuesta a obedecerlo, aunque para ello tuviera que desobedecer al poder establecido. La Iglesia confesante se levantaba así vigorosamente contra la ideología nazi”⁵¹.

49 Cf. ID. Aunque aquí Kasper critica directamente el “macroecumenismo” llamándolo “ambiguo” y afirma que los cristianos no pueden orar “junto” a las demás religiones para no generar sincretismos.

50 I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 88.

51 *Ib.*, 49.

En este sentido Congar identifica la actitud ecuménica con una actitud irénica, entendida en cuanto pacífica o cordial. Pero al mismo tiempo afirma que el ecumenismo y la actitud irénica, que promueven la tolerancia en la diferencia, proceden del amor a la verdad⁵², el mismo amor que en algún momento de la historia del cristianismo condujo a los fieles a cometer actos erróneos en contra de la libertad y la dignidad humana. Ese amor a la verdad y no un simple impulso liberalista o relativista, lleva a los cristianos a escuchar a los otros, a indagar sus argumentos y a proponer los propios para ganar en claridad y en profundidad.

Es cierto que “las religiones —e incluso la de Cristo— han aparecido esencialmente como elementos que dividen y que inspiran la intolerancia y la violencia”⁵³, pero también es cierto que en otras ocasiones han sido claro ejemplo de tolerancia y de paz. Por tanto, “ante las múltiples amenazas políticas, económicas y militares que pesan sobre nuestro mundo y el futuro de la humanidad, el *paso de una mentalidad particular a una universal* y de una “teología de controversia” a una “teología ecuménica” es un desiderátum indeclinable”⁵⁴.

Esta mentalidad universal y la fuerza de la teología ecuménica pueden ser asumidas, por consiguiente, como una actitud y un proyecto de vida que debe partir ciertamente de todo cristiano, para que en la convivencia o el encuentro entre las distintas iglesias se evidencie la caridad y el amor de Cristo, y así, unidos por el espíritu del evangelio, se unifiquen los esfuerzos para que la paz sea visible en todas las dimensiones de la vida humana. Pero esta actitud y este impulso deben convertirse en un imperativo de todos los cristianos y no quedarse nunca más solamente en el papel o en las buenas intenciones: “¿De qué servirían los protocolos si los pueblos continuasen belicosos, o los párrafos, si la situación real permaneciese malsana?”⁵⁵.

Desde la teología protestante Jürgen Moltmann insiste en que la unidad de la Iglesia de Cristo es más que una nota esencial, es realmente la misión que debe encarnar el cristianismo en un mundo dividido en el ámbito político y social, de tal modo que la unidad de la Iglesia se dé “en función de la paz de la humanidad dividida en el reino de Dios venidero”⁵⁶, para lo cual se hace necesario que esta unidad sea evidente en las relaciones que se establezcan entre cristianos, pero también con los más pobres y oprimidos, en una actitud liberadora de las pretensiones de dominio, que busque la solidaridad, la justicia y la paz.

52 Cf. *ib.*, 102-103.

53 Cf. *ib.*, 107.

54 H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1989, 147.

55 I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 105.

56 J. MOLTSMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978, 402.

Para Moltmann “unidad y separación, conflicto y reconciliación, confrontación y cooperación han de ser examinados a partir de la cruz de Cristo, pues su cruz es el signo primero y último del único reino de Dios”⁵⁷. Por eso, más allá de los tradicionales conflictos intereclesiales que han encontrado caminos de comunión a través del ecumenismo clásico, mediante el diálogo doctrinal, ahora se añaden problemáticas sociales que generan división al interior de las iglesias mismas y entre ellas. De manera concreta aquí se hace referencia a una aporía social y religiosa: la existencia de verdugos y víctimas “fieles” dentro de una misma iglesia, que dicen estar en comunión con el mismo evangelio, pero política y socialmente están a años luz de distancia los unos de los otros⁵⁸.

Y ya que ninguna iglesia puede permanecer neutra o indiferente ante esta situación, pues se cuestionaría directamente la inoperancia de la fe que se profesa, por consiguiente, al hacer opción por la unidad, sin libertad, solo se lograría evitar conflictos y no se encontrarían soluciones. Mientras que si se privilegia la libertad, sin preocupación por la unidad, se diluiría el potencial de liberación y de paz. Así, el término medio y dialógico se alcanzaría mediante una opción por la libertad y la unidad, pero esto no se logra privilegiando solamente la unidad eclesial ni solamente la opción por los pobres, ya que estas dos tendencias son solamente una consecuencia lógica y directa de una real o auténtica comunión con Cristo⁵⁹.

Desde otra perspectiva anclada al ámbito laico, conviene en este punto retomar la obra de Johan Galtung, como experto internacional reconocido por sus teorías y estudios sobre la paz, para confrontar la relación que se ha establecido entre ecumenismo y paz. Así, claramente es necesario afirmar que no es posible hablar de paz sin hablar de conflicto, que generalmente se presenta como “disputa”, cuando dos organismos o personas persiguen un mismo fin limitado. Pero también se presenta como “dilema”, cuando dos organismos o personas persiguen fines incompatibles. Los dos pueden conducir a destruir a la contraparte o a la autodestrucción⁶⁰. De cualquier manera se trata de liberación de energía a través del conflicto, en este caso de manera destructiva, pero la realidad humana es más compleja porque el conflicto siempre hará parte de la vida y, por consiguiente, dicha energía es posible encausarla debidamente para potenciar procesos de creación y no necesariamente de destrucción.

57 *Ib.*, 404.

58 *Cf. ib.*, 403.

59 *Cf. ib.*, 404.

60 *Cf. J. GALTUNG, Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Gernika Gogoratuz, 2003, 107.

En las relaciones humanas y estructurales se puede identificar que hay cogniciones y emociones ocultas o no claramente manifiestas (A), al mismo tiempo se pueden reconocer actitudes o conductas (B), y finalmente hay situaciones que generan contradicción (C). Para Galtung estas tres constituyen el “conflicto” y cuando hay un desbalance o se privilegia solo una de ellas es cuando se generan las dificultades, aunque si tiene cabida o se hace una opción directa por asumir una actitud positiva y creadora se alcanzará la estabilidad o equilibrio⁶¹.

En un primer punto de comparación, es claro que en la constitución del cristianismo a través de sus distintas comunidades eclesiales hay conflictos de distinto orden, ya sea en forma de disputa o en forma de dilema, cuando dos iglesias dicen ser las verdaderas y consideran tener la autoridad para excluirse y condenarse mutuamente, así como cuando hay posiciones teológicas y doctrinales que marcan sus distancias. La esperanza que le queda al ideal de unidad es que la tensión o la energía del conflicto humano e institucional es capaz de generar, de construir comunión.

Ahora bien, la paz puede ser considerada inicialmente de dos modos: “[1.] ausencia/reducción de todo tipo de violencia (...) [2.] transformación creativa y no violenta del conflicto”⁶², por lo que trabajar por la paz implica una empresa cuyo fin consiste en solucionar los conflictos por medios pacíficos y evitar las distintas formas de violencia. Igualmente, en el conjunto de las “ciencias de la paz”, el común denominador de las teorías actuales es que se trata de una disciplina aplicada y, por consiguiente, pretende transformar el mundo, teniendo como pilares fundamentales los datos, las teorías y los valores, a través de tres ramas: empírica, crítica y constructiva⁶³.

En este sentido, quien trabaja por la paz tiene muchos campos o ámbitos de acción. Pero Galtung rechaza de plano a quienes de manera exclusiva solamente hablan entre sí, como en un gueto de expertos sin salida alguna. Esta se configuraría como una crítica directa a las asociaciones o movimientos ecuménicos intelectuales que olvidan la riqueza de la vida diaria. Igualmente, Galtung considera que el ejercicio de paz debe tener en cuenta seis espacios: naturaleza, persona, sociedad, mundo, cultura y tiempo. Estas dan lugar a una taxonomía de violencia y de paz. Y, por esta razón, aquí se considera que el ecumenismo coincide con la teoría sobre la paz en todos estos campos, y tiene aún mucho por aprender y emprender.

Galtung presenta estas categorías o clases de violencia: 1. Violencia natural o involuntaria. 2. Violencia directa: intencionada, personal o grupal. 3. Violencia

61 Cf. *ib.*, 108-110.

62 *Ib.*, 31.

63 Cf. *ib.*, 31-35.

indirecta o estructural: no intencionada, personal o grupal. 4. Violencia cultural: intencionada o no intencionada, motiva la violencia directa y estructural. 5. Violencia temporal: afecta negativamente las futuras generaciones. Y en cuanto a paz, la primera distinción que se hace es entre paz negativa (ausencia de violencia) y paz positiva (construcción de paz). De esta última se distinguen: 1. Paz natural: no hay lucha y las especies se colaboran. 2. Paz positiva directa: busca el bien y la bondad en necesidades básicas. Se resume en el amor. 3. Paz positiva estructural: caracterizada por la libertad, equidad, diálogo interno y externo, integración, solidaridad y participación. 4. Paz positiva cultural: legitimaría la paz como cultura de paz y motivando las inclinaciones humanas que la harían posible. 5. Paz temporal: afectaría positivamente las futuras generaciones⁶⁴.

La pregunta que queda abierta es de qué manera los procesos ecuménicos, que hablan directamente tanto de identidad eclesial como de las relaciones entre las distintas iglesias cristianas, han generado directamente o han propiciado espacios de violencia, en sus múltiples facetas. Pero también la pregunta se cierne sobre la manera como el concepto de ecumenismo y de unidad favorecerían la construcción de la paz, al interior de las iglesias, en las relaciones que se establecen entre ellas, al igual que en el aporte que pueden hacer al conjunto de la humanidad.

Por ello, si se asume la necesidad de “ecumenizarse” entendido como el proceso de “salir del propio yo para cruzar fronteras en aras del estudio comparado, del conocimiento recíproco, del proyecto eclesial mancomunado»⁶⁵, se tendrá un camino allanado para “pacificarse”, para redirigir la energía de los conflictos evitando al máximo cualquier matiz de violencia y, por lo contrario, hacer una apuesta definitiva por la paz positiva. Esto implica que la unidad eclesial es principio de paz entre las culturas o que la cultura y las iglesias cristianas, en un sano llamado a vivir fielmente su identidad evangélica, siempre tendrán como principio la construcción de la paz.

64 Cf. *ib.*, 57-58.

65 F RODRÍGUEZ (ed.), *Desafío ecuménico hoy: enseñanza y formación intercultural*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, 23.

A RELEVÂNCIA PROFÉTICA DO OLHAR APOCALÍPTICO SOBRE A HISTÓRIA¹

JOSÉ CARLOS CARVALHO

Universidade Católica Portuguesa – Porto

RESUMEN / RESUMO

A apocalíptica não deixa nunca de ler os sinais dos tempos na história por eles assinalados e construída, chamada a reconstruir uma outra configuração do mundo. Neste sentido, ela subsume a profecia e adquire uma relevância profética, pois instaura uma crítica ao entreabrir um sentido outro, ao desvelar um outro sentido, ao apocalipticizar um outro horizonte. Este é o olhar permanente da fé na medida em que a fé constitui uma apocalíptica de si de sentido, em si mesma é sempre uma apocalíptica, um desvelamento “da fé à fé” (Rom 1,17). Não admira, portanto, que este processo comece (ou continue) nas origens da experiência cristã, pelo que podemos falar num contexto apocalíptico como contexto do Novo Testamento quer da própria experiência de Jesus quer da transmissão dessa experiência. Isto faz da fé uma fé apocalíptica, uma revelação da fé a si mesma e ao mundo, o que instaura um olhar crítico sobre a fé e da fé. A fé é apocalíptica no sentido em que é um desvelamento teológico, e um desvelamento das razões da fé, ou seja, assim nasce a teologia.

Palabras clave / Palavras chave: apocalíptica, fé, desvelamento, teologia, história, profecia, crítica.

¹ Comunicação apresentada em Lisboa a 12-02-2015 nas XXXVI Jornadas de Teologia, intituladas “Esperar contra toda a esperança”, organizadas pela Faculdade de Teologia da UCP Lisboa.

ABSTRACT

The apocalyptic always reads the signs of every period, of every time, the signs which mark history. The apocalyptic is intrinsic to Christian faith. Therefore, it is requested to rebuild another worldview. In this sense, apocalyptic demands prophecy and installs a prophetic relevance since offers thus a critical worldview opening another sense, unveiling another sense, uncovering another horizon. This is the permanent view of faith itself. Faith is an apocalyptic of sense, an unveiling “from faith to faith” (Rom 1,17). Therefore, it is no surprise that this process begins at the origins of Christian faith. Thus, we can speak of an apocalyptic context of the New Testament either in the experience of Jesus either in the transmission of that experience. This makes faith and apocalyptic faith. Faith is an unveiling, a recognition, a theological uncovering. This is what theology is all about.

Keywords: apocalyptic, revelation, unveil, prophecy, future, faith, theology, critic.

INTRODUÇÃO

Colocamos em confronto duas categorias fundamentais para a fé cristã e que compõem o pensamento e a relação da fé cristã com a História, sendo esta marcada por ambas: pela apocalíptica e pela profecia. Nestes tempos marcados pela dita crise, estas categorias ganham relevo no posicionamento da fé cristã perante o mundo e a forma como ele se vai construindo ou destruindo. A própria história da teologia também oscilou mais para uma ou mais para outra. No entanto, estas duas categorias são aqui assumidas na sua etimologia como cifras da fé que olha a História e se deixa olhar por ela. Este é o espaço do que habitualmente chamamos teologia, a qual constitui um olhar sobre a História no seu todo e não apenas sobre o momento presente quer no que a fé cristã tem a dizer quer no que tem a receber desse momento. As épocas de crise são afoitas quer a vozes proféticas quer a vozes apocalípticas, umas e outras mais ou menos catastrofistas, umas e outras mais ou menos desvelatórias, uma e outras mais ou menos expectantes. Mas será isso relevante para a História? Serão a profecia e a apocalíptica um anúncio trágico-fáustico que só se ouve em momentos de crise?² É apenas uma resposta comum ou fácil em momentos de crise? E onde fica a esperança?

2 Esta concepção ainda é muito recorrente: veja-se, por exemplo, esta aceção em A. DE CASTRO CAEIRO, *São Paulo Apocalipse e conversão*, Lisboa, Aletheia, 2014, 47.

I. PROFECIA E/OU APOCALÍPTICA

Propositadamente variamos a conjunção, pois etimologicamente se a profecia implica uma voz que fala em vez e em favor de outra, a apocalíptica é em si mesma um desvelamento, e neste sentido também é uma voz. Ora, o desvelamento empresta também a sua voz ao que é desvelado e nesse sentido fala em vez e em favor do que é desvelado. Por seu turno, a profecia também desvela a voz no lugar da qual e em favor da qual fala. Afinal, a etimologia aproxima ambas as categorias. No entanto, do ponto de vista literário a pseudonímia destaca uma da outra³.

A história da exegese bíblica tradicionalmente colocou a primeira a seguir à segunda porque a primeira teria entrado ela mesma em crise. Então, numa época dita de crise, de desilusão, em que parece que os profetas já não existiam (cf. Sl 74,9) nem trabalhavam, então teria esse período sido sucedido pelo chamado período apocalíptico (um período de deriva e alucinado porque já ninguém ouvia profetas nem os queria ouvir). Esse era visto quer como um período de delírio, de visões, de anúncios de tragédias quer como um período de crise ou de ausência de profetas enviados por Deus ao seu povo. Ora, a própria etimologia da apocalíptica significa "desvelamento". Por este facto não se pode dissociar a apocalíptica da profecia, nem afirmar simplesmente que a primeira é a sucedânea no tempo da segunda, pois basta atentarmos que no período dos profetas não deixaram estes de ser submetidos a um processo de desvelamento constante, ora por visões e sonhos nas experiências mais "diretas" ora pelos próprios sinais dos tempos que lhes era dado viver. Não é rigoroso afirmar que os tempos apocalípticos são tempos sem profetas ou que os profetas foram substituídos a seguir pela apocalíptica ou pelos apocalípticos⁴. O período pós-exílico em Israel, é verdade, é fértil em profetas apocalípticos (Joel, Zacarias, deutero e trito-Isaías, Jonas, e Daniel no séc.II a.C.)⁵. Mas também os há no período pré-exílico (Habacuc e Sofonias) e durante o exílio (veja-se a última parte de Ezequiel (caps. 40-48).

Apesar das aproximações pela via da etimologia, subsistem traços específicos a cada uma destas linguagens (que não são exclusivas da fé cristã e da

3 Também destaca o Apocalipse da restante literatura judaica apocalíptica: cf. J. J. COLLINS, "Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John", in *Catholic Biblical Quarterly*, 39 (1977), 330.

4 A tese clássica de R. NORTH, "Prophecy to Apocalyptic via Zechariah", in *Vetus Testamentum Supplement*, 22 (1972), 42-71. Veja-se a crítica de F. RAURELL, "Apocalíptica y Apocalipsis", in *Estudios Franciscanos*, 81 (1980), 197.

5 Cf. J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, [= HSM 16], Missoula, Montana, Scholars Press, 1977.

teologia). Existem pelo menos duas características que distinguem a profecia da apocalíptica, segundo Joseph Collins: a revelação apocalíptica é recebida normalmente por um anjo através de uma visão ou pela interpretação das Escrituras; esta revelação cobre um grande espectro de acontecimentos históricos, na maior parte dos quais fazendo uma profecia *ex eventu*⁶, pois os acontecimentos profetizados já pertencem ao passado⁷. Com estas notas ambas construíram o mundo ocidental, ambas são válidas e têm o seu lugar, ambas providenciam e consolam, ambas lêem, como afirma o conhecido professor de Yale:

“Their value lies in their ability to envision alternatives to the world of present experience and thereby to provide hope and consolation. As such they speak to enduring human needs and are a vital part of the Western religious heritage”⁸.

Há que ter em conta que quer o género literário “apocalipse” quer o factor teológico “apocalíptica” aconteceram em Israel antes da crise macabaica, o que permite construir o contexto sócio-cultural envolvente como um ambiente que não tem necessariamente de ser de perseguição⁹. Não é imprescindível que exista perseguição para se falar ou recorrer ao género literário “apocalipse” ou à leitura apocalíptica da história¹⁰. Os profetas de Israel são o testemunho disto mesmo (cf. Joel, Zac 1-8).

Apesar desta contiguidade, e para lá das semelhanças, existem outras diferenças entre a apocalíptica e a profecia. Estas distinções tornaram-se mais nítidas depois do artigo de John Joseph Collins, “Towards the Morphology of a Genre”, em 1979. A partir daí pode-se considerar que foi atingido um consenso à volta das três grandes categorias que compõem a apocalíptica enquanto tal, e que a distinguem da escatologia e da profecia. Assim, por “apocalipse” entende-se o género literário, por “apocalíptica” o movimento histórico cunhado por uma perspectiva religiosa muito marcada pela preocupação com o fim dos tempos e com a esperança (aberta, por isso, à novidade e à crítica), e o “apocalipticismo” como a

6 Cf. J. J. COLLINS, “Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John”, *o. c.*, 330.331; P. D. HANSON, “Apocalypse, Genre; apocalypticism”, in *Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement*, V (1976), 28. Trata-se, portanto, de uma espécie de vaticínio já confirmado.

7 Cf. J. J. COLLINS, “Old Testament Apocalypticism and Eschatology”, in *New Jerome Biblical Commentary*, *o. c.*, 303.

8 J. J. COLLINS, “Old Testament Apocalypticism and Eschatology”, *o. c.*, 304.

9 Esta é a tese clássica [defendida entre muitos autores, entre eles por A. Y. COLLINS, “Apocalyptic Themes in Biblical Literature”, in *Interpretation*, 53 (1999), 123] que tem vindo a ser contestada e superada. Já o tinha começado a ser desde os trabalhos nos finais do séc. XIX de T. MOMMSEN, *Römische Geschichte V Die Provinzen von Caesar bis Diocletian* (Berlin ¹1885, ⁵1904), [= dtv 6059], München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1976.

10 De acordo com, por exemplo, J. M. ASURMENDI, *Daniel y la Apocalíptica*, en J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, [= Introducción al Estudio de la Biblia 3b], Estella (Navarra), 2000, 525.

ideologia social que subjaz à expectativa apocalíptica, um “symbolic universe”¹¹. Na verdade, esta definição da morfologia do género “apocalipse” tornou-se uma definição clássica, depois dos trabalhos de J. Weiss, Schweitzer, Hanson e Gerhard von Rad¹². Esta classificação é, assim, recente, é moderna, porque os autores usavam apenas “apocalipse” como categoria geral a aglutinadora de realidades diferentes¹³. Esta morfologia permite ver como os símbolos da apocalíptica são plurais¹⁴. Nem todos os apocalipses foram escritos em tempos de perseguição, mesmo até o Apocalipse do Novo Testamento¹⁵. A linguagem aí não é denotativa, mas referencial, “multidimensional”¹⁶, não unívoca, plural. O simbolismo da apocalíptica é necessário para tentar explicar realidades que ultrapassam o entendimento humano mas cuja dramaticidade é indelevelmente pressentida, isto é, é histórica, é real¹⁷. Isto leva John Joseph Collins a considerar que a característica principal da literatura apocalíptica é a transcendência¹⁸, na medida em que ela visa ajudar a transcender as dificuldades do presente¹⁹, abrindo à esperança e ao futuro para superar o presente. Logo, permanece uma indelével referência, um olhar sobre a história²⁰ para precisamente transcender essa mesma história.

Mas subsistem nuances conforme a tradição religiosa que escreve um texto apocalíptico usando o género literário “apocalipse”. Neste contexto, os apocalipses judaicos constroem uma revisão da história com preocupações políticas. Os apocalipses cristãos são, por seu turno, muito mais parenéticos. Apesar de tudo pode ser afirmado que a apocalíptica traduz-se normalmente numa literatura de combate e de oposição²¹. Normalmente esta tradução literária surge em

11 J. J. COLLINS, “Early Jewish Apocalypticism”, in *Anchor Bible Dictionary*, I (1992), 283; ID., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (1984), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans²1998, 2, 13. No mesmo sentido também P. D. HANSON, “Apocalypse, Genre; apocalypticism”, in *Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement*, V (1976), 28, 30, 34.

12 Cf. G. VON RAD, *Theologie des Altens Testaments* (1960) II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, München, Kaiser Verlag, 1965, 231 critica a apocalíptica pelo seu tom ou carácter ahistórico, o que colide com a incidência profética do olhar sobre a realidade.

13 Cf. J. M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalypsic*, Vluyn, Neukirchen Verlag, 1969, 87.

14 Cf. J. J. COLLINS, “Pseudonymity, Historical Reviews”, *o. c.*, 329.

15 Remetemos aqui para a análise bibliográfica e fundamentação no nosso trabalho *Esperança e resistência em tempos de desencanto Estudo exegético-teológico da simbologia babilónica de Ap 18*, Porto, UC Editora, 2009, 125-128; ver também J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. o. c.*, 39.

16 Cf. *ib.*, 16.

17 “the ex-eventu prophecy functions to assure the reader that the end is near. The manner in which this assurance is given presupposes a ... view of history”: J. J. COLLINS, “Pseudonymity, Historical Reviews”, *o. c.*, 335. No mesmo sentido Cf. J. B. FREY, “Apocalyptique”, in *Dictionnaire de la Bible Supplement*, I (1928), 335.

18 Cf. J. J. COLLINS, “Towards the Morphology of a Genre”, in *Semeia*, 14 (1979), 10.

19 Cf. J. B. FREY, “Apocalyptique”, in *Dictionnaire de la Bible Supplement*, I (1928), 335.

20 Cf. J. J. COLLINS, “Pseudonymity, Historical Reviews”, *o. c.*, 333; ID., “Early Jewish Apocalypticism”, *o. c.*, 287.

21 Aquí é importante o adverbio: cf. J. M. ASURMENDI, *Daniel y la Apocalíptica*, *o. c.*, 526.

grupos de contestação política, dando esta contestação origem a uma teologia política, o que levou a apocalíptica a ser associada com a teologia política, sobretudo ao longo da teologia na segunda metade do séc.XX.

O género literário do “apocalipse” é usado para ajudar o grupo destinatário a ver a sua esperança reforçada, e com isso visa dar consolação; mas não é o único género literário encontrado na literatura apocalíptica nem é o único género literário que promove a consolação do leitor ouvinte. A apocalíptica também recorre à profecia. Frequentemente a profecia visa denunciar o pecado da comunidade. Na apocalíptica a visão do sobrenatural ou do futuro ajuda a interpretar as circunstâncias do presente²² para transcender esse presente (como foi afirmado). Esta viagem fora do mundo histórico pode ser ao céu ou aos infernos, é transmitida por visões, sonhos ou epifanias (logo muito privadas ou gnósticas). Na apocalíptica estes momentos podem contar discursos ou diálogos. Assim se encontram várias teogonias nos textos gnósticos que descrevem a origem do Pleroma. A apocalíptica recorre a um anjo intérprete mediador entre a divindade e o vidente, enquanto na profecia a visão é como que imediata. A linguagem apocalíptica é muito mais críptica e simbólica face à simplicidade e incisividade da linguagem profética²³. Ambas surgem em momentos de maior crise, sendo que a profética é mais interna e a apocalíptica é apontada como eminentemente exterior (ainda que não exclusivamente, como no caso da Igreja de Sardes em Ap 3,1). Isto levou alguns autores a considerar que o livro do Apocalipse seria uma profecia e não um apocalipse²⁴. A profecia visa muitas vezes a conversão, enquanto a apocalíptica pretende proporcionar fatores de resistência e de suportação, relendo a história nestas claves. Os grupos sectários, por seu lado, divergem da resistência passiva da apocalíptica de Dan 7-12. Os grupos apocalípticos, apesar de tudo, dão grande relevo e importância à profecia. Basta recordar que Dan 9,1-2 (“No primeiro ano de Dario, filho de Assuero, da linhagem dos Medos, o qual foi constituído rei sobre o reino dos caldeus, ² no primeiro ano do seu reinado, eu, Daniel, entendi, pelos livros, que o número de anos, de que falara o Senhor ao profeta Jeremias, que haviam de durar as desolações de Jerusalém, era de setenta anos”) reinterpreta a profecia dos setenta anos de Jer 25,11 (“Toda esta terra virá a ser um deserto e uma desolação; estas nações servirão ao rei da Babilónia setenta anos”).

22 Cf. R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York, Doubleday, 1997, 775.

23 Cf. J. M. ASURMENDI, *Daniel y la Apocalíptica*, o. c., 491.

24 Cf. J. KALLAS, “The Apocalypse – an Apocalyptic Book?”, in *Journal of Biblical Literature*, 86 (1967), 69-80; B. W. JONES, “More about the Apocalypse as apocalyptic”, in *Journal of Biblical Literature*, 87 (1968), 325-327; B. CORSANI, “L’ Apocalisse di Giovanni: scritto apocalittico, o profetico?”, in *Bibbia e Oriente*, 17 (1975), 255.

II. A PROFECIA ORIGEM DA APOCALÍPTICA?

A leitura clássica das Escrituras encontrou na profecia as origens da apocalíptica, mesmo até do ponto de vista exegetico. O peshet foi a técnica usada em Qumran para esquadrihar os textos proféticos para descriptar para o presente da comunidade nas margens do Mar Morto o desvelamento do sentido dos textos, para fazer uma “apocalíptica” exegetica, pois a técnica peshética proporciona um apocalipse, uma revelação, um conhecimento²⁵ ao aplicar o texto profético ao momento presente. No fundo, esta técnica exegetica ajuda a construir a profecia para o presente da comunidade. Quando a profecia era entendida como o anúncio ou o cálculo do que está para vir, uma espécie de previsão de antemão dos acontecimentos, então o livro de Daniel deixou de fazer parte do bloco dos ketuvim na Bíblia Hebraica e foi incluído na secção dos profetas na versão dos Setenta. Mas já por aqui damos conta da não uniformidade de critérios ou de tendências hermenêuticas no judaísmo. Esta transferência que se deu ao livro de Daniel no judaísmo da diáspora deslocou a atenção do contexto para o leitor ouvinte para permitir que este faça uma releitura da sua história e da história de todos a partir da simbólica apocalíptica, mas neste caso a partir da profecia. A diáspora judaica ao passar o livro da secção dos ketuvim para os livros proféticos faz depender o texto da leitura profética, olha-o como profecia e aproxima a apocalíptica da profecia. Apesar deste novo contexto hermenêutico, que configura radicalmente a hermenêutica do livro de Daniel, pelo menos no contexto canônico (o que teve consequências indeléveis e incontornáveis na exegese do livro de Daniel), subsistem distinções e diferenças a ter em conta entre a apocalíptica e a profecia.

Assim, há que notar que o determinismo caracteriza indelevelmente a apocalíptica²⁶, bem como o dualismo, a fortíssima presença do mal, e também a crença na ressurreição. Esta nota distintiva do determinismo é muito salientada por Zeilinger em nome de uma imutabilidade ou impassibilidade divina: “als weiterer Grundzug der Apokalyptik ist eine Art Determinismus zu nennen, da die Unveränderlichkeit Gottes ernst genommen wird”²⁷. Por outro lado, a apocalíptica apresenta uma angelologia e uma demonologia muito mais desenvolvida. Nos textos dos profetas é sobretudo o pecado que é salientado e denunciado. Os apocalípticos “não deixam espaço nem à distância nem à prudência dos

25 Cf. J. M. ASURMENDI, *Daniel y la Apocalíptica*, o. c., 528.

26 Cf. J. J. COLLINS, “Pseudonymity, Historical Reviews”, Doubleday, 336; P. PRIGENT, “Qu’est-ce qu’une apocalypse?”, in *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse*, 75 (1995), 78.

27 F. ZEILINGER, “Einführung in die Offenbarung des Johannes”, in *Theologische Pratik Quartalschrift*, 132 (1984), 55.

sábios”²⁸. O próprio livro didático de Tobias não fica livre da marca determinística da apocalíptica. Tobias resiste ao arcanjo Rafael quando este lhe aponta o casamento com a sua prima Sara, cujos sete maridos tinham morrido na noite da boda: “não tenhas medo, pois estava-te destinada / preparada [êtoimasmenê ên] desde sempre” (Tob 6,18). Este determinismo prolonga-se transversalmente na literatura apócrifa peri-testamentária. Por exemplo, no quarto livro de Esdras a paciência deriva do que já está estipulado. Parece que o próprio Deus está sujeito à sucessão inexorável dos tempos. Por isso, Deus usou de paciência para com a humanidade “por causa da sua predeterminação das épocas históricas” (4 Esd 7,74). Nos textos apócrifos a marca apocalíptica nos seus aspetos mais estritos é mais visível, e está mais disseminada.

Se a apocalíptica tem estas características, vários autores consideram impossível ler o Apocalipse como um texto apocalíptico, porque a leitura da história no Apocalipse não é fechada, não é determinada, nem pré-determinada, nem dualista nem pessimista²⁹. Apesar destas divergências, Raymond Brown mantém que a apocalíptica tem as suas raízes históricas na profecia. Recorre aos textos de Am 3,7 e 1 Re 22,19-23 para mostrar que os profetas tiveram a sua visão, a sua experiência sobrenatural na qual eram levados à presença de Deus e introduzidos aos seus mistérios. Segundo Am 3,7, Deus só fala quando “descobre o seu segredo [galah sôdô]”. Todavia, as soluções e as circunstâncias são diferentes das da apocalíptica, pois na apocalíptica a mudança virá por uma intervenção direta de Deus Pai³⁰. Como foi já referido, não é rigoroso afirmar que a apocalíptica vem depois da profecia. Além do mais, a apocalíptica consegue despoletar caminhos, festas, peregrinações e cuidado também. Por outro lado, a profecia também oferece tópicos de leitura do presente com os quais lê o futuro mais ou menos próximo. Desta maneira profecia e apocalíptica aproximam-se, tornam-se relevantes na leitura que fazem sobre a história.

John Joseph Collins estabelece dois grandes tipos literários / grupos de apocalipses ou de literatura apocalíptica: os que não narram uma viagem fora do nosso mundo e os que o fazem³¹. O primeiro grupo é o mais conhecido e permitiu a generalização da etiqueta “literatura apocalíptica”. O livro canónico do Apocalipse é avaliado dentro deste primeiro grupo como uma escatologia política sem uma revisão histórica e sem uma viagem ao mundo do além. O conhecido professor de Yale recorda que apocalipses com escatologia pessoal e sem viagem ao mundo do além só apresentam exemplos cristãos (cf. 5 Esd; Sophia,

28 Cf. J. M. ASURMENDI, *Daniel y la Apocalíptica*, o. c., 531.

29 Entre eles também J. M. ASURMENDI, *Daniel y la Apocalíptica*, o. c., 539.

30 Cf. RAYMOND BROWN, *An Introduction to the New Testament*, o. c., 776.

31 Cf. J. J. COLLINS, “Towards the Morphology of a Genre”, o. c., 14.

ApTiago; ApPed). Os apocalipses ditos históricos com uma revisão histórica e viagem ao além são muito raros (cf. 3 Esd). Os apocalipses de viagem ao além que constroem uma escatologia política ou uma escatologia individual são bastante comuns (cf. TestAbr; 2 Enoch; TestLev 2-5).

Os livros mais próximos do estilo do livro do Apocalipse no Novo Testamento são: 1 Enoch, Dan 7-12, 2 Bar, 4 Esd [2 Esd 3-14, fim do séc.I d.C.], e o ApAbraão. Gerhard von Rad defendia que estes textos não se interessam pela história³², tese que está hoje colocada em causa, ainda que a perspectiva pela qual analisam a história é muito particular, pois não a veem de modo progressivo e sempre ascensional em direção a um fim escatológico. É feita, antes, de avanços e de recuos. Mas o que caracteriza esta história é a presença constante diante de Deus. Por outro lado, apesar de tudo esta história vê o fim próximo. As profecias ex-eventu funcionam para assegurar o leitor ouvinte de que o fim está próximo, que tudo foi cumprido, e neste sentido representa um olhar crítico sobre a história presente. O texto é escrito inserindo a profecia como se o que já aconteceu estivesse ainda para acontecer. Isto permitiu correr o risco de carregar a profecia da apocalíptica com o determinismo e com um tom algo fatalista e de inevitabilidade. Há que notar que estas profecias atingem sobretudo os acontecimentos, e não a individualidade da pessoa. A referência à história, que não só a de Israel, permite ao leitor ouvinte olhar para o passado como paradigma. Mas isto abre também a apocalíptica para lá do determinismo, e por aí aproxima-se de algumas das consequências da profecia³³. Estes paradigmas dão esperança para o futuro, fazendo então da literatura apocalíptica uma literatura de contestação, de resistência, mas também de esperança e de consolação. Anuncia profeticamente que o mundo celeste está presente na terra e que a ação do reino de Deus é atual³⁴. Ora, isto une profecia e apocalíptica pelo desvelamento que ambas aportam à história e sobre a história. A apocalíptica profetiza a esperança sobre a história, tem um olhar crítico sobre o presente, também ele crítico, difícil. O sentido da alteridade de Deus, a eminência e a iminência do fim cunham a apocalíptica como uma expectativa da proximidade do fim, da consumação da história, horizonte para onde também aponta a profecia³⁵. Neste quadro, o texto canónico do Apocalipse surge como um caso absolutamente singular.

32 Cf. GERHARD VON RAD, *Theologie des Altens Testaments* (1960) II, o. c., 231.

33 No mesmo sentido ver A. N. WILDER, "The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic", in *Interpretation*, 25/4 (1971), 443.

34 Cf. P. PRIGENT, "Qu'est-ce qu'une apocalypse o. c., 83.

35 Neste sentido ver W. A. BEARDSLEY, "New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation", in *Interpretation*, 25/4 (1971), 424.

Uma pequena nota de remate desta secção: a literatura rabínica, de facto, não privilegiou a dimensão apocalíptica, pois tornou-se muito legalista³⁶. Poucos textos referem a exclusão do mundo que está para vir aquando da chegada do messias como forma de punição ou ameaça. Todavia, nem sequer a Geena ou outro qualquer castigo são mencionados³⁷. Isto leva a que não se encontre nestes textos o interesse pela punição do mal que encontramos em outros textos apocalípticos. Por isso não se encontram descrições de batalhas nem a pressão da hostilidade ou da perseguição.

III. O VOCABULÁRIO ESCRITURÍSTICO VETERO-TESTAMENTÁRIO DA APOCALÍPTICA

Um “apokálymma” constitui um apax-legómenon da tradução dos Setenta (cf. Jz 5,2). O termo mais comum é “apocalypse”. Tal como para Paulo, também o Sirácido recorre ao momento da morte para definir a vida humana, para a desvelar em todas as suas potencialidades e no respetivo sentido: “... na consumação da vida humana está o desvelamento [apocalipse] das suas obras” (Sir 11,27). Isto faz da morte o momento revelador por excelência da vida humana, provavelmente o momento mais apocalíptico de toda a biografia pela densidade e dramaticidade que aporta.

O verbo “apokalyptô” encontramos-lo nos vários tempos, não apenas no futuro. O Sirácido exorta a que não “apocalipticizes / apokalypte” (reveles) uma conversa nem ao amigo nem ao inimigo (cf. Sir 19,8). Por isso, o sábio em Prov 11,13 acusa o linguareiro de revelar (apokalyptei) o “sôd” (o segredo) ou de dar a conhecer (apokalyptôn) os “mysteria” (cf. Sir 27,21). Isto destrói a fidelidade e a possibilidade de encontrar um verdadeiro amigo (cf. Sir 6,9; 22,22; 27,16.17). O sábio canta a sabedoria de Deus espalhada na criação (42,19), sabedoria que é capaz de descriptar (apokalyptôn) as coisas apócrifas (escondidas). O salmista canta a voz de Deus que é capaz de vir a abrir (apokalyptsei) os bosques espessos. O mesmo fará Job 41,5. Se a criação goza desta capacidade apocalíptica, desvelatória, o Sirácido também a transfere para a própria condição humana no seu íntimo mais recôndito. Este sábio do séc.II a.C. recorda que a própria relação com Deus é uma relação apocalíptica na qual Deus conhece o meu íntimo mais secreto ao ponto de apokalyptsei aquilo que me está escondido ou que escondo. Esta é uma verdadeira apocalíptica da consciência (cf. Sir 1,30; 4,18) que atinge o meu “dolo”. Esta conceção mas clássica da apocalíptica está já

36 Como mostra A. J. SILDARINI, “The uses of Apocalyptic in the Mishna and Tosephta”, in *Catholic Biblical Quarterly*, 39 (1977), 396.

37 Cf. *ib.*, 407.

presente na tradição pós exílica do tardio livro dos Números. Assim, o oráculo de Balaão é um acontecimento também ele apocalíptico, visionário. A Balaão são abertos [apekalypsen] os olhos para ter a visão do anjo de Deus com a espada (Num 22,31). Isto vai permitir a Paulo mostrar que a apocalíptica do dom da fé, a presença da consciência diante de Deus, deixa-me totalmente exposto ao que sou, mostrado a mim mesmo. Dito de outra forma, o próprio pensamento de Paulo é apocalíptico³⁸ e esta presença reveladora de Deus à consciência faz de Deus o único e verdadeiro juiz apocalíptico porque só Ele vê onde mais ninguém consegue ver, só Ele descobre, desvela, descripta o que mais ninguém consegue ver – a intenção / circuncisão do coração. Isto faz de Deus um juiz verdadeiramente apocalíptico, isto é, imparcial, porque não se limita a ver ou a julgar os factos, mas vai mais longe, descripta as verdadeiras intenções ou maquinacões do coração humano (cf. Rom 2). E só esse é que é o verdadeiro julgamento, só essa é a verdadeira mostração, apocalíptica, a verdadeira descoberta (no fundo, a verdade), porque consegue ver o que está escondido ou o que se esconde, isto é, faz vir à luz na sua (in)verdade. Nesse momento, o profeta Jeremias mostra-se seguro, confiante porque tem sempre o seu coração mostrado diante do Senhor, desvelado diante dEle, transparente e aberto (cf. Jer 11,20).

Em 2 Sam 6,20 a apocalíptica descreve no presente imediato o desnudamento (apokalyptetai), a simplicidade de David diante de Mical e das servas do rei Saúl. Por sua vez, Saúl queixa-se que ninguém lhe conta (apokalyptôn) os planos de David e dos filhos de Jessé (1 Sam 22,8). Mas quando David dança diante da arca em 2 Sam 6,22 os Setenta traduzem com o futuro apokalyphthêsomai o massorético niphal “neqallôti” (√ qll; ficarei escondido, humilhado). Depois de sobreviver a Saúl, David canta as maravilhas que Deus fez, entre as quais um apocalipse do Deus criador e salvador, a abertura [apekaluphthê] dos fundamentos do mundo e dos mares (cf. 2 Sam 22,16). Para Noé, depois do dilúvio resta apenas o gesto simples de retirar [apekalypsen] a cobertura da arca (cf. Gen 8,13) quando a terra está a secar. No oráculo de Nathan, David encontra a apocalíptica na oração; é aí que descobre o que há-de fazer, foi-lhe dado a conhecer [apekalypsas] como agir (cf. 2 Sam 7,27).

A versão de Teodociação muda em Daniel o verbo tardio “anakalyptô” para o anterior “apokalyptô”. Assim, em Dan 2,28-29 Deus “que está no céu faz vir ao de cima [anakalyptôn] os mistérios e indica / mostra [dêlôô] o que deve acontecer” (cf. Dan 2,47). A Daniel é mostrado [apekaluphthê] o mistério (2,19) e é desvelada a chave para o interpretar (2,30; 10,1). A apocalíptica daniélica torna-se um dom e instrumental. Por seu turno, numa apocalíptica do desejo, os

38 Como mostra J. R. PAMBRUN, “Paul’s Apocalyptic Way of Thinking and Aesthetic Experience”, in *Science et Esprit*, 66/13 (2014), 445.

raptos de Susana quiseram destapar o rosto dela (apokalypsai) para aumentar a cobiça perante a sua beleza (13,32). Já o amante do Cântico dos Cânticos tinha ficado enfeitiçado pela beleza da sua amada, cujos cabelos proporcionam-lhe uma experiência de êxtase quando compara e como que os vê a descer (apekalyphthêsan) desde as montanhas de Gilead. Os Setenta viram aí (cf. Ct 4,1) uma apocalíptica da beleza, um momento de encantamento.

1 Sam 2,27 reteve uma das fórmulas mais antigas da fé de Israel quando Deus se apresenta como Aquele que “Se revelou revelando verdadeiramente [apokalyptheis apekalúphthên] à casa de teu pai quando estavas na terra do Egito sob o jugo do faraó”. A palavra de Deus foi também revelada, desvelada (apokalypthênai) a Samuel (3,7) em Silo (v.21; cf. 1 Sam 9,15). Ao trito-Isaías (cf. Is 56,1) Deus promete que a sua justiça virá a ser aberta (higgalôt / apokalypthênai) e no oráculo contra Babilónia Javé adverte que será mostrada (apokalypsai) a vergonha da virgem dos caldeus (cf. 47,1-2) devido ao seu pecado de opressão e de luxúria. Ao invés, e na sequência de Na 3,5; Jer 13,26, em Ez 16,37.57 é a maldade dos filhos de Israel que é descriptada (apokalypthênai), do mesmo modo que em Is 3,17 Deus já tinha anunciado com o verbo “arah” que iria derrubar / mostrar / desmascarar / expôr (apokalypsei) a arrogância de Sião. Poucos anos antes o mesmo tinha profetizado Oseias: “descobrirei [apokalypsô] a sua impureza” (Os 2,12). O universalista deuterio-Isaías, diversamente, profetiza muito depois que Deus mostrará (apokalypsei) a sua salvação para todos os povos (cf. Is 52,10; Sl 98,2). Também o quarto servo de Javé (cf. Is 53,1) pergunta retoricamente “... a quem foi desvelado [apekalyphthê] o poder do Senhor?”. Afinal, um profeta a colocar a mesma questão muito antes do sábio no final do Antigo Testamento: “A raiz da sabedoria a quem foi desvelada (apekaluphthê)?” (Sir 1,6).

Ezequiel é um prolífero profeta apocalíptico no exílio, e não apenas porque escreve os últimos capítulos sobre o templo em Ez 40-48. Por ele Deus recorda que as injustiças desvelam / desvendam (apokalypthênai) as impiedades (cf. Ez 21,29). Esta já tinha sido a denúncia de Oseias contra Efraim quase dois séculos antes (cf. Os 7,1). Deus levantará a voz contra os falsos profetas (cf. Lam 2,14; 4,22) quando “vier a desmascarar [apokalypthêsetai] os fundamentos dos muros” de falsidade que construíram (Ez 13,14; cf. Miq 1,6). Com o mesmo verbo Deus anuncia diretamente a todo o Israel que “vai levantar a tua vergonha na tua imoralidade” (Ez 16,36). Esta acusação inclui Oholah e Oholibah, nomes simbólicos da Samaria e de Jerusalém (cf. 23,29). Por isso, nas prescrições morais do código de santidade (cf. Lev 17-26) e do código deuteronomista (cf. Ex 20,26; Dt 12-26) foram introduzidas normas para que ninguém levante, mostre (galah / apokalypsai) a nudez / a dignidade de alguém (cf. Lev 18,6-20; 20,11.18-21) da família de sangue, expressão idiomática esta que adverte contra

as relações incestuosas (cf. Dt 23,1; 27,20; Ez 22,10; 23,10). Esta apocalíptica ritual é levada a cabo em Num 5,18 pelo sacerdote que trata de destapar, de tirar o véu da cabeça da mulher para “mostrar” (apokalypsai) a veracidade dos factos, a integridade ou desonestidade da esposa em caso de dúvida de adultério.

Mas a apocalíptica familiar pode também ser uma partilha da vida. Assim, Jonathan, o filho mais velho de Saúl, confia a David que sabe que o pai partilhará tudo consigo (apokalypsei), nada lhe esconderá (cf. 1 Sam 20,2). Do mesmo modo, também Jonathan não esconderá nada de David, até o protegerá transmitindo-lhe informação preciosa: “... abrirei [apokalypson] os teus ouvidos” (1 Sam 20,13). Aqui a apocalíptica consiste numa transmissão de informação confidencial, numa partilha.

Para a moabita Rute, a bisavó do rei David, a apocalíptica constitui a preparação do tálamo nupcial. Ela tem apenas de levantar (apokalypseis) a manta que cobria os pés de Boaz e deitar-se com o seu futuro marido (cf. Rt 3,4.7). Em Jericó os espiões fazem um pacto com Rahab (cf. Jos 2,20): se ela quebrar o pacto e contar (apokalypsê) as palavras que confiaram entre si, ficam desvinculados desse pacto. Aqui, este desvelamento significa traição e desvinculação pela via da delação. A apocalíptica aqui implica um contracto e uma narrativa.

O salmista convida a rezar a vida e a manter a esperança em Javé por via de uma apresentação do coração, de um desvelamento da intimidade e na intimidade com o Senhor: “apocalipticiza / revela [apokalypson] o teu caminho ao Senhor, aposta nEle ...” (Sl 37,5). Depois o salmista pede ao Senhor no quinto livro do saltério: “abre [apokalypson] os meus olhos para que eu veja as maravilhas da tua lei” (Sl 119,18).

Em 1 Mac 7,31 a apocalíptica conduz à guerra, porque quando Nicanor soube que os seus planos tinham sido descobertos [apekaluphthê], foi para a batalha contra Judas macabeu. Aqui a apocalíptica é um aviso em forma de denúncia. É uma espionagem.

IV. O LÉXICO APOCALÍPTICO NEO-TESTAMENTÁRIO

No Novo Testamento, da terminologia da “apocalíptica” o substantivo “apocalipse” está ausente das trito-paulinas, do epistolário joanino e das cartas católicas, e só é usado para dar o título ao último livro do Novo Testamento – o do Apocalipse – livro que Lutero e a tradição germânica traduziram sintomaticamente e etimologicamente como o livro da “abertura” (Offenbarung).

No final do Novo Testamento, já com a escatologia adiada, as comunidades do Ponto e da Ásia continuam envolvidas numa expectativa de manifestação gloriosa, continuam a esperar a “glória que está prestes a desvelar-se

[apokalyptesthai]” (1 Ped 5,1). Esta esperança é a salvação que já está preparada para ser mostrada [apokalyphthênai] no tempo da escatologia (cf. 1,5.7.13; 4,13). Esta esperança começa no texto do Novo Testamento com Paulo. Esta expressão está praticamente igual em Rom 8,18. A temática profética do “dia do Senhor” é usada por Paulo e por Lucas para descrever o julgamento que impende sobre a história, profetizando uma crítica, um momento dramático. O drama de Sodoma voltará a repetir-se, e assim será “no dia em que for revelado [apokalyptetai] o filho do Homem” (Lc 17,30). Faz assim parte da apocalíptica da fé cristã a expectativa do juízo. Toda a imagética cromática e simbólica da linguagem apocalíptica não deixa de ser vertida no Novo Testamento. Este juízo é apresentado por Paulo como uma chama purificadora, uma imagem típica da apocalíptica e desta maneira profetiza um crivo: “a obra de cada um será tornada manifesta, pois o dia do Senhor mostrará quando for desvelada [apokalyptetai] no fogo ...” (1 Cor 3,13).

No início da redação do Novo Testamento, Paulo apresenta a apocalíptica da fé como uma fonte da justificação. Na tese da carta aos Romanos, uma tese apocalíptica, a justificação “é mostrada [apokalyptetai] da fé para a fé” (Rom 1,17)³⁹. A própria fé é apocalíptica na medida em que a fé mostra a ela mesma (aí reside a sua apocalipticidade) em que consiste a justificação de Deus (cf. Gal 3,23). Se aqui a fé é vista sobretudo no seu registo formal e a partir da condição crente, a partir do versículo seguinte, quando começa a primeira probatio da carta, a fé olha para o que a própria ação de Deus mostra. A fé descobre que “a ira de Deus revela-se [apokalyptetai] desde o céu sobre toda a impiedade e injustiça” (Rom 1,18; cf. 2,5).

Paulo teve de pôr em ordem a conturbada liturgia da comunidade de Corinto e teve de arranjar espaço para aquele(a) a quem foi dada uma revelação, a quem foi “desvelado algo” (1 Cor 14,30). Isto faz da liturgia um momento apocalíptico, do qual fazem parte (como fizeram em Corinto) os carismas da profecia ou até mesmo da visão (vv.6.26).

Numa linguagem mais próxima daquela a que communmente associam a apocalíptica, as comunidades paulinas radicalizam a esperança e o juízo no invulgar texto de 2 Tes 2, o texto com mais apax-legómena do dito epistolário paulino: “quando vier primeiro a apostasia e for revelado [apokalyphthê] o Homem da impiedade, o filho da perdição” (2 Tes 2,3; cf. vv.6-8). Esta figura é diferente

39 Isto faz do pensamento paulino um pensamento apocalíptico [cf. J. R. PAMBRUN, “Paul’s Apocalyptic Way of Thinking and Aesthetic Experience”, in *Science et Esprit*, 66/13 (2014), 445-458], e como mostra T. SÖDING, “Theologie im Dialog. Der Galater –und Römerbrief als Paradigma”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 111/4 (2014), 374-388 são paradigmáticas para o próprio pensamento.

daquele que permite que ele venha – Satan (v.9). Aqui sim, aproxima-se mais do anúncio de uma tragédia.

No discurso da missão Jesus envia os discípulos na certeza de uma apocalíptica totalmente desarmante, que mostra tudo, que não deixa nada desconhecido ou por conhecer: “não tenhais medo, pois não há nada oculto que não venha a ser desvelado (apokalyphthêsetai) nem há nada escondido que não venha a ser conhecido” (Mt 10,26 // Lc 12,2). No fim da apresentação de Jesus no templo, Maria ouve o velho Simeão profetizar o apocalipse da condição humana, isto é, o conhecimento dos verdadeiros diálogos que atravessam o coração humano. Maria escuta Simeão profetizar que Jesus será um verdadeiro apocalipse “quando forem desapocalipticizados [apokalyphthôsin] os diálogos de muitos corações” (Lc 2,35; cf. v.32). Jesus vai provocar uma apocalíptica da condição humana ao longo do seu ministério até à cruz, isto é, vai fazer com que a verdade da contumácia do coração humano venha ao de cima. Jesus é um verdadeiro apocalíptico da alma humana.

Mas Jesus também é desvelador do coração do Pai, faz uma revelação porque conhece o Pai e o Pai conhece-O: “ninguém conhece o Filho se não o Pai, nem ninguém conhece o Pai se não o Filho ou aquele a quem o Filho desejar revelá-Lo (apokalypsai)” (Mt 11,27 // Lc 10,22). Neste sentido, Jesus é objeto de um apocalipse mas também sujeito de um apocalipse, conhece e é conhecido, desvela e é-Lhe desvelado. Neste ambiente apocalíptico, Jesus agradece ao Pai ter revelado / descriptado (apekálypsas) os mistérios do reino aos mais pequeninos (cf. Mt 11,25 // Lc 10,21).

Por um processo análogo passa Paulo. Por isso, Paulo nunca diz que se converteu. Anunciou o evangelho aos gentios porque foi objeto de um “apocalipse”, de um desvelamento (cf. Gal 1,12.16; 2,2; 2 Cor 12,1.7; Ef 3,3), o “apocalipse do mistério sigilado desde tempos antigos” (Rom 16,25; cf. Ef 3,5). À amada comunidade de Filipos Paulo profetiza em Flp 3,15 que a apocalíptica da fé também se encarregará de ajudar a moldar a comunhão quando exist(ir) em opiniões divergentes. À comunidade de Éfeso fica o convite para pedir a apocalíptica, para pedir que “o Pai da glória vos dê um espírito de sabedoria e de desvelamento [apokalypseôs] para O conhecer” (Ef 1,17). Os cristãos de Éfeso são assim exortados a pedir o dom da apocalíptica, o dom do apocalipse da fé / do desvelamento da fé. A autêntica apocalíptica da fé é suscetível de petição. A fé orante suplica pela apocalíptica dela mesma, por um maior conhecimento daquela relação teologal fundante dessa mesma fé.

Finalmente, Paulo ensina à comunidade segundo 1 Cor 2,10 que a apocalíptica cristã é uma ação do Espírito, “Ele que sonda as profundezas de Deus”. Deus “revelou-nos [apekalypsen] através do Espírito” a sabedoria da cruz.

V. A RECEÇÃO CULTURAL E TEOLÓGICA DA APOCALÍPTICA

Importa agora perguntar como é que a dimensão apocalíptica da fé é e foi assumida na cultura e na própria reflexão teológica, sem querer aqui pretender abarcar todos os períodos da história e sem transmutar a apocalíptica no apocalipticismo. Assume-se aqui um horizonte mais vasto e primigénio como contexto hermenêutico do conceito bíblico-teológico de “apocalíptica”, e não no sentido redutor em que frequentemente é envolvida a própria promessa e capacidade reveladora “da fé à fé” (Rom 1,17)⁴⁰.

Sendo a “apocalíptica” um desvelamento, então ela conota a própria fé e dá-lhe uma profecia a ela mesma no sentido teologal. Mas ao desvelar aponta, chama ao cumprimento, traz à colação a temática do (in)acabamento, do acabamento do não cumprido ou totalmente desvelado, do “inaccompli”⁴¹ mas que já está presente, pois é desvelado mas não na totalidade. Trata-se, portanto, de um tema ínsito à própria revelação de Deus. Daqui resulta uma questão que a apocalíptica coloca à fé na medida em que a partir da própria apocalipticidade da fé o crente abre-se ao desvelamento de Deus, à revelação de Deus a partir da própria revelabilidade “da fé à fé” (Rom 1,17): “how can the sovereignty of God be reconciled with its apparent hiddenness in the present?”⁴² Nesta questão da fé, da revelação “da fé à fé” surge necessariamente a questão da história, ou seja, da historicidade da fé, e daí desponha a temática da historicidade da apocalíptica. Nesta questão encontram-se preocupações comuns entre Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann, apesar de estes teólogos contemporâneos assumirem nitidamente uma perspetiva mais escatológica em que a salvação é vista como vinda do futuro de Deus à história, fazendo da história um apocalipse (um desvelamento) antecipatório da escatologia. O tom proléptico deste desvelamento incide na história com as categorias bíblico-teológicas de “Verheissung” (promessa) e de “Vollendung” (acabamento), na medida em que o carácter escatológico e profético da apocalíptica abre a história à profecia de um “novo horizonte”⁴³ de sentido, trazendo para o presente a memória do futuro escatológico. Juntamente

40 Seguimos agora muito de perto o nosso estudo *Esperança e resistência*, o. c., 483.

41 Cf. P. BEAUCHAMP, *Théologie Biblique*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (eds.), *Initiation à la Pratique de la Théologie I Introduction*, Paris, Desclée, 1982, 227-228; A. LANCELLOTTI, *Apocalisse* (Roma, Edizione Paoline 1970), Torino, Edizione San Paolo, 10^a 2002, 37.

42 Cf. M. GILBERTSON, *God and History in the Book of Revelation* *New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 205.

43 J. MOLTMMANN, “Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage”, in E. BUSCH – J. FANGMEYER – M. GEIGER (eds.), *Parrhesia. KARL BARTH zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966*, Zürich, EVZ Verlag, 1966, 165; cf. Id., *Perspektiven der Theologie Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz, Kaiser / Grünewald Verlag, 1968, 27, 54, 60; Id., “Exegese und Eschatologie der Geschichte”, in *Evangelische Theologie*, 22 (1962), 33. As categorias bíblicas da “promessa” (Verheissung) e do “cumprimento” são retomados por W. PANNENBERG, “Heilsgeschehen und Geschichte”, in *Kerygma und Dogma*, 5 (1959), 220.

com o trabalho de Johann Baptist Metz, estas teologias da história, cujo alcance político construiu um tópico comum e habitual na reflexão teológica, constituem uma leitura em chave apocalíptica no fim da modernidade. As teologias depois do Concílio identificaram frequentemente a chamada teologia política como a derivação da apocalíptica⁴⁴. Se para Barth a história é um predicado da revelação (que a ela advém), Pannenberg inverteu esta perspectiva fazendo da revelação um predicado da história (uma dimensão da história). Consideramos que Pannenberg contribuiu decisivamente para esta concentração política da apocalíptica, com repercussões evidentes na teologia da libertação. Ora, o contributo de Käsemann é aqui fundamental, pois forneceu uma correção a este contributo (inegável) pela via da etimologia, curiosamente. Bastou isso para ir muito mais longe.

Assim sendo, a marca de “inaccompli” da apocalíptica não permite concluir à maneira histórico-crítica tradicional que a apocalíptica traduz-se sempre numa literatura de consolação para oprimidos desesperados, meramente sucessora da profecia. Esta perspectiva exegetico-teológica, por exemplo de Gonzalo de la Torres, cede em demasia ao contexto histórico-crítico da apocalíptica, não concedendo suficiente espaço às próprias capacidades teórico-especulativas de uma fé apocalíptica enquanto potência interna do próprio exercício da teologia da fé e da revelação⁴⁵. “Os profetas adormeceram” e os justos estão mortos (2 Bar 85,3⁴⁶; cf. Zac 13,2-6; 1 Mac 14,41), desabafa Israel na sua apocalíptica tardia. Neste contexto, a revelabilidade da história da salvação prossegue nos horizontes da apocalíptica enquanto proposta de desvelamento de sentido e de genuíno acréscimo de esperança. Ora, a abertura à esperança demarca a apocalíptica cristã do determinismo da apocalíptica judaica, e cria uma mundividência – como é normal no processo da fé. A revelabilidade da fé e a revelabilidade da própria história enquanto tal criam uma expectativa de futuro e de abertura à esperança. Neste sentido, a “Apokalyphtik ist nicht nur ein Sammelname für eine bestimmte Literatur, sondern bezeichnet auch eine bestimmte Weltanschauung”⁴⁷. A apoca-

44 Cf. P. FRUCHON, *L'interprétation des Apocalypses*, in L. MONLOUBOU (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de l'ACFEB à Toulouse 1975*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, 437, 438, 439.

45 Cf. G. DE LA TORRES, *Nelle situazione di morte Dio garantisce la vita Ap 15,5-19,10*, in J. ABELLA, *Vangelo di Giovanni Lettere e Apocalisse. Confessare la vita in un mondo ostile*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2001, 416. No mesmo sentido B. MAGGIONI, *L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente (1981)*, Assisi, Cittadella Editrice, 2003, 6; H. STIERLIN, *La Verité sur l'Apocalypse. Essai de reconstruction des textes originels*, Paris, Editions Buchet-Chastel, 1972, 11. A marca interna da apocalíptica é desenvolvida por W. A. BEARDSLEY, “New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation”, *o. c.*, 424.

46 P. BOGAERT (ed.), *L'Apocalypse Syriaque de Baruch I*, Paris, Éditions du Cerf, 1969, 526.

47 H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes (1997)*, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1997, 14.

líptica constitui uma marca da própria fé. Ela resulta numa mundividência, uma compreensão específica do mundo e da história⁴⁸.

Esta mundividência, uma outra categoria para traduzir a apocalíptica da fé (que incide na fé e na história da fé, ou seja, na história em que a fé se dá), desvela ao nosso tempo o sentido dessa mesma fé, fazendo-a uma mundividência de desvelamento de sentido. Isto acontece no chamado tempo do fim das ideologias após a queda do muro de Berlim. Neste contexto cultural, para Derrida a apocalíptica é uma desideologização. Em que sentido? “Derrida é anti-logocêntrico no sentido em que não admite como Frye um lógos que organize metaforicamente o discurso (Cristo no caso de Frye), sem passar pelo crivo das celebrações e da democraticidade quer da história quer do sujeito enquanto tal. Por isso, Derrida é antiapocalíptico por confronto com o pensamento ideológico⁴⁹. Sendo Derrida pós estruturalista e desconstrutivista, não há segundo ele ‘hors-texte’. Como faz notar Steven Goldsmith, para Derrida a apocalíptica coincide com o género literário. Por isso, ‘is linguistic and nothing but linguistic’⁵⁰. Derrida assume o Apocalipse como um Ur-text desconstrutivo⁵¹ na medida em que ele tentaria pretensamente (e não realmente porque considera que o não consegue realizar) uma desconstrução ideológica do pensamento, um desmascarar das pretensões. Ora, é precisamente isto que é colocado em causa pelo gramatólogo francês. No entanto, esta pretensão é ela mesma uma petição de princípio porque o pensamento não pode prescindir dos horizontes em que a linguagem e a escrita são exercidas⁵². Não se trata, por conseguinte, de uma simples estética formal⁵³. Na verdade, a crítica de Derrida inviabiliza a hermenêutica de e para lá do texto, porque à visão da revelação da crise não concede lugar. O texto surge aqui como o único mediador. Na sua perspectiva o nível do discurso do próprio leitor ouvinte não traz nada ao nível da história e da narrativa, o que o afasta do

48 Como refere P. FRUCHON, *L'interprétation des Apocalypses*, o. c., 403 assim se tira a apocalíptica da acusação de decadência a que muita exegese a votou.

49 Cf. D. ROBSON, “Frye, Derrida, Pynchon and the Apocalyptic Space of Postmodern Fiction”, in R. DELLAMORA (ed.), *Postmodern Apocalypse Theory and Cultural Practice at the End*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, 71; S. GOLDSMITH, *Unbuilding Jerusalém Apocalypse and Romantic Representation*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1993, 141.

50 Cf. S. GOLDSMITH, *Unbuilding Jerusalém*, o. c., 16.

51 Cf. J. DERRIDA, “Of an apocalyptic Tone recently adopted in Philosophy”, in *Oxford Literary Review*, 6/2 (1984), 27-29.

52 Esta limitação é reconhecida por S. GOLDSMITH, *Unbuilding Jerusalém*, o. c., 14, respeitando deste modo as regras hermenêuticas e as aportações de Gadamer ao pensamento e ao discurso hermenêuticos contemporâneos: cf. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II Wahrheit und Methode (1960) Ergänzungen Register* (1986), Tübingen, Mohr, 1993, 301, 478. O horizonte em que a leitura é exercida é dado pelo próprio acto de leitura em si e pela resposta que o leitor pretende dar ou obter. Sobre o alcance desta metodologia do “reader-response criticism” aplicada ao Apocalipse ver T. LONG, “A Real Reader Reading Revelation”, in *Semeia*, 73 (1996), 90.

53 Cf. S. GOLDSMITH, *Unbuilding Jerusalém*, o. c., 19.

acto de leitura de Paul Ricoeur como pólo e factor de hermenêutica bíblica, no caso presente como catalizador de uma circularidade interpretativa”⁵⁴.

Do ponto de vista do pensamento teológico, o século anterior assistiu a uma desconfiança do mundo protestante face à apocalíptica assente numa leitura meramente cronológica da apocalíptica que a entende apenas como uma deterioração e expressão judaica tardia no seio do N.T.⁵⁵. Ora, a apocalíptica é a assumir como uma dimensão intrínseca da própria fé e, consequentemente também, da própria reflexão teológica, e, sobretudo, como espaço hermenêutico e contexto do próprio Novo Testamento e da vida de Israel no primeiro século. Ela permite olhar o mundo à luz da fé, logo profetiza e torna-se uma mundividência. Sendo a apocalíptica um desvelamento de sentido “da fé à fé” (Rom 1,17), então é possível considerar como certa a tese de Käsemann de que a apocalíptica é a matriz da teologia cristã, “a mãe de toda a teologia cristã”⁵⁶, pois, como confirma Ulrich

54 Citamos aqui uma passagem do nosso trabalho *Esperança e resistência*, o. c., 490-491. Paul Ricoeur desenvolve o papel do acto de leitura e do sujeito na hermenêutica bíblica e o lugar do mundo no mundo do leitor, constituindo o texto a intersecção entre o mundo do leitor e o mundo do autor: cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Edições Setenta, 104; ID., *Temps et récit I*, Paris, Le Seuil, 1983, 84-85, 149, 152, 217; ID., *Temps et Récit II*, Paris, Le Seuil, 1984, 297; ID., *Temps et Récit III*, Paris, Le Seuil, 1985, 284-288; ID., “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, in F. BOVON – G. ROULLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Paris-Neuchâtel, Delachaux, 1975, 217; ID., “La tâche de l’herméneutique”, in *ib.*, 190.198; ID., *Le conflit des interprétations Essais d’herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, 14-15. Paul Ricoeur também não envereda sem mais pela exegese de Rudolf Bultmann. O filósofo francês distancia-se logo de início da hermenêutica decisional e existencial do exegeta de Marburg (Rudolf Bultmann 1884-1976) por esta se ficar por uma teologia kerigmática sem mitologia: cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, o. c., 373-392. A fecundidade da hermenêutica bíblica em Ricoeur resulta do respeito e da necessidade da reabilitação do símbolo na linguagem: cf. P. RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, 477-478; ID., *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975, 36, 156, 265.

55 Cf. W. VOGELS, “L’autorité de la Bible ou l’autorité que le lecteur donne à la Bible”, *Études* 29 (1998) 183; F. LAMBIASI, “Dimensioni caratteristiche dell’ Interpretazione Cattolica”, in G. GHIRIBERTI – F. MOSETTO (ed.), *Pontificia Commissione Biblica. L’Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)*, Torino (Leumann), Elle Di Ci, 1998, 328; PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja (Vaticano)*, Lisboa, Rei dos Livros, 1993, 86, 121. Sobre a temática do Jesus histórico enquanto contraponto do dito *Frühkatholizismus* tão criticado por ADOLPH HARNACK precisamente com base numa mera leitura cronológica do Novo Testamento, ver a lúcida crítica de P. GRECH, *Ermeneutica e Teologia biblica*, Roma, Borla, 1986, 51, 142, 156.

56 “Die Mutter aller christlichen Theologie”. E. KÄSEMANN, “Die Anfänge christlicher Theologie”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 57/2 (1960), 180; [= ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 82-104]; cf. ID., “Zum Thema der urchristlichen Apokalyphtik”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 59/3 (1962), 261.284. Neste sentido também B. MCGINN, “John’s Apocalypse and the Apocalyptic Mentality”, in ID. – R. K. EMMERSON, (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1992, 10; W. A. BEARDSLEY, “New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation”, o. c., 429; J. P. GUSMAN RICHARD, *L’Apocalypse. Reconstruction de l’espérance (“Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza”*, San José, Costa Rica 1994), Paulines – Lumen vitae, Montréal – Bruxelles, 2001, 27; J. COPPENS, “L’Apocalyptique. Son dossier. Ses critères. Ses éléments constitutifs. Sa portée néotestamentaire”, in *Ephemerides Theologicae Louvaniense*, 53/1 (1977), 17; C. E. BRAATEN, “The Significance of Apoca-

H. J. Körtner, não é possível entender o N.T. sem o seu fundo apocalíptico⁵⁷. Esta tese surgiu como resposta a Rudolph Bultmann (1884-1976) que desmitologizou a apocalíptica, como é comum na teologia reformada. Para Bultmann, o símbolo apocalíptico central que é a ressurreição de Cristo não pode ser sujeito a uma simbólica nem a uma história, nem a uma profecia, nem a uma narrativa, nem a uma mundividência. Para Bultmann, o significado dos símbolos apocalípticos não diriam nada à história, mas apenas, quando muito, a uma história pessoal. Não diriam nada para o futuro, só para o presente existencial do sujeito crente. Na verdade, pouco ou nada desvelaria sobre a história e para a história⁵⁸.

Para Christoph Theobald a teologia está hoje já numa encruzilhada, num contexto intermédio entre um “liberalismo sem apocalipse e um marxismo apocalíptico”⁵⁹, entre um certo tipo de globalização financeirizada sem escatologia e uma ideologia que dissolve o humano na nomenclatura ou no estado ou

lypticism for Systematic Theology”, in *Interpretation* 25 (1971), 483; J. CARMIGNAC, “Qu’est-ce que l’apocalyptique? Son emploi à Qumrân”, in *Revue de Qumran*, 10 (1979-1981), 15, 18; J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (1964), München, Kaiser Verlag, ¹⁰1977, 124. Segundo U. H. J. KÖRTNER, *Weltangst und Weltende Eine theologische Interpretation der Apokalypitik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 339-340, trata-se aqui de uma „apocalíptica cristológica”, e não da apocalíptica judaica do tardo Antigo Testamento sem mais nem de uma apocalíptica reduzida à segunda vinda do Senhor, como também recorda J. P. GUSMAN RICHARD, *L’Apocalypse*, o. c., 27. Para a discussão crítica sobre a relação do evangelho com a apocalíptica ver a reacção a Käsemann por parte de G. EBELING, “Der Grund christlicher Theologie Zum Aufsatz Ernst Käsemanns über ‘Die Anfänge christlicher Theologie’”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 58 (1961), 227-244 e de R. BULTMANN, *Ist die Apokalypitik die Mutter der christliche Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann* (Berlin 1964), 64; IDEM, *ibidem*. In IDEM, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr 1967, 476-482 para os quais é a escatologia e não a apocalíptica a matriz da teologia cristã; cf. H. D. BETZ, “Zum Problem der religionsgeschichtlichen Verständniss der Apokalypitik“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), 391-409; J. J. COLLINS, “Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism”, in ID. – J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* [= Journal for the Study of Pseudepigrapha Supplement Series 9], Sheffield, Academic Press, 1991, 11, 17. J. CARMIGNAC, “Qu’est-ce que l’apocalyptique?”, o. c., 16 chama a atenção para o carácter *indefinido* do conceito de “apocalíptica” para Käsemann e não a considera um movimento teológico enquanto tal pois distancia-a quer da escatologia quer da teologia neo-testamentária. Interpreta a definição de John Joseph Collins que reduz a apocalíptica a um género literário. O próprio Käsemann apercebe-se desta dificuldade ou deste perigo de alguma amálgama teológica ao afirmar que “dass auch Apokalypitik mehrdeutig bleibt, ist nicht zu bestreiten. Von welchem Terminus gilt das aber nicht? Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass ich von urchristlicher Apokalypitik fast durchweg spreche, um die Naherwartung der Parusie zu bezeichnen”: E. KÄSEMANN, “Zum Thema der urchristlichen Apokalypitik”, o. c., 258. Está aqui mais próximo da própria reflexão escatológica em registo messiânico de J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, o. c., 120.

57 Cf. U. H. J. KÖRTNER, *Weltangst und Weltende*, o. c., 339.

58 Vejam-se as críticas a Bultmann, neste tópico, de J. R. PAMBRUN, “Paul’s Apocalyptic Way of Thinking and Aesthetic Experience”, in *Science et Esprit*, 66/13 (2014), 449; W. A. BEARDSLEY, “New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation”, o. c., 428.

59 Cf. C. THEOBALD, “L’Apocalyptique dans la théologie contemporaine”, in AA.VV., *L’apocalyptique*, Paris, Médiasèvres, 1991, 12 (também em *Nouvelle Revue Théologique*, 114 (1993), 613-641).

no pragmatismo. Uma avaliação global dos traços fundamentais é detetada por Paul Ricoeur para quem a apocalíptica da modernidade deixou de ser temporal, fez-se espacial, tornou-se imanente:

“Notons le remarquable pouvoir, longtemps attesté par l’apocalyptique, de survivre à tout démenti par l’événement : l’Apocalypse offre le modèle d’une prédiction.....et donc d’une fin elle-même sans cesse ajournée. En outre, et par implication, l’infirmité de la prédiction concernant la fin du monde a suscité une transformation proprement qualitative du modèle apocalyptique : d’imminente la fin est devenue immanente”⁶⁰.

Se Bultmann privatizou a apocalíptica, a modernidade terrealizou-a. Pode-se considerar que assistimos hoje a uma secularização da apocalíptica e a uma progressiva interiorização do fenómeno da apocalíptica. Ela passa da iminência temporal à imanência espacial. Pode considerar-se que a sociedade moderna laiciza a apocalíptica. A ideologia do progresso constituiu ainda uma delas, o marxismo foi uma ideologia totalmente secularizada (como a nazi), e a globalização apresenta-se como um segundo iluminismo, como uma apocalíptica sem tempo. Subsiste um “ateísmo estrutural” nesta apocalíptica, como refere Eugen Biser⁶¹. Neste sentido, a globalização apocalíptica ao nível da organização e de um certo tipo de pensamento frágil pode constituir, como refere com argúcia o cardeal Joseph Ratzinger, a nova ideologia de um segundo iluminismo que insiste em não conseguir ver para lá dos horizontes da imanência o novum a que se abriu sempre a reflexão cristã⁶². A tese do fim da história de Francis Fukuyama filia-se neste contexto ao considerar que a humanidade atingiu o seu objetivo, a máxima e melhor organização no sistema social que desenvolve⁶³. Neste sentido, a história para Fukuyama teria chegado com o capitalismo ao seu fim, ao seu apocalipse: “capitalism has proven far more efficient than centrally planned economic systems in developing and utilizing technology, and in adapting to the rapidly changing conditions of a global division of labor, under the conditions of a mature industrial economy”⁶⁴.

Numa análise a este caldo cultural, Christoph Theobald aponta três os fins que se dão da história presente, que representam por si mesmos três encerramentos de um ciclo: o fim da religião pela secularização ou desencantamento do mundo, o fim do absoluto na história, e o fim dos mecanismos de regulação

60 P. RICŒUR, *Temps et Récit II*, o. c., 47.

61 E. BISER, *Pronóstico de la Fe. Orientación para la época postsecularizada (1991)*, Barcelona, Herder, 1994, 485.

62 Cf. J. Card. RATZINGER, “Europa: os seus fundamentos espirituais ontem, hoje e amanhã”, in *Humanística e Teologia*, 22/2 (2001), 170-174.

63 Cf. F. FUKUYAMA, “The End of History”, in *The National Interest*, 16 (1989), 3-18.

64 F. FUKUYAMA, *The end of history and the last man*, New York, The Free Press, 1992, 91.

no processo de mundialização por força de uma globalização avassaladora e anestesiante que dissolveu muitos valores e muitas regras do jogo num processo muitas vezes incontrollável de financeirização da economia a nível local e a nível mundial⁶⁵. Esta sociedade, construída com um tal sistema económico, apresenta-se ela mesma então como uma apocalíptica sem tempo, e desse modo destrói a capacidade de reler o futuro, o tempo, não profetiza nada, pois destrói o futuro, não deixa espaço à esperança, não profetiza nenhuma novidade. A carga mefistofélica de muita desta cultura contemporânea, o seu nihilismo catastrofista⁶⁶ profetiza / anuncia redutoramente um cataclismo / uma tragédia, e nesse sentido apresenta-se com um rosto apocalíptico no sentido mais pobre do termo. Mas é neste mesmo caldo cultural que a apocalíptica é apocalíptica de si mesma através da crítica do fim das ideologias, da crítica dos esoterismos contemporâneos, da ridicularização de um certo discurso burguês de noite e de facilismos⁶⁷.

CONCLUSÃO

A apocalíptica não deixa nunca de ler os sinais dos tempos na história por eles assinalados e construída, chamada a reconstruir uma outra configuração do mundo. Neste sentido, ela subsume a profecia e adquire uma relevância profética, pois instaura uma crítica ao entreabrir um sentido outro, ao desvelar um outro sentido, ao apo-calípticizar um outro horizonte. Este é o olhar permanente da fé na medida em que a fé constitui uma apocalíptica de si de sentido, em si mesma é sempre uma apocalíptica, um desvelamento “da fé à fé” (Rom 1,17). Não admira, portanto, que este processo comece (ou continue) nas origens da experiência cristã, pelo que podemos falar num contexto apocalíptico, num “apocalyptic framework”⁶⁸ como contexto do Novo Testamento quer da própria

65 Cf. C. THÉOBALD, “Penser Dieu sous le signe de l'imminence”, in Y. SIMOENS – ID. (dirs.), *Sous le signe de l'imminence L'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire*, Paris, Médiasèvres, 2001, 185-186. Esta tendência para reduzir a três os tempos da história da humanidade é recorrente ao longo da história do pensamento. Sobre esta temática nos respectivos autores mais representativos ver W. GOULD – M. REEVES, *Joachim of Fiore and the myth of the eternal evangel in the nineteenth and twentieth centuries* (London 1987), Oxford, University Press, 2004, 174-204, 355.

66 Para um discurso muito crítico da cultura actual e que equipara o discurso apocalíptico a uma ilusão fantasmagórica ver M. SCHNEIDER, *Das Gespenst der Apokalypse und die Lebemänner des Untergangs Essays und Aphorismen*, Köln, Büchergilde Gutenberg, 1984, 14.72. De modo semelhante, numa concepção meramente sociológica da apocalíptica, J. GARCÍA ROCA, “Apocalíptica y crisis global”, in *Concilium*, 356 (2014). 399-413 [= *Síntese de Teologia*, 54/214 (2015), 154-160] chama à apocalíptica a irmã do populismo pelo seu fatalista e catastrofista: “el populismo es el hermano mayor de la apocalíptica” (159).

67 Cf. M. SCHNEIDER, *Das Gespenst der Apokalypse*, o. c., 161-167.

68 S. FREYNE, *The Jesus Movement and its expansion Meaning and Mission*, Michigan, Eerdmans, 2014, 200.284. No mesmo sentido F. RAURELL, “Apocalíptica y Apocalipsis”, in *Estudios Franciscanos*, 81 (1980), 185; J. J. COLLINS, “Towards the Morphology of a Genre”, o. c., 12.

experiência de Jesus quer da transmissão dessa experiência⁶⁹. Isto faz da fé uma fé apocalíptica, uma revelação da fé a si mesma e ao mundo, o que instaura um olhar crítico sobre a fé e da fé. Nas palavras de William Beardsley “apocalyptic is a form of faith which is profoundly grasped by the radical transcendence of God”⁷⁰. A fé é apocalíptica no sentido em que é um desvelamento teologal, um “time of disclosure”⁷¹ e um desvelamento das razões da fé, ou seja, assim nasce a teologia.

69 Cf. B. E. KOZIEL, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kultur-philosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2007, 169 (“und die für ihn zentrale Botschaft von der *Gottesherrschaft* ist genau auf dieser Basis konzipiert”).

70 W. A. BEARDSLEY, “New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation”, *o. c.*, 419.

71 C. ROWLAND, “Apocalypticism”, in J. BARTON (ed.), *The Biblical World I*, London – New York, Routledge, 2002, 129.

EL PROBLEMA TOMÍSTICO DE LA ABSTRACCIÓN. UNA RECONSIDERACIÓN EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL Y SUS LIMITACIONES

EMILIANO JAVIER CUCCIA¹

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

RESUMEN

La teoría de la abstracción ha constituido uno de los aspectos más estudiados dentro del *corpus* doctrinal tomasiano. El presente trabajo intenta retomar esta tradición pero desde un punto de vista crítico. Partiendo de la constatación de los numerosos entredichos y contradicciones que se han presentado hasta la fecha en este campo, el objetivo aquí consiste en proponer un análisis alternativo que permita a la vez a) descubrir el equívoco que ha provocado la aporía en que ha caído la tradición tomista, y b) plantear cuál es el sendero correcto que le permita a los hombres contemporáneos comprender lo que la abstracción significaba para el Doctor Angélico de acuerdo con lo afirmado en sus propios textos.

Palabras clave: Tomismo, abstracción, metafísica, gnoseología, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The theory of abstraction has been one of the most common subjects concerning the doctrine of Aquinas. This paper continues this tradition but establishing a critic point of view. Taking into account the numerous conflicts between different opinions on this matter, my purpose is to outline a differential approach allowing a) to discover the ambiguity causing a maze in the thomistic tradition, and b) to suggest a new path towards the positive comprehension of the actual meaning of “abstraction” according to Aquinas.

Keywords: Thomism, abstraction, Metaphysics, Gnoseology, Thomas Aquinas.

1 Agradezco profundamente las sugerencias y correcciones brindadas por el Dr. Santiago Gelonch Villarino las cuales fueron clave en algunos puntos importantes del presente escrito.

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca dentro de una investigación mayor que tiene por finalidad abordar la doctrina de la abstracción tal como ha sido tratada en la obra de Tomás de Aquino. En rigor, se intenta responder la siguiente pregunta: ¿qué es la *abstracción* según Tomás?

Ante ello podría rápidamente objetarse que dicho interrogante ha sido profusamente tratado y respondido a través de la labor de una amplia tradición de intérpretes y comentadores del pensamiento tomasino, que parte desde los siglos XIV y XV pero que se ha extendido hasta la actualidad. De hecho, es posible que el asunto no haya sido discutido jamás con la intensidad con la que se lo hizo a lo largo del siglo pasado, durante el cual se le dedicaron una enorme cantidad de artículos científicos, tesis doctorales y libros.

Sin embargo, una mirada más atenta sobre esta verdadera *historia tomística de la abstracción* es capaz de mostrar que, por mucho que la pregunta haya sido abordada, aún no ha sido respondida de un modo satisfactorio y definitivo, convirtiendo todo el asunto en un verdadero problema contemporáneo. En el fondo, lo que aquí se plantea –al menos como hipótesis metodológica– es la insuficiencia que presenta la tradición tomística para dar cuenta, de un modo completo y coherente, de lo que significa el término *abstracción* en la totalidad de la obra de Tomás de Aquino. Esta falencia se manifiesta con toda claridad en el hecho de que –más allá de todos los esfuerzos realizados– no ha sido posible hasta la fecha alcanzar un consenso suficientemente fuerte con respecto a la naturaleza y las particularidades de una operación que se considera crucial dentro del *corpus* filosófico del Aquinate².

Ciertamente, este inconveniente no puede ser atribuido a una falta de esfuerzo o de capacidad intelectual por parte de los autores que se han lanzado al estudio de este asunto. Con todo, la dificultad sigue existiendo, y para poder superarla es menester determinar, en primer lugar, cuál es la causa por la cual se ha hecho imposible elaborar una síntesis completa y coherente que exprese lo que designa la abstracción para el Aquinate. La propuesta del presente trabajo consiste en comenzar a desandar tal camino mostrando que buena parte del porqué de esta situación se encuentra en la disparidad fundamental entre lo que tradicionalmente han entendido los tomistas por “abstracción”, y lo que el propio Tomás entiende cuando refiere a la misma. Esta diferencia se sigue

2 Cf. L. VICENTE BURGOA, “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, en *Estudios Filosóficos*, 138 (1999), 216: “...dentro del aristotelismo tomista se carece todavía de una síntesis doctrinal completa, coherente y unánimemente aceptada sobre el tema del conocimiento abstracto. Ello se echa de ver especialmente a raíz de las discusiones habidas sobre el tema en los últimos sesenta años”.

—a su vez— de una divergencia mayor correspondiente al contexto aporístico dentro del cual el recurso a la abstracción constituye una respuesta válida a un problema determinado. En otras palabras, mientras los intérpretes y estudiosos de Santo Tomás buscan en la abstracción el modo de solucionar una cuestión estrictamente relacionada con la gnoseología o la epistemología, algunos textos clave del Doctor Común (que, de hecho, son citados por gran parte de esos mismos autores) parecen mostrar que aquella presenta un sentido muy diverso al pretendido e incompatible con sus planteos.

En orden a probar esta hipótesis, se mostrará —en primer lugar y de un modo esquemático— cuál es el problema que la tradición intenta resolver mediante la abstracción y que determina el sentido bajo el cual se ha interpretado tradicionalmente el término. En segundo lugar, se considerarán algunos textos tomasinos cuyo análisis revelará la insuficiencia de las interpretaciones tradicionalmente brindadas acerca de ellos. Finalmente, se sintetizará cuáles son las limitaciones hermenéuticas que han impedido un abordaje correcto de la pregunta por la abstracción en el pasado y se propondrá un camino alternativo que permita superar la aporía.

II. ABSTRACCIÓN Y OBJETIVACIÓN SEGÚN LA TRADICIÓN TOMISTA

Si es menester partir de una definición general que permita entender en forma rápida y sintética qué se ha entendido tradicionalmente por *abstracción* entre los estudiosos del pensamiento tomasiano, tal definición sería la siguiente: es un acto o proceso cognoscitivo a través del cual se capta intelectualmente una cosa dejando de lado otra³. En líneas generales, se ha considerado este procedimiento íntimamente vinculado con el modo de conocer humano, el cual, por su situación peculiar de encarnado, está obligado a concebir lo inteligible pero partiendo desde lo sensible⁴. Esto es, el intelecto humano, que tiene a las cosas materiales como objeto propio⁵, utiliza un procedimiento especial *para volver las características comunes de las cosas individuales realmente inteligibles...*⁶:

3 Cf. por ejemplo L. ELDERS, *Faith and science: an introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma, Herder, 1974, 105, donde el autor define la abstracción como un “proceso constitutivo del conocimiento científico de la naturaleza, la matemática y la metafísica”.

4 Cf. R. PASNAU, “Abstract Truth in Thomas Aquinas”, en H. LAGERLUND (ed.) *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007, 38: “Aquinas postulates abstraction not because it answers to any sort of introspective data about how our intellect works, but because it seems entailed by his view that the objects of intellect are the natures of material things”.

5 Cf. F. G. CONNOLLY, “Abstraction and Moderate Realism”, en *New Scholasticism*, 27 (1953), 72.

6 K. M. SAYRE – J. BOBIK, “Pattern Recognition Mechanisms and St. Thomas' Theory of Abstraction”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 61 (1963), 35.

Así, la misión que tiene a su cargo la abstracción consiste en la formación y captación del objeto inteligible.

Con todo, esta tarea no consta de un único momento, sino que se desarrolla atravesando todas las potencias cognitivas humanas: desde la misma percepción sensible hasta la consideración del concepto inteligible por parte del intelecto posible, pasando por la iluminación del intelecto agente. Y si bien se ha afirmado que cada uno de estos pasos podría recibir el nombre de *abstracción*, sólo es en el último de ellos donde la *abstractio* se verifica *formaliter*, donde el conocimiento inteligible alcanza su plenitud⁷. Este modo de la abstracción ha sido denominado *considerativo* en tanto radica en una *penetración gradual*⁸ realizada por el intelecto en la concepción ya formada por el agente. Como explica Santiago Ramírez, la abstracción del pasivo consiste en una *percepción de la quiddidad o la forma según sí misma, negando o no percibiendo las condiciones individuantes*⁹.

Ahora bien, esta *percepción o consideración* puede ser hecha por el intelecto de diversas maneras atendiendo a distintos aspectos de la misma cosa, y –según cada una de ellas– el mismo es capaz de ganar para sí un objeto diferente. Esto quiere decir que, si la abstracción como proceso encuentra su punto de partida en la percepción de un ente sensible y su finalidad en la captación de un objeto inteligible, gracias a la propia diversidad de consideraciones intelectuales es posible constituir en el entendimiento varios objetos distintos a partir de una misma cosa concreta. Esta idea de la abstracción como causa de la constitución y distinción de los objetos ya se encuentra presente en un autor tan célebre y sagaz como Cayetano. En su comentario a la *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 –donde el Aquinate establece que la unidad de toda ciencia se toma a causa de su objeto pero *según la razón formal de objeto*–¹⁰ el Cardenal indica que la razón del objeto formal de toda ciencia es doble: una del objeto como cosa (*ut res*) y otra del objeto como objeto (*ut obiectum*). La diferencia entre ellas es que el objeto como cosa refiere al término del acto del hábito o potencia (de qué trata la ciencia): entidad, cantidad, movilidad¹¹. En este sentido, las diferencias entre los objetos entendidos de este modo constituyen diferencias reales¹². Por otro lado el objeto en tanto que

7 S. M. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia in universum*, 2 vols., edición de las obras completas de Santiago Ramírez, O. P., Madrid, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 1970, 72. Cf. también J. M. NUÑEZ PLIEGO, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, ed. Angel Luis González, Pamplona, Eunsa, 2008, 29.

8 L. GARCÍA ALONSO, “La abstracción en el pensamiento tomista”, en *Logos, Revista de Filosofía*, 12 (1984), 105.

9 S. M. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia*, o. c., 70-71.

10 T. AQUINATIS, *Summa Theologiae. Pars Prima*, q. 1, a. 3, c., en *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Vol. 4, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.

11 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 “Comentaria Cardenali Caietani”.

12 Cf. W. B. HUND, *The Principles for the Division of the Speculative Sciences according to St. Thomas, Cajetan and John of St. Thomas, Notre Dame*, University of Notre Dame, 1960, 39.

objeto refiere al grado de inmaterialidad o al modo de abstraer o definir de la ciencia: *sin materia en metafísica, sólo con materia inteligible en la matemática y con materia sensible en la [ciencia] natural*¹³. Precisamente, para el Cardenal, es según esta última manera de entender el objeto que el mismo determina la unidad –y, por ende, la diferenciación– de una ciencia. A su vez, la separación de la materia que caracteriza al objeto como tal es producida por el modo de conocer del intelecto humano, el cual se identifica como una operación abstractiva. A partir de esto se deduce que la distinción entre los objetos que caracterizan cada ciencia no es una distinción real entre cosas sino una mental entre modos de consideración, resultando que el objeto sea un producto de la operación intelectual. En otras palabras, si los objetos se distinguen propiamente por el grado de inmaterialidad, y este último es consecuencia del modo de abstraer, entonces el objeto del conocimiento es constituido en y por la misma operación abstractiva que desmaterializa de tres modos distintos: se trata de los célebres tres grados de abstracción formal enumerados en su comentario al *Proemio* del *De ente et essentia*¹⁴. Junto con ella, hay otros dos tipos de abstracción que permiten arribar a objetos distintos: la abstracción neutra que culmina en la captación confusa de lo que es, y la abstracción total que arriba a la obtención de un concepto universal y generalísimo, objeto de estudio de la lógica¹⁵.

Estas líneas dedicadas por Cayetano a la abstracción se constituyeron históricamente como la explicación canónica acerca de lo que el propio Tomás de Aquino pretendió decir en todo momento cuando habló sobre la misma. Probablemente tal situación se ha dado como consecuencia –aquí como en otros temas– del peso que tuvo durante siglos la figura del Cardenal como máximo sistematizador y promotor del pensamiento tomasiano¹⁶. De este modo, sus di-

13 *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 “Comentaria Cardenali Caietani”: “sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali”.

14 Cf. T. D. V. CAJETANUS, *Super librum de Ente et Essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita divisus*, en *Opuscula Omnia*, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 1995, “Proemium. Questio única”, 221-222.

15 Que se trata de objetos distintos lo muestra el hecho de que el problema que intenta resolver Cayetano al postular los diferentes modos de abstracción es justamente el de demostrar que el ente como objeto intelectual puede coronar el acto cognoscitivo de diversas maneras, dando origen a ciencias distintas. Así, el ente que es estudiado en la lógica como concepto generalísimo no es el mismo ente que es estudiado por la metafísica. Se trata de objetos distintos constituidos por operaciones abstractivas distintas: *abstractio totalis* el primero y *abstractio formalis* el segundo (Cf. *In de Ente et Essentia*, “Proemium. Questio única”, 221-222: “Circa primum scito quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectum”).

16 Para una reseña más amplia de los autores que han tomado la figura de Cayetano como la de un auténtico y fiel comentador del pensamiento de Tomás de Aquino en este y en otros temas, cf. C. P. D. MUÑOZ MEDINA, “Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?” (ponencia presentada en Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás XXXVI, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2011),

chos dieron origen a una cierta doctrina tradicional o escolar que fue refrendada y profundizada a lo largo de varios años por una serie de importantes referentes del tomismo.

Entre estos últimos ocupa un lugar de preponderancia el lusitano Juan de Santo Tomás. Su aporte principal en este campo se enmarca, precisamente, dentro un intento por profundizar la doctrina cayetanista del objeto formal como causa de la especificación de las ciencias especulativas. En su *Cursus Theologicus*, sostiene que es la *ratio objecti sub qua* la responsable de esta especificación, pero introduce dentro de ella una distinción original. Con el propósito de evitar lo que a sus ojos aparecía como una subjetivización excesiva de la doctrina de Cayetano a manos de Bañez, Juan afirma que existe una dualidad en el objeto *sub qua*: por un lado significa la luz intelectual del propio entendimiento humano en su función abstractiva, pero, por otro, significa algo que es propio del objeto y que es previo a la captación intelectual. Se trata de la célebre *abstrahibilitas* o inmaterialidad del propio objeto. Así, según sus propias palabras: ... *es necesario distinguir una doble razón sub qua, una especificativa de parte del objeto, otra especificada de parte del hábito*¹⁷. Como puede verse, la *ratio sub qua* que se considera de parte del objeto es la *especificativa*, la raíz última que determina la especificidad objetiva. Así, aunque la abstracción –formalmente hablando– sigue indicando un acto de la potencia intelectual y el ser abstracto implica para el objeto una *denominación extrínseca*¹⁸, el lusitano defiende la existencia de una dimensión en el propio objeto que sería la causa última de toda especificación objetiva. Esta *radix* es denominada inmaterialidad o *abstrahibilidad*, concluyendo –en definitiva– que el fundamento de la especificación de los objetos y, por ende, de las ciencias especulativas se toma principalmente desde algo intrínseco al objeto y no desde la potencia cognitiva¹⁹.

especialmente 1-3; y C. P. D. MUÑOZ MEDINA, “Breve *status quaestionis* sobre el lugar de Cayetano en la historia del tomismo (siglos XX-XXI)”, en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 4 (2014), 950-952 (Agradezco al Dr. Muñoz Medina el haberme ofrecido generosamente una copia de este último artículo cuando el mismo aún se encontraba en prensa).

17 I. A. S. THOMA. *Cursus Theologicus*, q. 1, Primae Partis, disp. 2, a. 7, editado por Monachorum quorundam solesmensium O.S.B. Vol. I, Paris – Tornaci – Roma, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae-Desclée et Sociorum, 1931: “Unde oportet distinguere duplicem hanc rationem sub qua, unam specificativam ex parte obiecti, aliam specificatam ex parte habitus...”.

18 *Cursus Theologicus I*, q. 1, Primae Partis, disp. 2, a. 7: “Quod vero attinet ad abstractionem dicimus quod licet esse abstractum solum dicat denominationem extrinsecam in objecto, tamen non est hoc id quod specificat objective, sed esse radicaliter abstractum, seu immateriale...”.

19 *Cursus Theologicus I*, q. 1, Primae Partis, disp. 2, a. 7: “...quod non est aliud quam fundare ex se proportionem ut aliquid possit tali vel tam abstracto lumine attingi, secundum diversam immaterialitatem et abstrahibilitatem potius quam abstractionem. Quare nunquam ipse actus intellectus, vel aliquid illi intrinsecum, potest esse prima radix specificandi”.

Pero más allá de estas precisiones, lo que continúa quedando claro para Juan de Santo Tomás es que la abstracción como tal designa un acto del intelecto humano mediante el cual éste es capaz de procurarse los objetos cognitivos. En efecto, el parentesco estrecho entre la posición de Juan de Santo Tomás y la de Cayetano se corrobora completamente con sólo examinar un texto perteneciente a su *Ars Logica*, cuestión 27. Allí, tratando nuevamente acerca de la abstrahibilidad objetiva, explica que la inmaterialidad que la caracteriza no corresponde a la cosa en cuanto tal sino a la consideración que se realiza de la misma. Así, en los propios términos del lusitano:

La diversidad de las ciencias se toma desde la diversa inmaterialidad objetiva o fundamental, no en cuanto entitativamente es en la misma cosa, sino en cuanto reluce en el medio o principio, por el cual aparece y se demuestra al intelecto²⁰.

Esto quiere decir que los grados de inmaterialidad que considera la ciencia no son reales sino objetivos en tanto determinados por el propio intelecto del que conoce, aunque con fundamento en el objeto. Y, en este sentido,

...la especificación de las ciencias no debe tratarse desde la unidad o diversidad del objeto *in esse rei*, sino *in esse objecti*, o sea no en el objeto entitativa y materialmente considerado en sí, sino en cuanto conduce y se proporciona a tal hábito o potencia²¹.

Este modo de considerar la abstracción como causa de la constitución de los objetos intelectuales se mantuvo en líneas generales a lo largo del tiempo. En efecto, a comienzos del siglo pasado, Santiago Ramírez establece que la “causa eficiente de la Filosofía” (esto es, de la ciencia especulativa) la constituye la *abstractio formalis* cayetaniana, entendiendo por ella un proceso del intelecto posible que permite la captación de un aspecto formal separándolo de otro material²². También Jacques Maritain presenta la abstracción formal como el proceso mediante el cual el intelecto separa lo necesario (o formal) de lo contingente (o material), permitiéndole justificar la posibilidad del conocimiento científico.

20 I. A. S. THOMA. *Ars Logica seu de Forma et Materia Ratiocinandi*, II, q. 27, a. 1, en *Cursus Philosophicus Thomisticus*, editado por Beato Raiser O.S.B. Vol. I, Torino, Marietti, 1948: “Sumitur species scientiarum ex diversa immaterialitas objectiva seu fundamentalis, non prout entitative est in ipsa re, sed prout relucet in medio seu principio, quo apparet et demonstratur intellectui”.

21 *Ars Logica*, II, q. 27, a. 1.

22 Esto lo expresa en una serie de artículos publicados originalmente en la revista *Ciencia Tomista* durante la década del 20 del siglo pasado, donde acepta, sin mayores reparos, la doctrina de Cayetano y Juan de Santo Tomás como la auténtica expresión de la *mens* tomasiana. S. M. RAMÍREZ, “De ipsa philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, en *Ciencia Tomista*, 26 (1922), 33-62; 325-364. Los mismos fueron reeditados posteriormente en S. M. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia*, ya citado anteriormente. Todas las referencias a esta obra se harán siguiendo esta última edición, salvo que se aclare lo contrario.

Para ello, Maritain recurre a la distinción ya considerada entre objeto y cosa, admitiendo que la ciencia no va directamente *hacia lo real tomado en su existencia concreta y singular*²³ (es decir, hacia la cosa real), sino *hacia lo abstracto, hacia las constancias ideales y las determinaciones supramomentáneas, es decir, hacia los objetos inteligibles que nuestro espíritu va a buscar y desentrañar en la realidad*²⁴. Y, justamente, la clave que permite establecer esta distinción entre objeto y cosa es la operación abstractiva formal del intelecto, la cual se coloca como el proceso a través del cual esos aspectos inteligibles son ofrecidos a la consideración del intelecto.

Esta valoración de la abstracción constituye un denominador común entre los diversos autores que han abordado esta temática, conviniendo todos ellos en que la multiplicidad de objetos generada a partir del proceso considerativo del intelecto es la que determina, entre otras cosas, la triple división de las ciencias especulativas: física, matemática y metafísica²⁵. Con todo, muchos de ellos se han mostrado críticos de las particularidades que presenta la síntesis cayetanista. Concretamente, la postulación de los célebres tres grados de abstracción formal²⁶ fue puesta en entredicho a partir de los estudios realizados sobre el manuscrito autógrafo del *In Boethii De Trinitate*, donde el Angélico parece describir y justificar la triple división de las ciencias de una manera aparentemente muy distinta a la establecida por el Cardenal. Uno de los primeros y principales autores que denunció diferencias profundas fue Louis-Bertrand Geiger en un célebre artículo publicado a mediados del siglo pasado²⁷. Basándose en un estudio publicado previamente por Régis²⁸, advirtió un grave error en la doctrina de los tres grados de abstracción. De acuerdo con Geiger, el objeto de la metafísica, según lo expresado por el Angélico, lo constituye aquello que es realmente

23 J. MARITAIN, *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978, 53.

24 J. MARITAIN, *Los grados del saber*, o. c., 54.

25 Cf. J. HORGAN, “L’abstraction de l’être”, en *Revue néo-scholastique*, 62 (1939), 161: “...en la concepción tradicional, la función de la abstracción en la clasificación de las ciencias es ante todo de constituir, en su nivel intelectual propio, los principios particulares a cada ciencia[...] conferir a cada una de ellas su carácter intelectual especial”

26 Cf. *In de Ente et Essentia*, “Proemium. Questio única”, 221-222. Si bien en el pasaje comentado del *De ente et essentia* Tomás de Aquino no aborda ningún tema relacionado con la *abstracción*, el Cardenal entendía que su clasificación encontraba suficiente fundamento en otros textos como *S.Th. I* q. 40, a.3. Cf. *Summa Theologiae I*, q. 40, a.3 “Commentaria Cardinalis Caietani”, 417.

27 L. B. GEIGER, “Abstraction et séparation d’après s. Thomas ‘In de Trinitate’ q.5, a.3”, en *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), 3-40. El mismo fue reeditado en el año 2000 junto con otros artículos escritos por el fraile. L. B. GEIGER, “Abstraction et Séparation d’après Saint Thomas In de Trinitate, Q. 5, A. 3,” en R. IMBACH (ed.), *Penser avec Thomas d’Aquin*, Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, 2000, 139-183.

28 L. M. RÉGIS, “Un livre... La philosophie de la nature. Quelques apories”, en *Études et Recherches. Philosophie*, Ottawa, Collège dominicain, 1936, 127-156.

inmaterial; pero esto no puede ser objeto de abstracción ya que es imposible abstraer de la materia lo que existe independientemente de ella²⁹. Más bien, el único modo según el cual nuestro intelecto podría hacerse con ese objeto es a través de un juicio: *la separatio*³⁰.

A partir de este punto, las aguas se dividieron entre aquellos que continuaron defendiendo la doctrina tradicional (M-V. Leroy³¹, G. Ponferrada³², F. Guil Blanes³³, J. García López³⁴, G. Van Riet³⁵, etc.), aquellos que asumieron como correcta la denuncia de Geiger (L. Vicente³⁶, K. Nordberg³⁷, R. Pascual³⁸, J-D. Robert³⁹, R. Schmidt⁴⁰, etc.) y finalmente aquellos que intentaron una síntesis entre ambas explicaciones (E. Simmons⁴¹, L. Ferrari⁴², por ejemplo).

No viene al caso describir las precisiones que caracterizan las propuestas de cada uno de estos autores ni comenzar a detallar las polémicas que inevitablemente surgen entre ellos. Basta con señalar sencillamente que, en todos los casos, continúa verificándose una concepción común de la abstracción: se trata de un modo según el cual nuestro entendimiento puede hacerse de *ciertos*

29 L. B. GEIGER, "Abstraction et Séparation", *o. c.*, 161.

30 *L. c.*

31 M.-V. LEROY, "Le savoir spéculatif", en *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Theologie et de Philosophie*, 48 (1948), 236-339.

32 G. E. PONFERRADA, "Nota sobre los 'grados de la abstracción'", en *Sapientia*, 33 (1978), 267-284.

33 F. GUIL BLANES, "Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo, según el comentario tomista al 'De Trinitate' de Boecio", en *Estudios Filosóficos*, 5 (1954), 389-404.

34 J. GARCÍA LÓPEZ, "La abstracción según Santo Tomás", en *Anuario Filosófico*, 8 (1975), 205-221.

35 G. VAN RIET, "La théorie thomiste de l'abstraction", en *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), 353-393.

36 L. VICENTE BURGOA, "De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam", en *Divus Thomas*, 66 (1963), 35-65, 189-218; y L. VICENTE BURGOA, "De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam", en *Divus Thomas*, 67 (1964), 278-299.

37 K. NORDBERG, "Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences," en R. TYORINOJA (ed.) *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987)*, Helsinki, Yliopistopaino, 1990, 144-159.

38 R. M. PASCUAL AGUIRRE DE C, *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.

39 J.-D. ROBERT, "La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique selon Saint Thomas", en *Divus Thomas*, 50 (1947), 206-222.

40 R. W. SCHMIDT, "L'emploi de la séparation en métaphysique", en *Revue Philosophique de Louvain*, 58 (1960), 373-393.

41 E. D. SIMMONS, "In Defense of Total and Formal Abstraction", en *New Scholasticism*, 29 (1955), 427-440; E. D. SIMMONS, "The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction", en *Thomist*, 22 (1959), 37-67.

42 L. C. FERRARI, "A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's 'Abstractio Totalis'", en *Angelicum*, 42 (1965), 441-462.

valores inteligibles propios de cada ciencia⁴³, una actividad formalizadora de la propia inteligencia a partir de la cual las ciencias especulativas se dividen entre sí⁴⁴, o un *proceso intelectual* por el cual se capta un *objeto formal distinto*.⁴⁵ En todos los casos, lo que designa es una operación específica del entendimiento humano, crucial para resolver uno de los asuntos centrales de la gnoseología: ¿cómo acceder al conocimiento intelectual de lo universal y necesario a partir de la captación sensible de lo particular y contingente? En este sentido, lo que la abstracción designa es el método de formalización por el cual se forman los diversos objetos intelectivos que perfeccionan el intelecto humano.

Ahora bien, ¿es esto lo que Tomás entiende cuando en sus textos habla de abstracción? ¿Se refiere siempre a una operación intelectual humana? Y, si tal fuese el caso, ¿esta operación posee las características y efectos que la tradición le ha adjudicado? Sólo una mirada directa a sus textos podrá responder este interrogante.

III. LA ABSTRACCIÓN SEGÚN LOS TEXTOS TOMASINOS

El término *abstracción* posee un altísimo número de ocurrencia en la obra completa de Tomás de Aquino. La búsqueda por lemas en el *Index Thomisticum* arroja un resultado de 1000 casos distintos en los cuales aparece alguna forma lingüística relacionada con *abstrahere*⁴⁶.

Desde ya que no es posible dar cuenta aquí de todos estos casos. En cambio la atención será enfocada en dos pasajes determinados, los cuales han sido seleccionados especialmente a raíz de que han sido utilizados previamente como fuentes por parte de la tradición.

1. LA ABSTRACCIÓN EN S. TH. I, Q. 85, A. 1

El primero de ellos corresponde a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* q. 85, a. 1. El problema general discutido por el Aquinate en ese pasaje viene adelantado con toda claridad por el título del artículo: *Si acaso nuestro intelecto*

43 L. B. GEIGER, "Abstraction et Séparation" *o. c.*, 150.

44 Cf. M.-V. LEROY, "Le savoir speculatif", *o. c.*, 297-300.

45 J.-D. ROBERT, "La métaphysique, science distincte", *o. c.*, 210-211. Se expresan en forma similar: L. VICENTE BURGOA, "De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam...(I)", *o. c.*, 42; R. M. PASCUAL AGUIRRE DE C, *La división de las ciencias especulativas*, *o. c.*, 157; P. MERLAN, "Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' *Summa*", en *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), 284-291, 63.

46 Este número aumenta si también se considera la presencia de algunas frases que, *a priori*, funcionarían como sinónimos, por ejemplo: *separatio secundum rationem*.

conoce las cosas corpóreas y materiales a través de la abstracción desde los fantasmas⁴⁷. Tomás responde en el *corpus* que, efectivamente, es propio del intelecto humano conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal pero no como existe en tal materia. Y esto es justamente *abstraer la forma de la materia individual*⁴⁸ representada por los fantasmas.

Pero el texto que interesa destacar está incluido en la respuesta a la segunda objeción que cuestiona la posibilidad de que los entes naturales sean conocidos abstrayéndolos de la materia por advertir que la misma cae necesariamente en su definición⁴⁹. El Doctor Común responde introduciendo la distinción entre materia individual y la común. Y luego agrega que:

Por consiguiente, el intelecto abstrae la especie del ente natural de la materia sensible individual, pero no de la materia sensible común [...] Pero las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el intelecto de la materia sensible no sólo individual sino también común. Pero no de la materia inteligible común sino sólo de la individual. [...] Pero hay algunas que pueden ser abstraídas también de la materia inteligible común, como ente, uno, potencia y acto, las cuales también pueden existir sin materia como es patente en las sustancias inmateriales⁵⁰.

Numerosos autores han interpretado que en este pasaje se explica al detalle el proceso abstractivo del intelecto *constitutivo del conocimiento científico de la naturaleza, la matemática y la metafísica*⁵¹. Así lo hicieron Cayetano y otros estudiosos como Ramírez, Leroy y Elders, quienes parecen encontrar aquí un fundamento para defender los célebres tres modos de abstracción formal, entendidos como tres actos de la primera operación intelectual. Pero también defienden lo mismo otros autores como Rafael Pascual que descarta esa doctrina y afirma encontrar aquí la explicación del esquema de operaciones intelectuales *doble abstracción-separación*, detallado explícitamente en el *In Boethii De Trinitate* q. 5, a. 3 y que consistiría en dos actos de la primera operación y uno de la segunda⁵².

Como sea, ambas posturas concuerdan en que el texto describe el proceso formalizador del intelecto pasivo ordenado hacia la determinación de los tres objetos de ciencia especulativa. Pero esta asunción no está exenta de algunas dificultades que pueden ser resumidas de la siguiente manera.

47 T. AQUINATIS. *Pars prima Summae theologiae*, q. 85, pr., en *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Vol. 5, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide: 1889,

48 *Summa Theologiae I*, q. 85, a.1, c.

49 *Summa Theologiae I*, q. 85, a.1, ob 2.

50 *Summa Theologiae I*, q. 85, a.1, ad 2.

51 L. ELDERS, *Faith and science*, o. c., 105.

52 A decir verdad, el propio S. Ramírez ya parece indicar la necesidad de un acto judicial para acceder al objeto de la Metafísica, pero continúa considerándolo como un tercer momento de la *abstractio formalis* (Cf. S. M. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia*, o. c., 72-74).

a) En primer lugar, es evidente que, cuando Tomás habla de estas tres especies, en ningún momento las presenta explícitamente como los tres objetos de las ciencias especulativas. Y aunque resulte tentador concluir que sí se estaría refiriendo a ellos pero de un modo implícito, no debe olvidarse el contexto del asunto. El problema aquí gira en torno a lo que la mente humana puede conocer desde las cosas materiales. Pero, de hecho, existen ciertos objetos, que son considerados por la *teología* o *ciencia primera*, y que no podrían jamás ser fruto de la abstracción a partir de la materia ya que no existen en ella, como Dios y los ángeles⁵³.

b) Además, tampoco sería lícito considerar que estas tres especies se constituyen como los objetos de las ciencias especulativas si se atiende a lo que Tomás de Aquino afirma acerca de las mismas en el artículo segundo de la misma cuestión 85. Allí el Doctor Común se pregunta si acaso estas especies, que han sido abstraídas por el intelecto desde los fantasmas, son lo que (*quod*) conoce nuestro intelecto. Y la respuesta ya viene adelantada en el propio *Sed contra* donde afirma con total claridad que

...la especie inteligible se ordena al entendimiento como la especie sensible al sentido. Pero la especie sensible no es aquello que es sentido sino, más bien, aquello a través de lo cual el sentido siente. Entonces, la especie inteligible no es lo que [*quod*] es entendido en acto sino aquello a través de lo cual el intelecto entiende⁵⁴.

Luego, en el cuerpo del artículo, expone un argumento de gran importancia para la presente investigación. Porque si Tomás no puede admitir que las especies abstraídas por el intelecto desde los fantasmas sean el *quod* que el intelecto

53 Sobre Dios y los ángeles como objetos de la metafísica cf. —entre otros— el texto del *Proemio* al comentario tomasino de la *Metafísica* que será considerado a continuación: T. AQUINATIS. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editado por M. R. CATHALA; R. M. SPIAZZI, 2º ed. Taurini – Romae, Marietti, 1971, “Proemium S. Thomae”, I. Una crítica semejante a ésta es la que Philip Merlan le dirige a M. Leroy en contra de su pretensión de hallar aquí la plena expresión de la auténtica doctrina tomística referida a la división de las ciencias especulativas. En efecto, Merlan le recuerda al fraile dominico que Tomás no está aquí agotando los objetos de ciencia ya que no se refiere al conocimiento de las cosas superiores al hombre (Cf. P. MERLAN, “Abstraction and Metaphysics”, *o. c.*, 287) Justamente, son estos los objetos sobre los que —a causa de su inmaterialidad— máximamente hay ciencia.

54 *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, s. c.: “...species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus”. Otro lugar donde Tomás de Aquino distingue con total claridad la especie inteligible de aquello que se conoce es T. AQUINATIS. *Sentencia libri De anima*, III, c. 2, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Vol. 45/1, Roma – Paris, Commissio Leonina – J. Vrin, 1984: “Manifestum est etiam quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, set sicut quo intellectus intelligit, sicut et species que est in uisu non est quod uidetur, set quo uisus uidet, quod autem uidetur est color qui est in corpore; similiter et quod intellectus intelligit est quidditas que est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus super se ipsum reflectitur”.

conoce es porque este *quod* se identifica con aquello de lo cual tratan las ciencias especulativas: las cosas extramentales.

Por consiguiente, si aquellas cosas que conocemos fuesen sólo las especies que están en el alma, se seguiría que ninguna ciencia sería acerca de las cosas que existen fuera del alma, sino sólo de las especies inteligibles que están en el alma⁵⁵.

De este modo, si las especies abstraídas del fantasma no son aquellas cosas de las que trata la ciencia sino sólo el instrumento que utiliza el entendimiento humano para conocer, entonces difícilmente puedan tener ellas algo que ver en la determinación de las ciencias especulativas y sus objetos. Y así, el proceso de captación de tales especies descrito por Tomás de Aquino en el artículo anterior no puede identificarse con una operación que constituya la científicidad del objeto.

c) Por último, no parece afirmarse aquí que la distinción entre los tipos de especie en el texto de Santo Tomás se explique fundamentalmente por la diferente consideración del intelecto humano. En todo caso, lo que se insinúa estrictamente es que dicho intelecto conoce, efectivamente, abstrayendo especies desde los fantasmas, y que estas especies se diferencian entre sí por su relación con la materia. Ahora bien, no se afirma sin más que esta relación sea causada por el intelecto sino que, en sí misma, es una consecuencia de la constitución de las *rationes* de las especies como tales. Al menos eso es lo que parece decir cuando indica que el intelecto *puede abstraer la especie de hombre de esta carne y estos huesos, los cuales no pertenecen a la razón (ratio) de la especie...*⁵⁶. Ahora bien, ¿son estas *rationes* –como tales– un producto de la actividad intelectual humana? Por lo pronto, pareciera que no porque, de ser así, el Aquinate no cumpliría el cometido que tiene entre manos: explicar por qué el intelecto puede separar la especie de un tipo de materia pero no de otra⁵⁷. Sólo así puede entenderse que la objeción recuerde cómo la materia sensible cae necesariamente en la definición de los entes naturales, lo que equivale a decir que la misma pertenece a su esencia. Y también se entiende que el Aquinate, en su respuesta, no niegue esto sino que aclare que, aun así, el intelecto humano puede abstraer su especie de la materia sensible indi-

55 *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, c.: “Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima”. Este argumento también está presente en *Sentencia De anima*, III, c. 2.

56 *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 2: “Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus”.

57 En efecto, si la causa de esto fuese que la *ratio* incluye o no tal materia, pero esta *ratio* (con todo lo que le pertenece y no le pertenece) fuese también un producto del acto abstractivo del intelecto, entonces se caería inevitablemente en una falacia circular.

vidual porque esta última no pertenece a ella. Justamente, lo que puede ser abstraído (*potest abstrahi*) por el intelecto ya parece venir determinado de antemano por la *ratio* de la cosa⁵⁸. Lo que aquí se afirma encuentra su fundamento en las propias palabras del texto ya que, al momento de explicar por qué la inteligencia puede captar la especie de hombre sin la materia individual, Tomás indica que es porque *esta carne y estos huesos*” –individuales– no pertenecen a la razón (*ratio*) de la especie sino al individuo.

Ahora bien, podría preguntarse aquí qué implican estas precisiones para la hipótesis planteada al comienzo. Primeramente, es necesario admitir que, cuando se habla aquí de “abstracción”, se verifica una referencia ineludible a la operación intelectual humana. Así lo indican la ubicación de este asunto particular dentro del tratado sobre las potencias cognitivas humanas, y el propio título del artículo. Con todo, son las características que encierra tal operación las que presentan una diferencia con lo que los autores que interpretan este pasaje han entendido.

Por un lado, “abstracción” no señala una operación destinada a la formación del objeto científico como tal, sino que designa el modo según el cual se obtienen las especies inteligibles que el intelecto humano utiliza para conocer la realidad sensible. Pero tales especies no son el objeto del conocimiento ni de la ciencia, sino sólo un instrumento. Por otro lado (y como también quedó indicado más arriba) la distinción entre estas especies –que se da por su mayor o menor dependencia de la materia– no posee su fundamento último en la operación intelectual sino en la estructura del propio objeto del cual son semejanzas. En otras palabras, la especie es un instrumento útil del conocimiento sólo en tanto se configura como una similitud del objeto, esto es, de la cosa –*quod*– conocida⁵⁹. Por ende, el proceso abstractivo del que se habla en el artículo 1 no refiere al modo de formar y distinguir los objetos científicos entre sí, sino al de obtener las especies inteligibles en tanto semejanzas de tales objetos. Cuál sea la causa de la diversa inmaterialidad de estos últimos no parece ser un tema que se analice allí⁶⁰. Se impone entonces la siguiente conclusión: si bien en este texto “abstracción” significa una operación cognitiva del intelecto humano, significa

58 Cf. S. R. M. GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boethium De Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino*, ed. JUAN CRUZ CRUZ, Pamplona, Eunsa, 2002, 69.

59 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, c.: “Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit”.

60 Esto, lejos de constituir una negligencia, es perfectamente lógico toda vez que el artículo versa sobre el modo humano de acceder al conocimiento –y, por ende, a la ciencia– y no sobre las causas más generales del saber científico.

sólo eso y está exenta de todas las otras connotaciones de orden epistemológico que la tradición ha pretendido leer aquí.

2. IN METAPHYSICA, PROEMIO

El segundo texto que se analizará corresponde al *Proemio* del Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Allí Santo Tomás, al exponer una de las diversas razones que demuestran que la Metafísica es la principal de las ciencias, afirma que:

... son máximamente separadas de la materia las [cosas] que no sólo abstraen de la materia signada, como las formas naturales tomadas en universal, de las cuales trata la ciencia natural, sino [las que abstraen] completamente de la materia sensible. Y no sólo según la razón, como la matemática, sino también según el ser, como Dios y la inteligencia. De donde la ciencia que considera acerca de esas cosas, parece ser la máximamente intelectual, y la principal o soberana de las otras⁶¹.

A diferencia del anterior, este texto trata directamente con las ciencias especulativas y sus objetos respectivos y de allí se deriva el especial interés que el mismo despierta.

Suzanne Mansion, en un artículo que analiza específicamente este *proemio*, entiende que Tomás está describiendo aquí los pasos de una actividad desmaterializante realizada por el intelecto⁶². En una línea similar, Rafael Pascual cree ver aquí una constatación de que la separación de la materia de cada objeto de ciencia especulativa es fruto de que cada una sea abstraída de un determinado tipo de materia, ya sea sólo *secundum rationem* o también *secundum rem*⁶³. Por su parte, Simmons utiliza este pasaje para refutar a aquellos que criticaban la doctrina cayetanista de los grados por no haber respetado la distinción entre abstracción y separación. Su punto reside en mostrar que ni siquiera el propio Tomás habría respetado dicha terminología en textos como el citado donde utiliza indiscriminadamente los términos *abstraer* y *separar* para referirse a la captación de los objetos de las tres ciencias especulativas⁶⁴. En cualquiera de estos casos, lo que se está diciendo es que *abstraer* y *separar* señalan aquí determinados tipos de operaciones intelectuales ordenadas a la obtención de un objeto particular.

61 *In Metaphysic.*, “Proemium S. Thomae”, 1.

62 Cf. S. MANSION, “L’ intelligibilité metaphysique d’apres le ‘Proemium’ du Commentaire de Saint Thomas a la ‘Metaphysique’ d’Aristote”, en *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 70 (1978), 52.

63 R. M. PASCUAL AGUIRRE DE C, *La división de las ciencias especulativas*, o. c., 124 y 175-176.

64 Cf. E. D. SIMMONS, “The Thomistic Doctrine of the Three Degrees”, o. c., 44.

a) Sin embargo, si se analiza con atención el texto, se destaca un aspecto muy interesante. Ciertamente, Tomás habla de *abstraer* en referencia a los tres géneros de objeto científico: lo físico, lo matemático y lo metafísico. Por ello, si *abstraer* significara aquí una actividad intelectual humana ordenada a la captación de lo inteligible a partir de lo material, entonces se llegaría a la sorprendente conclusión de que tanto Dios como las inteligencias –identificados aquí como objetos de la metafísica– tendrían que ser abstraídos desde la materia para ser conocidos. Pero esto es imposible porque, como explica el Aquinate en otros pasajes⁶⁵, las realidades que existen sin materia no pueden ser separadas de la materia por el intelecto.

b) Tampoco es válida la salvedad que introducen autores como Lorenzo Vicente⁶⁶, Jean Dominique Robert⁶⁷ o Georges Van Riet⁶⁸, indicando la diferencia entre *abstraer según la razón* y *abstraer según la cosa*. De acuerdo con ellos, *abstraer según la razón* es una expresión mediante la cual Tomás señala, en algunos textos, el acto considerativo propio de la primera operación intelectual para distinguirlo del de la segunda, *abstraer según la cosa o el ser*, donde la inteligencia reconoce la existencia separada de una cosa con respecto a otra. Es decir, se estaría hablando de la misma diferencia entre *abstractio* y *separatio* establecida a partir de su interpretación del texto del *Super Boethium De Trinitate* q. 5, a. 3, c., pero designada con otros términos. Con todo, aun si éste fuera el significado de la frase en el texto del *Proemio*, se llegaría igualmente a la sorprendente conclusión de que tanto las cosas matemáticas como Dios y los ángeles serían objetos obtenidos a partir de un proceso intelectual desmateriali-

65 Un pasaje paradigmático lo constituye *Summa Theologiae* I, q. 88, a.2 c.: “...quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere”.

66 Cf. L. VICENTE BURGOA, “De modis abstractionis... (III)”, *o. c.*, 294: “De donde la separación de la materia, en sentido lato, es interpretada como cualquier remoción de materia, ya sea *real* porque las cosas están separadas de la materia por sí mismas; ya sea sólo *intelectual* porque las cosas son separadas de alguna materia sólo en la consideración del intelecto. Y esta separación es propiamente abstracción”. Cf. también la p. 279 donde, al elaborar una lista de los principales textos donde –según su criterio– Tomás refiere a la abstracción, indica como característica común que en todos ellos la abstracción designa una operación del intelecto humano.

67 Cf. J.-D. ROBERT, “La metaphysique, science distincte”, *o. c.*, 211: “Tomás emplea frecuentemente los verbos abstraer y separar como dos sinónimos [...] uno y otro verbo son susceptibles de tener dos sentidos completamente diferentes, sobre todo si se trata de sus formas pasivas. Aquellas designan un estado resultante de una operación mental de abstracción o separación, y afectando nuestra representación conceptual de la cosa; o, al contrario, una condición ontológica de la realidad misma, independientemente de toda consideración del espíritu [...] existen los abstracta o separata que lo son por sí mismos. Santo Tomás los llamara *abstracta* o *separata secundum esse* (o *secundum rem*)”.

68 Cf. G. VAN RIET, “La théorie thomiste”, *o. c.*, 354: “Todo lo que es abstracto según el pensamiento, *secundum intellectum*, no es abstracto en el real, *secundum rem*. Es necesario distinguir lo que corresponde al real y lo que corresponde a nuestro modo humano de concebir lo real”.

zante, ya que a todos ellos se los caracteriza como los que abstraen de la materia sensible según la razón.

c) Por otro lado, si se observa desde el punto de vista sintáctico el uso que el Aquinate hace aquí del verbo *abstraer* debe concluirse que el mismo no podría jamás ser interpretado como una operación intelectual. Si así fuera, entonces el sujeto del verbo *abstraer* –conjugado en voz activa– debería ser el intelecto humano o, en su defecto, el alma humana. Pero ninguna de estas cosas ocurre aquí. En cambio, el sujeto de la abstracción en este texto lo constituye la forma de la cosa misma que estudia la ciencia, la cual es más inteligible en la medida en que se halla más separada de la materia según su propio modo de ser. Así las de menor inteligibilidad son las formas naturales que sólo abstraen de la materia signada; a continuación se ubican las formas matemáticas que abstraen de la materia sensible sólo *secundum rationem*; y, por último se encuentran aquellas cosas que también abstraen de la materia sensible *secundum rationem* pero porque no existen en la materia, es decir, porque abstraen de ella *secundum rem*.

Lo que aparece, entonces, es un sentido del verbo *abstrahere* que no corresponde a una acción del intelecto humano sino que refiere, más bien, a una propiedad de las cosas relacionada con su inteligibilidad. Una cualidad de la propia cosa o –más precisamente– de la *forma* de la cosa, a saber: la cualidad de prescindir de un determinado tipo de materia. Debe notarse que, si se interpreta el término de esta manera, entonces no sólo se desactivaría inmediatamente la objeción que se hacía más arriba sobre la atribución del *abstrahere secundum rationem* tanto a lo matemático como a Dios, sino que también desaparecería cualquier motivo para considerar que el uso del término *abstrahere* es aquí *indiscriminado*⁶⁹. En efecto –y respondiendo a lo primero– si se considera que aquí *abstrahere* indica un modo de prescindir de la materia como propiedad de la forma de una cosa, entonces no hay ningún inconveniente en sostener que tanto lo matemático como lo espiritual compartan el no depender de la materia sensible para ser entendidos⁷⁰. Por otro lado –y con respecto a lo segundo– sería precipitado concluir sin más que el término no se esté utilizando con propiedad en este texto. Ciertamente, existe una posibilidad que merece ser considerada: que, como el término *abstraer* no significa aquí para Tomás lo que se pretende

69 E. D. SIMMONS, “The Thomistic Doctrine of the Three Degrees”, o. c., 44-45.

70 Ahora bien, resulta necesario anticipar aquí que esta comunidad entre lo matemático y lo metafísico desde el punto de vista de la comprensión responde a causas diversas. En efecto, lo metafísico es comprendido sin materia sensible porque no existe (o puede no existir) en la misma. En cambio, la razón por la cual lo matemático puede ser entendido sin materia sensible aunque sólo exista en la misma es más compleja y constituye precisamente el objeto de indagación en otras obras del Aquinate, como por ejemplo el famoso texto del *Super De Trinitate* q. 5, a. 3 que tanto revuelo ha causado a lo largo de los últimos 70 años. Con todo, considero necesario despojarse de los prejuicios gnoseológicos de la tradición para poder comprender correctamente cuál es esta razón.

que signifique, entonces su sentido se vuelve confuso y desconcertante para los comentadores contemporáneos.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS PREJUICIOS DEL TOMISMO

El análisis realizado en las páginas precedentes de algunos textos tomasinos ha mostrado la existencia de una discrepancia entre el significado bajo el cual la abstracción es asumida por la tradición tomista y el que tiene en algunos pasajes clave de la obra tomasina. En el primer caso, se impone la necesidad de que el término señale una operación intelectual que explique el modo según el cual el intelecto humano procede para formar sus objetos cognitivos. En cambio, en Tomás la situación es distinta. Primero, porque *abstraer* y *abstracción* no designan siempre una operación intelectual: así lo pone de manifiesto el texto del *Proemio al Comentario a la Metafísica*. Pero, segundo, porque, aun en los casos donde la abstracción sí designa un acto del intelecto, el mismo no posee las características que la tradición pretende de él: no determina la distinción de los objetos, no causa la división de las ciencias especulativas, etc. Así lo muestra, por ejemplo, el texto de *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1.

De este modo, si en estos casos se pretende interpretar el término *abstracción* y sus derivados entendidos como una operación intelectual productiva de objetos específicos, entonces los textos carecerían de toda lógica, mostrándose incluso contradictorios entre sí. Precisamente, esto es lo que los estudios dedicados a la abstracción han intentado hacer durante varios siglos. Y este es el principal motivo por la cual en ninguno de ellos puede hallarse una respuesta satisfactoria a la pregunta que se planteó en el comienzo: ¿qué es la abstracción para Tomás de Aquino? En definitiva, el error que comparten sus autores puede ser resumido en tres momentos:

- 1º) Asociar abstracción con un método de determinación del canon epistemológico de las ciencias especulativas.
- 2º) Considerar *a priori* que la *abstractio* –*strictu sensu*– es una operación intelectual que permite tomar contacto con los objetos específicos de cada una de esas ciencias.
- 3º) Ignorar la existencia de otros sentidos y usos relevantes del término *abstracción*, más allá de su relación con el conocimiento humano.

Esta mirada analítica sobre la naturaleza del error hermenéutico de la tradición es muy útil ya que arroja como conclusión la posibilidad de delinear los pasos que deben darse en orden a superar la presente aporía. Entre ellos, el primero debe ser –sin lugar a dudas– el estudio completo de todos aquellos textos del Angélico donde se utiliza el término *abstracción*, o alguno de sus derivados.

Esta tarea es de suma importancia para determinar cuál es el sentido preciso bajo el cual es tomado de acuerdo con su contexto de uso o, lo que es lo mismo, de acuerdo con el problema que intenta resolverse en cada caso.

Dicho de otra manera, si lo que se busca es encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta por la naturaleza de la abstracción en la obra de Santo Tomás de Aquino, ahora resulta evidente la conveniencia de emprender un nuevo tipo de investigación que ponga entre paréntesis las propuestas interpretativas que se han presentado hasta la actualidad, y que tome en cuenta, en primer lugar, la diversidad semántica que encierra el término para el Angélico.

PROTOCOLO ECLESIAÍSTICO, CIVIL Y POPULAR DEL CORPUS CHRISTI Y PATUM

CARLOS FUENTE LAFUENTE

CARLOS CORTINA RIU

IsPE – Universidad Camilo José Cela

RESUMEN

El protocolo permite ordenar las normas, instituciones y circunstancias de los actos, profundizando en su significado y prelación. Se aplica en este caso al estudio del *Corpus Christi de Berga* y la *Patum* (su obra maestra), en los que se combina una trinidad de protocolos: el eclesiástico, el civil y el popular. De este modo se puede entender la especial relación entre la Iglesia, la Administración y el pueblo de Berga, ya que se unen los tres con el sacramento, dando lugar a una expresión universal, que aquí se expone y explica.

Palabras clave: Protocolo, Derecho Eclesiástico, Corpus Christi, orden civil y religioso.

ABSTRACT

Protocol lets order norms, institutions and circumstances, to go in deep the meanings and relations. This paper pays attention to Berga's Corpus Christi and Patum (its master piece), which mix three protocols: ecclesiastical, civil and popular. In this way is possible to understand the special relation among the Church, the Administration and the Berga's citizens, also with the supernatural, becoming all in a universal expression, clarified in this paper.

Keywords: Protocol, Church-State Relations, Corpus Christi, Religious and Civil Order.

I. PRESENTACIÓN: ACERCA DEL *CORPUS CHRISTI* Y SU PROTOCOLO

El *Corpus Christi* o *Corpus Domini* es la solemnidad de la Iglesia católica instituida para conmemorar la Eucaristía: el misterio de la presencia real del Cuerpo y de la Sangre de Cristo a través de la transubstanciación¹. El establecimiento del *Corpus Christi* se produjo el 11 de agosto de 1264 por el Papa Urbano IV mediante la bula *Transiturus hoc mundo*, un año después que acaeciese el denominado milagro de Bolsena, cuando el oficiante de la misa –al partir la Hostia– dudó sobre la presencia real de Cristo, momento en el cual, y según la tradición, empezó a brotar sangre². La institución de esta festividad obedecía a la consecución de tres objetivos primordiales:

- a. Desautorizar a los movimientos que consideraban la Eucaristía como a un acto puramente simbólico³.
- b. Conmemorar de forma festiva la institución de la Eucaristía en fecha distinta a la que le corresponde –el *Jueves Santo*– ya que la Semana Santa son días de introspección y de dolor al recordar la crucifixión de Jesús. Una conmemoración y una exaltación del sacramento eucarístico con la importancia y transcendencia que tiene y que Henry De Lubac sintetiza en su máxima: “*La Eucaristía hace a la Iglesia y la Iglesia hace a la Eucaristía*”⁴.
- c. Adoctrinar al pueblo en el significado sacramental de la Eucaristía a través de los textos sagrados y de la exposición y adoración de Jesús Sacramentado, así como por medio de los entremeses que posteriormente se incorporaron en la procesión.

1 En el Concilio de Trento (1545-63) se fija, en la XXII Sesión, celebrada el 17 de setiembre de 1562: “En el Santísimo Sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el Cuerpo y Sangre de nuestro Señor Jesucristo, juntamente con su Alma y Divinidad. En realidad Cristo íntegramente”. Con anterioridad, la doctrina de la transubstanciación ya llegó a ser doctrina en la Iglesia a partir del IV Concilio Lateranense, bajo el Papa Inocente III, en el año 1215.

2 Gacto ha intentado explicar este fenómeno, de la presencia en el pan de la *Serratia marcescens*, en los siguientes términos: “una bacteria heterótrofa que crece sobre restos de materia orgánica. Sus colonias son rojas, pueden verse con facilidad a simple vista, y guardan una llamativa semejanza con gotas de sangre. Los microbiólogos han dado a los pigmentos producidos por esta bacteria el sugestivo nombre de –prodigiosinas–, dada su relación causal con algunos sucesos aparentemente milagrosos, como los episodios de esculturas o imágenes de cuadros que parecen llorar sangre”. M. GACTO, “Microorganismos y el arte”, en *Anales de la Biología*, 33 (2011), 107-115.

3 Berengario de Tours quien propugnaba una presencia espiritual y sugestiva en la Eucaristía pero sin atisbo alguno de realismo en el sacramento, posición condenada por varios sínodos romanos. Sirva también el caso de los cátaros y los albigenses, condenados por el IV Concilio de Letrán.

4 Henry De Lubac, jesuita y teólogo católico del siglo XX, autor de obras como *El drama del humanismo ateo*, *El misterio de lo sobrenatural*, o *Aspectos sociales del dogma*; participó activamente en el Concilio Vaticano II y fue investido Cardenal por el Papa Juan Pablo II (2 feb. 1983).

Para analizar de una forma sucinta la implantación y la evolución del *Corpus Christi* podemos fijarnos en el reinado de cuatro romanos pontífices que marcaron los momentos más singulares del misterio eucarístico.

El Papa Urbano IV (4 sept. 1261-2 dic. 1264) instituyó la festividad del *Corpus Christi* en 1264⁵, sesenta días después del Domingo de Resurrección (el jueves siguiente a la festividad de la Santísima Trinidad)⁶ y encarga a Santo Tomás de Aquino los textos del Oficio y de la Misa propia del día, como el *Pange Lingua* con el *Tantum Ergo* final, el *Lauda Sion*, el *Panis angelicus*, el *Adoro te devote* o el *Verbum Supernum Prodiens*.

El Papa Clemente V (5 jun. 1305-20 abril 1314) convocó el Concilio de Vienne (Francia) en 1311, donde se dieron las normas para regular la procesión en el interior del templo, e incluso el lugar que deben ocupar las autoridades asistentes.

El Papa Juan XXII (7 agosto 1316-4 dic. 1334) introdujo en el 1316 la Octava del Corpus Christi con exposición del Santísimo Sacramento, así como estableció la procesión que, posteriormente, fue dotada de indulgencias por los Papas Martín V (11 nov. 1417-20 feb. 1431) y Eugenio IV (3 marzo 1431-23 feb. 1447). Se puede afirmar que con Juan XXII se consigue la universalización del *Corpus Christi*.

El Papa Nicolás V (17.03.1447-24.03.1455) consolidó plenamente el Corpus Christi cuando en 1447 salió en procesión con Jesús Sacramentado por las calles de Roma.

La solemnidad del Corpus Christi –que se instituye como glorificación del sacramento eucarístico y como adoración a Cristo Sacramentado– se fundamenta únicamente en un Oficio y en una Misa propia; con lo cual tan solo se fija un texto específico cuya autoría corresponde al Doctor Angélico que incluye cánticos y secuencias eucarísticas. De este modo, la liturgia inicial del Corpus Christi se basa solamente en el ceremonial eclesial del sacrificio de la Misa. La Eucaristía, y por ende la transubstanciación, se asientan y cimentan en los Evangelios según San Juan (Jn 6, 48-57)⁷, San Mateo (Mt 26,

5 En 1246, Robert de Thirete, obispo de Lieja instituyó el Corpus Christi como fiesta propia para su diócesis por insistencia de la religiosa Juliana de Retinne (posteriormente, Santa Juliana de Lieja o de Monte Cornillon), a través de un sínodo y según el decreto custodiado en Binterim (Denkwürdigkeiten, V, 1, 276).

6 Como el calendario judeocristiano es lunisolar, entonces la fijación del Corpus Christi corresponde al jueves siguiente al domingo noveno después de la primera luna llena de primavera en el hemisferio norte.

7 “Yo soy el pan de vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y están muertos. Éste es el pan que descende del cielo, para que el que de él como no muera. Yo soy el pan vivo que ha descendido del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo. Entonces los judíos contendían entre sí, diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? Y Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo: Si no coméis la carne del Hijo del Hombre ni bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y

26-28)⁸, San Lucas (Lc 22,19-20)⁹ y San Marcos (Mc 14, 22-24)¹⁰. La institución y la celebración del Corpus Christi es, en sus orígenes, una conmemoración eucarística vivida en el templo, sin mención explícita a la procesión de *teofanía*¹¹. El Corpus Christi aparece en plena Edad Media, en un siglo cuando todavía no existen los Estados y la Iglesia ostenta el poder universal¹². Cuando la sociedad se estructura y articula alrededor de los señores feudales que basan su economía en la explotación agrícola. Cuando la fe, no es sólo una virtud teológica, sino que –como don divino– es omnipresente en las convicciones y en las vivencias del pueblo. Cuando el tiempo se aferra en el dogma y no en la opinión, y Dios aparece en el centro absoluto del cosmos. Cuando el latín, el idioma oficial de la Iglesia, es la lengua común de los pueblos de Europa y la que vehicula el conocimiento, estructura el razonamiento y articula la expresión en una sociedad piramidal, en cuya cúspide se sitúa el Papa (Vicario de Cristo en la tierra), seguido del rey, de la Iglesia, de la nobleza y del pueblo. Cuando impera el anonimato y todo personalismo queda diluido en el pueblo que sabe desahogarse por medio de la sátira, los cantares de gesta, los romances, las leyendas y las novelas de aventura. Cuando las cruzadas (de la 4ª a la 9ª) se convierten en el objetivo superior de los reinos cristianos o la Corona de Aragón se anexiona Sicilia (1228). Cuando los mamelucos conquistan Acre (1291), hecho que supone la pérdida del Reino de Jerusalén. Cuando en Europa se impone la numeración arábiga en sustitución de la romana o en Italia se

bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el día postrero. Porque mi carne verdaderamente es comida, y mi sangre verdaderamente es bebida. El que come carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él. Así como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre, asimismo, el que me come también vivirá por mí”.

8 “Y mientras comían, tomó Jesús el pan, y lo bendijo, y lo partió y dio a sus discípulos, y dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo. Y tomando el cáliz, y habiendo dado gracias, les dio, diciendo: Bebed de él todos; porque esta es mi sangre de la nueva alianza, que por muchos es derramada para remisión de los pecados”.

9 “Y tomó el pan y dio gracias, y lo partió y les dio, diciendo: Éste es mi cuerpo, que por vosotros es entregado; haced esto en memoria mía. De igual manera, después que hubo cenado, tomó el cáliz, diciendo: Este es el cáliz de la nueva alianza en mi sangre, que por vosotros se derrama”.

10 “Mientras comían, tomó pan y, bendiciéndole lo partió, se lo dio y dio: Tomad, esto es mi cuerpo. Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos, y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza, derramada por muchos”.

11 Voz “Teofanía”, *DRAE*, Madrid, RAE, 2012.

12 A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Derecho Eclesiástico Global*, Madrid, Delta, 2013. ID., *Estado y religión de acuerdo con los Estados Unidos de América*, Saarbrücken, EAE, 2012. ID., *Estudios de cultura política-jurídica: de la tolerancia a la libertad y su cuarentena actual*, Madrid, Delta, 2010. ID., *La Modernidad sin prejuicios* (3 vols.), Madrid, Delta, 2008-2013. ID., “Examen de las principales fuentes e instituciones originarias de Derecho canónico pluriconfesional: Una historia crítica para la revelación de falacias y fundamentos”, en *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, XLI (2013), 605-37. ID., “Innovación docente en Ciencias Eclesiásticas y Jurídico-Sociales: estudio crítico y comparado”, en *Cauriensia*, VIII (2013), 317-349.

inventan las gafas (1280). Cuando los almohades son derrotados en las Navas de Tolosa (1212) o el rey Juan sin Tierra de Inglaterra firma la Carta Magna (1215). Cuando Jaime I el Conquistador (1208-1276) reina en Aragón o Fernando III el Santo, (1190/1201-1252) unifica los reinos de Castilla y de León, o Alfonso X el Sabio (1221-1284) escribe las Cantigas de Santa María. Cuando Marco Polo (1254-1324) emprende sus viajes hacia la corte de Gengis Kan (1162-1227), firmando un acuerdo comercial entre el imperio mongol y la Serenísima República de Venecia, y el orbe católico conoce el pensamiento y se maravilla ante las gestas del espíritu y del intelecto de los venerables Ramón Llull (1232-1315) –*Doctor Iluminado*–, Santo Tomás de Aquino (1224/1225-1274) –*Doctor Angélico*–, San Alberto Magno (1193-1280) –*Doctor Universalis*– y San Francisco de Asís (1182/1182-1226)¹³.

A principios del siglo XIV se establece la procesión del *Corpus Christi*, cuyos datos documentados la sitúan en Barcelona (1320) siendo la primera ciudad del Estado en implantar esta manifestación eucarística, Manresa –Barcelona– (1322), Vic –Barcelona– (1330), Tortosa –Tarragona– (1330), Solsona –Lérida– (1331), Bagà –Barcelona– (1333), Valencia (1355), Tarragona (1357), Villacarrillo –Jaén– (1364), Toledo (1418), etc.

La primera noticia documentada sobre la *Patum* la encontramos en 1454, sin embargo la procesión del *Corpus Christi* debió originarse a principios del siglo XIV por influencia eclesial o por el deseo de emular el cortejo de la ciudad condal o, incluso, por rivalidad geográfica y el prurito de sobresalir frente a localidades próximas a Berga como Bagà (a 21,5 km en la actualidad), Manresa (a 50 km, en la actualidad) o Solsona (a 42 km).

En el siglo XV se incorporan a la procesión elementos de carácter teatral para representar fragmentos bíblicos y vida de santos, las reliquias de los cuales salían en procesión, o los patronos de los gremios y de las cofradías. Aunque no todos los autores se ponen de acuerdo en el momento preciso en que se produjo esta aportación de la imaginación y la creatividad popular.

Por ejemplo, la *Generalitat de Catalunya* (General o Gobierno de Cataluña), en su portal CULTURCAT, puede leerse:

“Muy pronto, quizá desde el mismo inicio del desfile procesional, empezaron a participar escenificaciones más o menos ingenuas y simplistas que tenían como objetivos principales la educación y la moralización de quienes observaban el séquito. La primera noticia que se tiene de estas representaciones hace referencia a Barcelona y data de 1380, cuando algunas de estas escenificaciones ya se habían perdido. Muchas veces, estas escenificaciones, conocidas como

13 M. J. PELÁEZ – A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Diccionario de Canonistas y Ecclesiasticistas Europeos y Americanos. Tomo I*, Saarbrücken, EAE, 2012.

entremeses, eran simples cristianizaciones de elementos paganos preexistentes, los cuales, no pudiendo ser aniquilados por el cristianismo, fueron readaptados. Estos elementos, que acabaron representando diferentes pasajes de las sagradas escrituras, adquirirían su carácter procesional definitivo convenientemente pasados por el cedazo de la religión imperante”¹⁴.

Es en el Concilio de Trento (1545-1563) cuando se propuso eliminar los excesos en la procesión del Corpus Christi y que suponían irreverencias y exhibición de supersticiones para, así, poder recuperar la autenticidad del espíritu inicial.

II. LA PATUM DE BERGA

Es la fiesta por antonomasia de la ciudad de Berga¹⁵ que nace de la procesión del Corpus como expresión del acervo popular. Una particular manera de sentir y de expresarse ante el misterio eucarístico que lo abarca todo y todo lo comprende, incluso esta manifestación genuina, inocente y auténtica que conforma la heredad más preciada de este pueblo a medio camino entre el cielo y la tierra.

Los entremeses de la procesión de Berga, quizá no fuesen distintos de los de otros lares, quizá únicamente fueron el resultado de su adaptación al cinel y a las preferencias de los bergadanes, y quizá, en este apego a la tradición, Berga encontró su particular forma y manera de ser y de existir.

Estos entremeses calaron hondamente en el sentimiento bergadán y arraigaron en su imaginería colectiva convirtiéndose en personajes míticos de sus leyendas que crecieron, se emanciparon y se desacralizaron para llegar hasta nuestros días con todo el esplendor que ha seducido y cautivado a propios y extraños a lo largo de los siglos.

En el antedicho portal de la Generalitat de Catalunya podemos encontrar una aproximación al significado de la Patum que se resume en el párrafo que sigue:

“El origen de la Patum son los entremeses que formaban parte de las antiguas procesiones medievales del Corpus. Estas representaciones parateatrales han sobrevivido a guerras y cambios de gobierno y de reyes. Sin perder su esencia ni el carácter original, se continúan representando anualmente en la ciudad de Berga

14 Portal CULTURCAT de la Generalitat de Catalunya – recuperado el 9 feb. 2015, URL: <http://www.gencat.cat/culturcat/portal/site/culturacatalana/menuitem.be2bc4cc4c5aec88f94a9710b-0c0e1a0/index2d3a.html?vgnextoid=d3ed5c43da896210VgnVCM1000000b0c1e0aRCRD&vgnextchannel=d3ed5c43da896210VgnVCM1000000b0c1e0aRCRD&vgnextfmt=detall2&contentid=0c34352101fd7210VgnVCM1000008d0c1e0aRCRD>

15 Berga, municipio de Barcelona y capital de la comarca del Berguedà, con 22,56 km² y 16.456 habitantes (CIS, 2014), citada por primera vez por Tito Livio como *Castrum Bergium*.

durante el Corpus Christi. Inicialmente, este espectáculo popular se conocía como Bulla. No obstante, a principios del siglo XIX, y de manera progresiva, se sustituyó por el nombre de Patum. (...) Únicamente la ciudad de Berga ha sido capaz de mantener y conservar esta Bulla del Santísimo Sacramento a través de los siglos sin ninguna interrupción importante”¹⁶.

La Patum comprende los entremeses de acompañamiento a la procesión, que reciben el nombre de comparsas y que se citan a continuación: el *tabal*¹⁷, los *turcs i cavallets*¹⁸, las *maces*¹⁹, los *àngels*²⁰, las *guites*²¹, el *àliga*²², los *nans vells*²³, los *gegants*²⁴, los *nans nous*²⁵ y los *plens*²⁶. Son un total de diez comparsas entre las que cabe las siguientes consideraciones: las *guites* son dos, la *grossa* (grande) y la *xica* (pequeña) que evolucionan al mismo tiempo pero conformando comparsas distintas; y las *maces* y los *plens* que, a pesar de actuar en momentos distintos, se integran en la misma comparsa.

16 Portal CULTURCAT de la Generalitat de Catalunya – recuperado el 9 feb. 2015, URL: http://www.gencat.cat/culturcat/portal/site/culturacatalana/menuitem.be2bc4cc5aec88f94a9710b0c0e1a0/es_ES/index6811.html?vgnextoid=d3ed5c43da896210VgnVCM1000000b0c1e0aRCRD&vgnextchannel=d3ed5c43da896210VgnVCM1000000b0c1e0aRCRD&vgnextfmt=detall2&contentid=e906464b12bfa210VgnVCM2000009b0c1e0aRCRD&newLang=es_ES

17 El *tabal* es la denominación que se da al gran tambor cuyo redoble da nombre a la fiesta a partir de principios del siglo XIX, de esta manera la fiesta recibe el nombre onomatopéyico de la percusión del *tabal*.

18 Los *turcs i cavallets* sintetizan la confrontación entre moros y cristianos que se produjo en Berga cuando la invasión árabe en el siglo VIII. El entremés representa a seis combates, con cinco victorias árabes y la última a cargo de la cruz. La primera noticia documentada que nos ha llegado está datada de 1621.

19 Las *maces* son los diablos que saltan según un redoble específico del *tabal*, portando una maza con un cohete que rezuma de manera centelleante mientras describen una onda ígnea en vertical. Cuando explosiona el cohete, los diablos caen rendidos en tierra mientras los ángeles les hieren con la lanza y la espada poniendo fin a su quimera de sublevarse contra Dios.

20 Los ángeles/*àngels* representan al bien a través del arcángel San Miguel y un ayudante célico, al que algunos quieren reconocer como al arcángel San Gabriel. En el escudo de San Miguel aparece el acróstico de “*Quis ut Deus?*” (¿Quién como Dios?).

21 Las *guites* son mulas con el cuello desproporcionadamente largo que esparcen fuego por medio de petardos encendidos en sus fauces. Esta comparsa es la única que evoluciona exclusivamente con el *tabal*.

22 El *àliga* es el símbolo de la ciudad y de la paz. Se asocia al evangelista San Juan.

23 Los *nans vells* o cabezudos antiguos se incorporaron a la Patum en 1853. Consta de dos parejas ataviados de batas rojas y azules, dos a dos, pelucas y un tricordio, y danzan con castañuelas.

24 Los *gegants* o gigantes aparecen documentados como comparsa desde el 1695, son de mucho arraigo en Cataluña y rememoran al Goliath que fue vencido por la onda de David.

25 Los *nans nous* o cabezudos nuevos se componen de 2 parejas que representan a la moedad y a la madurez y a la paridad de sexo, se incorporaron en 1890.

26 Los *plens* son el epílogo de fuego de la fiesta. Una centuria de diablos con máscara recubierta de clemátide que portan 9 cohetes (3 en cada cuerno y 3 en la cola) con un acompañante que les guía con una bengala.

Mención especial merece el denominado *tirabol*²⁷ que supone la despedida a la fiesta y la adquisición del compromiso popular del reencuentro para el año siguiente. El reencuentro con la fiesta pero, especialmente, con su espíritu que ultrapasa las generaciones para bucear en el tiempo hasta sus orígenes sacros. El reencuentro entre los presentes y los ausentes en una especie de comunión espiritual alrededor de las comparsas que atesoran los afectos, los ideales y las ilusiones de los bergadanes.

En la página electrónica oficial de la *Patum* podemos leer una descripción muy interesante sobre el origen de la fiesta, donde se redunda en favor a todo lo enunciado anteriormente sobre el origen en los aledaños de la procesión del Corpus Christi y con la misión y el objetivo de “educar, moralizar y aleccionar al pueblo”:

“La Patum es una representación sacro-histórico-popular nacida y derivada de las antiguas representaciones del teatro medieval, pero aglutinando, reinterpretando y reconduciendo atávicas celebraciones paganas, que se celebra anualmente en la ciudad de Berga durante la semana de Corpus. Su origen hay que buscarlo, precisamente, en los antiguos entremeses que desfilaban en las procesiones del Corpus y que estaban destinados a educar, moralizar y aleccionar al pueblo para que éste profundizase en el conocimiento de las Sagradas Escrituras”²⁸.

El 25 de noviembre de 2005, la *Patum* es reconocida por la UNESCO como *Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* y, en ese preciso instante, esta fiesta se convierte en motivo de interés para el género humano. Aquello que fue creado pensando en unos pocos se ha extrapolado para devenir en heredad cultural del orbe entero y de todos los pueblos de la Tierra. La definición que la Unesco da para el patrimonio oral e inmaterial es:

“el conjunto de creaciones basadas en la tradición de una comunidad cultural expresada por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de una comunidad en la medida en que reflejan su identidad cultural y social”²⁹.

En este sentido, la *Patum* es la creación de todo un pueblo a través de los siglos que se ha convertido en su patrimonio máspreciado, que informa sobre su identidad individual y colectiva, que atestigua y da fe sobre el credo, el sentimiento y las emociones de una ciudad, y que la distingue precisamente por la

27 En el tirabol danzan los gegants vells y las guites, arropados por todo el pueblo.

28 Orígenes de la Patum, página electrónica oficial de la Patum; recuperado el 5 mayo 2014, URL: <http://www.lapatum.cat/index.php/la-patum/origens-de-la-festa>

29 UNESCO to protect masterpieces of the oral and intangible heritage of humanity, New York, UNESCO, 2010.

voluntad y el ferviente deseo —en cada instante del devenir histórico— de mantenerse, de arraigar en sus gentes y de perpetuarse en el tiempo. Sin la Patum, Berga sería, pero distinta.

III. EL PROTOCOLO ECLESIAL EUCARÍSTICO

Ya hemos visto como la institución primigenia del Corpus Christi se fundamentaba en su liturgia. Este término proviene del latín *liturgia*, y éste a su vez del griego λειτουργία que significa servicio público. Y las dos acepciones que brinda el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua son:

“Orden y forma con que se llevan a cabo las ceremonias de culto en las distintas religiones”.

“Ritual de ceremonias o actos solemnes no religiosos”.

De cuyo contenido podemos extraer dos conceptos primordiales para el protocolo: un acto religioso o laico —con orden y forma— y su solemnidad. Y es, precisamente, en la posibilidad que la liturgia sirva para lo humano y lo divino en que podemos reproducir un fragmento que define a la perfección este concepto:

“El ceremonial sirve para vehicular una idea y para materializar de forma aséptica su contenido de manera que quede pauta su concreción. Actúa tributando la justa medida a cada uno y a cada cual porque, en esencia y en existencia, objetiva el acto y su puesta en escena. Para que un evento se afiance en una latitud, se prolongue en el tiempo y arraigue en el sentir de su gente como parte de su información genética debe existir un ceremonial que dicte cada uno de sus pases, gradúe la posición, la prelación y la secuencia, y fije de forma natural y casi intuitiva la acción de cada interviniente con absoluta nitidez, transparencia, cronología y resolución”³⁰.

Refiriéndonos a la liturgia religiosa del Corpus Christi es menester recordar que, en un principio y según afirma A. González-Fuente: *“El centro de la fiesta había de ser, según describía Urbano IV, un culto popular en himnos y alegría (no nombra ni la Misa ni la procesión). Por eso, lo primero que se estableció fue el oficio de lecciones, antfonas, himnos y responsorios”*³¹. Posteriormente ya nos encontramos con los dos oficios compuestos por Santo Tomás de Aquino y que se inician con las antfonas: *Sapientia aedificavit* y *Sacerdos in aeternum*.

30 Cfr. C. CORTINA, *El ceremonial de la Patum. De la procesión del Corpus Christi a la Plaça Cremada*, Berga, Llibres de l'Índex, 2014, 45.

31 Vid. A. González-Fuente, “El Corpus Christi”, en Gran Enciclopedia Rialp; recuperado el 16 mayo 2014, URL: http://www.mercaba.org/Rialp/C/corpus_christi_fiesta_del.htm

No obstante la belleza insuperable de estos textos no resultaba suficiente para transmitir toda la gloria divina en la concreción solemne de la renovación de la alianza del ser humano con el Todopoderoso. Era menester que la palabra fuese acompañada del gesto y éste de la materialización de la forma trascendente y de la solemnidad. Así en “El ceremonial de la Patum. De la procesión del Corpus Christi a la Plaça Cremada” nos encontramos la siguiente descripción:

“El ceremonial eclesiástico sirve para tributar a Dios lo que es de Dios y conduce a cada criatura en este proceso de acceso a la trascendencia y a la invisibilidad a través de lo material y de lo visible, de quienes somos mortales y aspiramos a la inmortalidad, de quienes son oficiantes y de cuantos coparticipamos en el oficio, en una liturgia inspirada en la institución de la Eucaristía pero sin las ataduras dolientes de la Semana Santa, en una exaltación jubilosa ante la transubstanciación, en una perpetuación de la memoria pero no como abstracción sino como concreción del misterio eucarístico; y así desde el 1264”³².

El benedictino Gabriel Soler expone de forma magistral el significado de la liturgia, afirmando que el tema que la inspira es Dios y que se puede desglosar en tres modelos como la palabra, la gloria y el misterio, todos ellos también referidos al Supremo Hacedor y que nos permiten escuchar, ver y experimentar, respectivamente la palabra, la gloria y el misterio. Y los modelos se concretan en los rituales de la liturgia³³.

En el 1264 se instituye el Corpus Christi por el Papa Urbano IV pero la obligatoriedad de su observancia no se produce hasta el 1311 en Concilio de Vienne (Francia) por medio de la bula “*Si Dominum*” del Papa Clemente V en que se habla de la misa y del oficio pero no de la procesión. Fue en el 1316, a partir de la publicación de las Clementinas, cuando el Papa Juan XXII instituye la Octava del Corpus y la procesión.

Se tienen noticias que las primeras procesiones eucarísticas fueron en los monasterios o en el interior de los templos como en San Gereón de Colonia entre 1264 y 1279.

Así podemos afirmar que la procesión del Corpus Christi se implanta en toda la Cristiandad entre finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, como por ejemplo en Worms el 1315, en Aquisgrán el 1319, en Barcelona el 1320, en Tréveris el 1338 y en Utrecht el 1347.

La liturgia de la palabra con la que se glorifica a Jesús Sacramentado se transforma –a través de la procesión– en la liturgia del movimiento; los fieles

32 C. CORTINA, *El ceremonial de la Patum*, o. c., 45.

33 G. SOLER, *Processó del Santíssim Sagrament del Reial Col·legi de Corpus Christi de València*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1997.

ya no están en actitud pasiva, fija y expectante sino que se convierten en protagonistas activos, y que mudan de posición de gesto y de actitud para devenir en parte del todo que evoluciona y se transforma.

La procesión del Corpus Christi tuvo que vencer algunos temores atávicos del pueblo que, según apunta el Dr. M. Trens, establece un paralelismo y una identificación entre Jesús Sacramentado y el Arca de la Alianza –símbolo de la presencia de Dios– y los castigos que podían derivarse de una profanación según aparece referido en el Antiguo Testamento³⁴. Pero la procesión, a su vez y como describe el benedictino Gabriel Soler, tenía que vencer a otro problema más prosaico pero más real, a su elevado costo³⁵ (que únicamente podía sufragarse con la participación de las arcas del poder civil).

No obstante, la Iglesia ya fija varios elementos que serán omnipresentes en la procesión del Corpus Christi y que resumen la glorificación de la divinidad: la palabra en forma de himnos, el incienso como sinónimo de la ascensión de las plegarias³⁶, la lluvia de pétalos como expresión de eterna primavera y de la resurrección de Cristo, el palio o baldaquino para cobijar a Jesús Sacramentado como artífice de la Nueva Alianza y, especialmente, la custodia u ostensorio para mostrar la Sagrada Hostia³⁷.

Sin embargo la gran pregunta que se formula la Iglesia y, por ende, el poder civil como responsable subsidiario del peculio necesario para la organización de la procesión del Corpus Christi es: ¿Qué tratamiento protocolario hay que dispensar a Jesús Sacramentado?

En la Biblia nos encontramos con más de 200 nombre y títulos que se dan a Dios, entre los que se debía escoger el más apropiado para este hecho sin precedentes de un cortejo en la tierra para procesionar al Dios de los cielos. Concretamente en Timoteo³⁸ y en Apocalipsis³⁹, encontramos que el título utilizado

34 “Cuando llegaron a la era de Nacón, Uza extendió su mano al Arca de Dios, y la sostuvo; porque los bueyes tropezaban. Y el furor de Jehová se encendió contra Uza, y lo hirió allí Dios por aquella temeridad, y cayó allí muerto junto al Arca de Dios” (2 Sam. 6, 6-7).

35 C. SOLER, *Processó del Santíssim Sagrament*, o. c.

36 “En la Iglesia Romana, la incensación en el Evangelio de la Misa aparece muy temprano –en el ofertorio en el siglo XI, y en el introito en el siglo XII, en el Benedictus y en el Magnificat de las horas canónicas alrededor del siglo XIII, y en relación con la elevación y la bendición del Santísimo Sacramento, alrededor del siglo XIV”. ECWIKI-ENCICLOPEDIA CATÓLICA ONLINE; recuperado el 18 feb. 2015, URL: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Incienso>.

37 El término ostensorio proviene del participio pasivo del verbo ostendere, que significa mostrar: “Custodia que se emplea para la exposición del Santísimo en el interior de las iglesias o para ser conducida procesionalmente llevada por el sacerdote”. DRAE.

38 “La cual a su tiempo mostrará el bienaventurado y solo Soberano, Rey de reyes, y Señor de señores” (1Ti 6,15).

39 “En su vestidura y en su muslo tiene escrito este nombre: Rey de reyes y Señor de señores” (Ap 19,16).

es el de: “Rey de reyes y Señor de señores”. Con lo cual resulta meridianamente claro que el tratamiento dispensado y los honores que rendirían al Santísimo Sacramento serían los mismos que los tributados al Señor Rey en la primera visita a una ciudad.

Anterior a la procesión de San Gereón de Colonia, hemos buceado en la historia para desentrañar alguno otro exponente previo al siglo XIII y sí lo hemos hallado, tal como describe A. González-Fuente en la obra citada anteriormente:

“La primera procesión eucarística la encontramos en el siglo XI en el norte de Europa en el domingo de Ramos, así como en los lugares de reserva el Jueves y Viernes Santos”⁴⁰.

A pesar de que la custodia simboliza a la perfección el Corpus Christi, no siempre ha sido este objeto sagrado el portante de la Sagrada Hostia ya que, con anterioridad se habían utilizado cálices o vasos para llevar la Eucaristía. Pero lo que sí forma parte del espíritu de la liturgia del Corpus es que la Sagrada Forma que procesiona debe consagrarse durante la misa previa a la procesión para que no se disocie la presencia verdadera de Cristo a la del sacrificio de la misa a través de la consagración.

La celebración del Corpus Christi siguió un proceso secuencial que podríamos enumerar como:

- El establecimiento del oficio y la misa del día con himnos.
- La procesión sencilla con bendición al final y netamente eucarística.
- La procesión ampliada con las cuatro paradas, por influencia alemana, en representación de los cuatro puntos cardinales con lectura del principio de los cuatro Evangelios o sólo del de Sant Juan, seguida de incensación y bendición.
- Los criterios de la procesión se unifican en el 1614 con la aparición del *Rituale Romanum* del Papa Pablo V.
- En el siglo XV se incorporan elementos de carácter teatral para representar obras religiosas. Y, posteriormente, aparecen entremeses, danzas y participación del bestiario de cada ciudad.
- El mayor esplendor de la procesión del Corpus Christi es entre finales del siglo XV y principio del siglo XVI.
- El Concilio de Trento, entre 1545 y 1563, elimina las irreverencias y las supersticiones y devuelve a la procesión su piedad inicial.

40 A. GONZÁLEZ-FUENTE, “El Corpus Christi”, *o. c.*

- La finalidad de la procesión es ver la hostia y rendirle homenaje por medio de la glorificación de Dios⁴¹.
- El inconveniente de la exageración en la procesión nos conduce a dar más importancia a la adoración que a la comunión, al sagrario que al altar, a la exposición del Santísimo que a la Misa y a la devoción personal que a la celebración comunitaria⁴².
- En un principio sólo podían organizar la procesión las ciudades que eran sede catedralicia presidida por el obispo titular, posteriormente las parroquias o conventos durante la octava del Corpus pero no en el mismo día del Corpus y, finalmente, se organizaba una procesión por localidad donde participaban todas las parroquias y comunidades religiosas presidida por el párroco más antiguo.
- Como elementos propios de la procesión, y a tenor que la organización es mixta entre la Iglesia y el poder civil, podemos citar –además de los ya enumerados de himnos, incienso, palio y custodia–: la cruz procesional que abre el cortejo y sirve de guía; los cirios que aportan la luz que destierra a las tinieblas; las campanas que son consideradas por la Iglesia oriental como la voz de Dios; las marchas procesionales que sirven para acompañar a la procesión y en sí mismas conforman un género musical; los ya citados altares de las cuatro estaciones; los ornamentos de la piedad popular que se traducen en alfombras de serrín y pétalos de flores y los damascos que adornan los balcones y las ventanas del recorrido procesional; la guardia de honor como reconocimiento de la realeza de Jesús Sacramentado; las vestimentas de capas pluviales y dalmáticas; el cromatismo de blanco, oro y rojo; los estandartes, pendones y banderas de las entidades participantes; y los entremeses que son la aportación popular a través de las entidades gremiales y suponen la concreción de su imaginación, de sus anhelos y de su espíritu creativo como homenajes al Creador.
- El protocolo eclesial sigue una línea descendiente ya que desde el Romano Pontífice llega al pueblo.

41 L. E. DÍEZ VALLADARES, *Acoger la presencia. El culto eucarístico fuera de la Misa*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1998.

42 *Ib.*

IV. EL PROTOCOLO OFICIAL

En este apartado nos adentramos en el segundo de los pilares de la trinidad de protocolos del *Corpus Christi*, en un momento en que la sociedad y las costumbres se han secularizado parece paradójica que la prelación y la liturgia civil sirviesen como exaltación de la liturgia eclesial en nuestro país en general y, en particular, en el caso de la ciudad de Berga.

Sirva como ilustración del significado e importancia de esta disciplina un fragmento entresacado del libro “El ceremonial de la Patum. De la procesión del *Corpus Christi* a la Plaça Cremada”:

“El protocolo oficial nos aporta la información precisa de quién es quién en cada momento y circunstancia entre los representantes de las instituciones, sean cargos electos o designados según el particular momento histórico. Es, pues, la consagración de la imagen del poder, la apreciación de un cometido que rige la colectividad y la constatación de que orden lo cimienta todo. Recordemos la frase d’Auguste Comte: “El amor como principio, el orden como base y el progreso como fin”. Ese orden que, a veces, entra en contradicción con nuestra propia naturaleza humana que retoza en el desorden como tendencia natural y como aspiración individual. Una forma de comportarse que pueda aportar satisfacción al individuo pero para facilitar la convivencia se precisa de la norma para que nadie se sienta agredido en su libertad y albedrío personal. Un perfecto equilibrio que únicamente puede garantizar el orden y la norma en que se fundamenta”⁴³.

Para la organización de la procesión del *Corpus Christi* la Iglesia necesita al poder civil para sufragar los gastos y, al mismo tiempo, para dotar de contenido a la presencia real y visible del Dios Sacramentado que sale del templo. Es en este preciso momento en el que las solemnidades de acatamiento al soberano temporal sirven como pauta para la adoración al Soberano intemporal y eterno. El acatamiento sirve como reconocimiento de la majestad divina y al utilizar el ceremonial propio de los soberanos para el Creador, se consigue un efecto inverso y es que los reyes se asemejen a Dios, o se les divinice, por la semejanza en el trato brindado a Jesús Sacramentado. La procesión también se convirtió en la expresión de la magnificencia de una ciudad, en un motivo de rivalidad entre ciudades y en una posibilidad excepcional del reconocimiento del estatus individual y colectivo. En este sentido hay que reconocer el valor social que tuvo la procesión y la oportunidad de afirmación que brindó a las cofradías y a los gremios. El poder civil se convierte en patrocinador de la procesión al subvencionarla con cargo a las arcas públicas, con lo que adquiere el derecho de organizar, supervisar y ostentar un lugar preeminente. El protocolo oficial

43 C. CORTINA, *El ceremonial de la Patum*, o. c., 45.

también tiene un origen y transmisión vertical y descendente como el eclesial, estableciendo su gradación y su plástica.

1. LA PROCESIÓN SE INSPIRA EN EL CEREMONIAL DE LA CORONA

Nuevamente nos referiremos al libro *“El ceremonial de la Patum. De la procesión del Corpus Christi a la Plaça Cremada”* para hacernos eco del cortejo eucarístico como la imagen de un “Dios viviente sobre un carro triunfante”, la reproducción de la entrada victoriosa de Jesús en Jerusalén:

“Todo debe inspirarse en la exaltación del Ser Supremo que ha decidido recordar su estancia en la tierra y permanecer entre nosotros por medio de la Eucaristía, nuestro gran misterio. Pero, ¿cómo proceder ante circunstancia tan singular? ¿Cómo actuar cuando el Dios Todopoderoso recorre nuestras calles y plazas? ¿De qué manera hay que mostrar el júbilo de nuestras almas ante tal gesto de condescendencia? Y, en última instancia, ¿cómo se pecará el Santísimo de quién es quién entre el gentío? Había que precisar la forma y el fondo, fijar los honores, determinar la proximidad al Santísimo, y por ende, la prelación en la cercanía. Es menester que la plástica de la procesión sea el reflejo del poder temporal ante el poder eterno, y se trataba de consensuar al papel de todos los estamentos y que las instituciones civiles tuviesen el reconocimiento que se ajustaba a su rango e, inclusive, un poco más puesto que de ello derivaría un afianzamiento en su rango y los envolvería con una pátina de inmortalidad. Este sentimiento también era profesado por el pueblo puesto que la presencia de Jesús Sacramentado les aportaba el derecho de audiencia y la posibilidad de que sus cuantas fuesen escuchadas por quien es bondad, comprensión y amor infinitos. Por fin, el Rey del cielo atendería sus peticiones y las necesidades que no tenían en cuenta ni el rey ni los señores de la tierra”⁴⁴.

Pero, ¿qué entendemos como entrada real a una ciudad? Es la primera visita que efectuaba el soberano tras efectuarse el hecho de la sucesión, sin necesidad de haber sido coronado. Unos honores que se hacían extensivos a la reina consorte y al príncipe heredero. El rey se persona para ser homenajeado y recibir el acatamiento de su pueblo. No obstante, la entrada real era el resultado de largas negociaciones y se reflejaba en un pacto entre el soberano y la ciudad por el que ambos se reconocen, se comprometen y se obligan. La entrada real y, por ende, la procesión del Corpus Christi tiene un antecedente lejano en el triunfo romano, cuando Roma se abría para recibir a su héroe, después de una espera en el Campo de Marte sin traspasar las Murallas Servianas. El héroe entraba en una

44 *Ib.*, 71.

cuadriga con un esclavo que sostenía una corona de laurel mientras le repetía hasta la saciedad: “*Respice post te, hominem te esse momento*”⁴⁵.

La diferencia entre la entrada real y el triunfo romano radica en que, en este caso, el pueblo es espectador y, en el primer caso, el pueblo se convierte en protagonista del cortejo.

El contenido de la primera visita real a la ciudad condal se podría resumir telegráficamente del siguiente modo⁴⁶: Entrada en Barcelona (por tierra o por mar). Recibimiento institucional. Juramento. Besamanos. Desfiles de entremeses y oficios. Recorrido bajo palio por la ciudad. Visita a la catedral. Justas. Bailes. Entrega del regalo institucional al monarca (vajilla de plata)⁴⁷.

Como prueba de estas entradas reales y la similitud con el ceremonial adoptado en la procesión del Corpus Christi se menciona la primera visita del rey Martín I el Humano a Barcelona en 1397 que desfiló bajo palio con los entremeses gremiales, los músicos y los juglares⁴⁸.

Y la entrada real de Carlos I a Barcelona en 1529:

“Se deliberó sobre los preparativos de la entrada. Ante todo se encargaron los elementos fundamentales para la ceremonia, la confección del dosel, el palio y el gran tablado cubierto que debía levantarse en la plaza de San Francisco. También se ocuparon de la decoración, con el proyecto de los diez “Castells” para el adorno del itinerario, sobre los siguientes temas: “Infern, Paradis, lo Juy, Assenció, sancta Cateryna y Sanct Joan, los Sancts Pares, Adam y Eva, Bellem o les Reys y sanct Gem”, apuntando la idea de acordar con el capítulo de la Catedral su posterior utilización en la Fiesta del Corpus. Tampoco podía faltar la preocupación por el vestuario, mandando confeccionar nuevos trajes de lujo para los Consellers y también para los juglares y trompetas de la ciudad. Lo único que se suprimió fue un banquete protocolario que anteriormente se ofrecía al monarca. Como complemento que diera mayor dimensión a la ceremonia se decretaron luminarias, justas y otras fiestas. Se acordó cargar los gastos al fondo del derecho extraordinario sobre la harina, autorizando al Clavario para realizar las oportunas gestiones”⁴⁹.

En la concurrencia y participación del poder civil a través de los tiempos, según la sociedad en cada momento, y obviamente en este quebrar albores del

45 “Mira hacia atrás y recuerda que sólo eres un hombre”, *l. c.*

46 M. RAUFAST-CHICO, “¿Un mismo ceremonial para dos dinastías? Las entradas reales de Martín el Humano (1397) y Fernando I (1412) en Barcelona”, en *España Medieval*, 30 (2007), 91-130.

47 La ciudad de Barcelona, tradicionalmente, regalaba una vajilla de plata dorada al soberano con motivo de su primera visita a la ciudad.

48 M. RAUFAST-CHICO, “¿Un mismo ceremonial para dos dinastías?”, *o. c.*, 105 y 106.

49 M^a. A. PÉREZ-SAMPER, “El Rey y la Ciudad. Entrada de Carlos I a Barcelona”, en *Revista Studia histórica. Historia moderna*, 6 (1988), 439-448.

siglo XXI, hay que definir el protocolo oficial de forma que conozcamos su contenido y su alcance; y, al mismo tiempo, descubramos como su presencia de forma consciente o por intuición ha estado presente en la existencia de los pueblos y en la coexistencia con sus tradiciones. Para ello recurriremos al libro “Protocolo Oficial” que lo define de la forma siguiente:

“El Protocolo oficial vendría a definirse como el conjunto de normas o reglas establecidas por ley, decreto, disposiciones o costumbres o técnicas tradicionales que son de aplicación para los actos públicos promovidos por las autoridades e instituciones del Estado, ya sea en el ámbito internacional, nacional, regional o local y que se ejecutan en ocasiones con solemnidad o sin ella y que pueden observarse también en los actos no oficiales cuando a los mismos concurren representaciones del Estado”⁵⁰.

Y, al mismo tiempo, se reproduce la nota aclaratoria a esta definición que aparece a pie de página y que supone un componente y un testimonio elocuente del protocolo civil:

“No debe entenderse la solemnidad como boato, fastos o pompa en sentido negativo, sino como extraordinario, formal, excepcional, engrandecedor. En este sentido, la Real Academia Española sitúa la solemnidad más en la forma, al definirlo como –celebrado o hecho públicamente con pompa y ceremonias extraordinarias–, mientras que hoy en día la solemnidad en Protocolo debe referirse más al fondo, a la importancia de su naturaleza y al formato de su presentación. De cualquier manera, la solemnidad siempre debe referirse a un acto ciertamente extraordinario”⁵¹.

Tanto en la cita como en la nota a pie de página que la explicita hallamos los ingredientes auténticos del protocolo como son: la norma, la forma, la tradición y el sentido común. Cuatro elementos que definen, justifican y autentifican al protocolo porque lo describen en esencia y en existencia, porque relacionan el todo con la parte, porque aúnan lo visible con lo invisible, porque garantizan la preservación en las costumbres que responden al acervo del pueblo, y porque todo se combina con una pátina de solemnidad (pero en su acepción de “*extraordinario, formal, excepcional, engrandecedor*”) y con el sentido común que, como afirmó H. Greele, “*es el menos común de los sentidos*”.

50 C. FUENTE, *Protocolo Oficial*, Oviedo, Ediciones Protocolo, 2004, 45. Complemet., A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Concordia constitucional*, Madrid, Delta, 2013. ID., *Derecho Constitucional*, Madrid, Ed. Robles, 2015.

51 C. FUENTE, *Protocolo Oficial*, o. c., 45. Complemet., A. SÁNCHEZ-BAYÓN, *Concordia constitucional*, o. c. ID., *Derecho Constitucional*, o. c.

V. EL PROTOCOLO PATUMESCO

El ceremonial patumesco recoge el ritual que la Patum ha creado con el paso de los siglos y conforman las normas que describen la gradación de esta fiesta desde los entremeses, a su composición y su evolución secuencial. El protocolo patumesco reconoce el valor de los símbolos que le son propios y los estructura, ordena y proyecta más allá de los lindes temporales en que se produce para garantizar su perpetuación. Probablemente, se antoja paradójico que una fiesta de esta naturaleza pueda dictar sus normas de actuación; del ritmo, de la melodía y de las armonías de sus comparsas; de la importancia del cromatismo; del significado horario en sus representaciones; del valor del sonido y del silencio; de la trascendencia de sus gestos; de la dignidad de un mensaje absolutamente atemporal; de la relevancia y del alcance de sus orígenes; de la magnitud de esta proyección perenne; del factor y del mérito humano; e, inclusive, del reconocimiento a sus miembros. El contenido de este protocolo queda perfectamente explicitado en un parágrafo de la obra “El ceremonial de la Patum. De la procesión del Corpus Christi a la Plaça Cremada”:

“El ceremonial patumesco es de todos el más imprevisible, espontáneo, rebelde, emotivo, transgresor y humano. Justo en su medida, leal pero no fiel, divino en lo que es humano, humano en lo que concierne a las emociones, encendido en las pasiones, olvidadizo en los deberes lejanos, exacto cumplidor y juez en las propias leyes de la Patum como si se tratara de la Carta magna de la vida bergadana o el salvoconducto que le redima de sus culpas para cruzar la gran charca con Caronte hasta el más allá que, evidentemente, también será patumesco. En la mano y en el corazón de los patumaires está la facultad de deificar sus propias criaturas o de sentirse bajo la áurica protección de sus mitos como si de una teofanía se tratara. Una experiencia entre la tierra y el cielo. En ocasiones se ha dicho y escrito que la Patum es una anarquía. Y nada más lejos de la realidad ya que constituye, por sí misma, un nuevo orden de las cosas y un microcosmos festivo donde retoza el espíritu y el cuerpo sin maldad alguna y de forma baladí; es justo al revés cuando cada elemento, cada comparsa, cada sonido y cada silencio adquieren una importancia substancial porque importa e interesa a la colectividad. Un credo confesional y un credo laico, una oración sacra y una oración profana, un misticismo cercano al éxtasis y un arrobamiento de los sentidos por las sensaciones y las pasiones humanas. Una profesión de fe y un agnosticismo que se conmueve ante el credo de los mayores. Porque, en el fondo y en la forma, la Patum es la fusión en un instante de todos los tiempos habidos y venideros; sus protagonistas son los presentes, pretéritos y futuros; y sus comparsas, las de siempre, nuestros dioses particulares cuya divinidad procede quizá del hecho de haber desfilado cercanas a la custodia o, mejor aún, porque sus semblantes han recibido los afectos, las emociones y los ilusiones de infinidad de bergada-

nes y de patumaires y, sus adentros, son el verdadero refugio y el tabernáculo auténtico de nosotros mismos, inmutables, imperecederos y eternos”⁵².

Sobre el protocolo patumesco podemos destacar los siguientes elementos que describen y explicitan este evento secular:

El origen sacro de la Patum como entremeses de acompañamiento en la procesión del Corpus Christi. En este caso servía para narrar la pequeña gran historia de una ciudad que se afanaba –entre el trabajo, el credo y el asueto– a vivir su tiempo.

La prelación de sus comparsas siguiendo el mismo orden para procesionar en el cortejo eucarístico como para su representación cuando logró su emancipación. El orden referido es el siguiente: *Tabaler. Turcs i cavallets. Maces i àngels. Guita grossa. Guita xica. Àliga. Nans vells. Gegants. Nans nous. Plens*.

La fidelidad inquebrantable al calendario eclesial que se describe en las fiestas de la Ascensión (con el anuncio *urbi et orbe* a cargo del *tabaler* de que se celebrará la Patum tras el acuerdo de la Corporación Municipal reunida en sesión extraordinaria), Pentecostés (con la celebración de la Patum de la Calle de la Piedad), la Santísima Trinidad (con la intervención de las *maces* en los *Quatre Fuets*⁵³), el Corpus Christi (como jornada central y álgida de esta celebración, inspirada por Berga y vivida por los bergadanes) y el Domingo de la Octava del Corpus (como cierre a estos festejos y dedicada a los patumaires foráneos).

La lealtad a un espacio sacro –la iglesia– y a otro profano –la ciudad– en los que la Patum actúa como un puente comunicador entre el presente y el pasado, y una conexión segura y cierta hacia el futuro.

La observancia de un tiempo con exactitud y riguroso acatamiento a las campanadas de la iglesia para dar inicio al evento en sus distintas fases y días. Una vez más, la Iglesia determina y recuerda su génesis y marca sus tiempos de comienzo hasta que el pueblo fija y decide su evolución y su consumación.

El sentimiento de pertenencia a la Patum en general –y a alguna de sus comparsas en particular– determina y afianza una relación personal e individual con el todo o una parte del todo. Un sentimiento de fraternidad diferenciado por la propia comparsa. Y un sentimiento de coparticipación en el milagro secular de la Patum.

52 Cf. C. CORTINA, *El ceremonial de la Patum*, o. c., 49.

53 Los Quatre Fuets es el nombre que recibe el ensayo de los cohetes patumescos el domingo anterior al Corpus Christi, coincidiendo con la festividad de la Santísima Trinidad. El fuego es la prueba que sirve de referencia para la fiesta y la acción previa que suscitan la expectación y la ilusión cuajada de esperanzas en el tropel de patumaires que siguen con su mirada el dibujo ondulante de las centellas ígneas exhaladas por los cohetes.

La convicción que los cargos en la Patum forman parte de una heredad que se transmite por linaje como si de los derechos dinásticos de los príncipes se tratara y con absoluta aquiescencia por parte del conjunto de la población patumaire.

El orden impoluto en la calma y el desorden ordenado en la bulla. Nada es porque sí ni tampoco nada se deja al azar. Todos en su sitio y un sitio para cada cosa, un momento para cada circunstancia y un significado para cada símbolo. Un protocolo patumesco, a diferencia del eclesial y del civil, ascendente, dictado por el pueblo y que se ha fijado en la fiesta como legado de autenticidad, de emociones y de vivencias.

El significado de la precedencia patumaire que –sin figurar en texto alguno pero siendo sabido por transmisión oral y asumido por asentimiento popular– conforma que cada comparsa, y por ende sus integrantes, tienen su lugar y su momento y su campo competencial perfectamente definido, sin interferencias, sin intromisiones y sin ingerencias; como conjuntos disjuntos en la integridad del evento, una realidad que se funde y se confunde por la compenetración y la complementación de las comparsas.

El significado y el alcance de los símbolos patumaires como alegorías históricas del pasado; signos invisibles de la identidad bergadana; atributos del folclore ancestral; distintivos visibles de un credo; divisas del honor de un pueblo que imprimen carácter; blasones de la nobleza humana que confieren carta de naturaleza; características acústicas de la música hilvanando la evolución de las comparsas; señas de la naturaleza sumándose al evento; y la pólvora y el fuego – como rasgos absolutamente mediterráneos – que exteriorizan la pasión, purifican a los instintos, sintetizan el sentimiento y ajustan las ilusiones a la realidad, la del pueblo redimido por su imaginería de leyenda.

VI. LA DESACRALIZACIÓN DE LA PATUM

La Iglesia y el poder civil habían admitido la participación y la aportación creativa del pueblo a través de las distintas congregaciones y asociaciones gremiales. Esta posibilidad sirvió para dar rienda suelta a la imaginación y permitir que la idea tomase cuerpo en la obra y el ingenio. Cada ciudad imitaba o copiaba el contenido de la procesión de otras ciudades y, en el mejor de los casos, efectuaba una contribución inédita que respondía al sentir de sus gentes, a tradiciones legadas de épocas pretéritas, a impulsos instintivos y a reacciones artísticas que se engendraban en sus almas ávidas de libertad, y de saberse protagonistas y timoneles de sus vidas. Con aportaciones tan copiosas y prolíficas se cayó en un exceso de teatralidad, en la exageración y en la afectación que suponían una desviación en la ortodoxia del misterio y del auténtico espíritu eucarístico. El

Concilio de Trento, como hemos visto, pone fin a la desproporción y conmina a recuperar la simplicidad y los objetivos iniciales de la procesión del Corpus Christi. Sin embargo la Patum se mantuvo vigente en su cita anual con la custodia porque su contenido no respondía –según el entender de la Iglesia– a lo superfluo o trivial que contravenía la esencia del Corpus Christi pese a prohibiciones ulteriores:

“El siglo XVIII es para Albert Rumbo, el momento en que se produce la diferenciación definitiva entre la procesión y la Patum. Se rompió el vínculo de subordinación de la una a la otra y la Patum consiguió su independencia. El recuerdo de esta vinculación centenaria pervivirá con la presencia de la comparsa en la procesión hasta que deje de celebrarse el 1970”⁵⁴.

De este modo, la procesión del Corpus Christi de Berga probablemente se iniciaría a principios del siglo XIV, en coincidencia cronológica con las poblaciones de alrededor y pese a no disponer documentación específica que lo atestigüe en este sentido, como el resto de procesiones intentarían emular en contenido a la de Barcelona y, como en todas las latitudes, ofrendarían a Jesús Sacramentado sus creaciones o las obras genuinamente propias que mejor les definían.

En el siglo XVIII es cuando se produce el gran cambio en la Patum, lo que podríamos denominar como la emancipación de la Patum en relación a la procesión del Corpus Christi, e incluso es cuando la fiesta adopta el nombre de Patum en substitución del de Bulla⁵⁵. El porqué de esta afirmación la debemos buscar en la prohibición que se produce a la representación de la Patum dentro del templo, concretamente en el 1723, hecho por el cual motivó que las autoridades civiles buscasen un escenario digno para acoger a esta representación. El Dr. Josep Noguera lo describe con estas palabras:

“Con fecha del 30 de abril de aquel año (1723), el vicario general de Solsona, Dr. Joan Huch, en nombre del obispo Tomàs de Broto, escribe al párraco de Berga:

Sa Ilma. queda informat del abús y desordre tan gran que succeheix per la festivitat de Corpus en eixa iglesia de anar en ella Mulassa, Diables, Gegants y altres posturas indecents, guarnits tots de cuets retirantse ab mala forma homens y dones per les Capelles, ocasionant lo fum grans danys en los altars dorats, avent de reservar lo Stm. Sagrament sens solemnitat alguna sinó ab gran pressa per no succehir major indecencia y escandol y molts altres inconvenients. Per lo que m’ha ordenat escrigues esta a Vm. paraque en ninguna de les maneres permètica en la iglesia semblants abusos y desordres tant dignes

54 M. D. SANTANDREU, *Programa de la Patum*, Berga, Ayuntamiento de Berga, 2010.

55 Bulla, nombre primigenio de la Patum que se le dio por el bullicio que generaba en los aledaños de la procesión, algunos autores apuntan a principios del siglo XIX.

de privarse. Y en cas de contradicció usarà Vm. de las armas de la Iglesia, y no volense rehuir no permetrà professó ni festa alguna en la iglesia⁵⁶.

Una prohibición muy taxativa por parte del obispo de Solsona que quiere condenar, y condena, los excesos en el acto eucarístico que debe ser de exhibición, exaltación y adoración a Jesús Sacramentado y que, paradójicamente, obliga a reservarlo con toda urgencia y desprovisto de solemnidad alguna. La aportación del pueblo se impone a la institución eclesial en el propio templo; y el fuego —símbolo por antonomasia del averno— entra en la iglesia. Era de esperar una reacción de esta naturaleza. Esta prohibición de la Iglesia de 1723 no fue la única que tuvo la Patum ya que existen, y están documentadas, las prohibiciones a cargo del poder civil, quizá a instancias de la Iglesia, como las de 1715 y 1737, enunciadas por el Dr. Josep Noguera en su obra y apuntadas por el sacerdote Josep Armengou y Jacinto Vilardaga en trabajos anteriores y referidas a la de 1715 y Florejachs en un artículo aparecido en el año 1877 sobre la del 1737. Pero la prohibición definitiva para la mayoría de eventos laicos sobrevino con la Real Cédula de Carlos III de 1780. De este modo, y habiendo sido expulsada la Patum del templo pero no de la procesión a la que acompañó con devoción ferviente y eclosión de sentimiento y de júbilo popular hasta su desaparición en Berga el 1969, la Patum consiguió su emancipación y su existencia allende el cortejo procesional hasta perpetuarla en el folklore bergadán. En el Corpus Christi de 2014, el cura párroco Marc Majà intentó recuperar la procesión en su formato más austero y con fervor netamente eucarístico con un recorrido limitado a los jardines del Asilo de las Hermanitas de los Desamparados de Berga. Una empresa no exenta de dificultades en los tiempos actuales pero que adolecía, pese a la devoción, el recogimiento y la piedad de los participantes, de los personajes míticos que atesoraban en su memoria secular el misticismo simbólico del pueblo y cuya representación ostentaban.

En el siglo XIX se ahonda en la separación entre la procesión del Corpus Christi y la Patum aunque las comparsas vayan precediendo el cortejo. Esta bifurcación de caminos se debe al influjo del romanticismo que cala hondo en el alma popular y genera las leyendas patumescas sobre los orígenes o el

56 “Su Ilma. queda informado del abuso y desorden tan grande que sucede por la festividad del Corpus en esa iglesia al entrar en ella Mulassa, Diables, Gegants y otras posturas indecentes, guarnecidos todos de cohetes y retirándose con mala forma los hombres y la mujeres por las Capillas, ocasionando el humo grandes daños en los altares dorados, teniendo que reservar el Santísimo Sacramento sin ninguna solemnidad sino con gran prisa para que no suceda mayor indecencia y escándalo y muchos otros inconvenientes. Por lo que me ha ordenado que escriba ésta a Vuesa merced para que de ninguna de las maneras permita en la iglesia tales abusos y desórdenes tan dignos de privarse. Y en el caso de contradicción Vuesa merced hará uso de las armas de la Iglesia, y no queriéndose reducir no permitirá procesión ni fiesta alguna en la iglesia”. J. NOGUERA, *Visió històrica de la Patum de Berga*, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1992, 14.

significado de los entremeses. Con el último tercio del siglo XX la emancipación y la desacralización de la Patum van seguidas de una creciente secularización, así, el hombre, la sociedad y la fiesta se independizan de la Iglesia pero, afortunadamente, se mantiene un lazo de vinculación a través de los oficios religiosos a los que asisten las autoridades, los administradores⁵⁷ y los àngels en representación de la Patum. Desde ese momento y salvando pequeños altibajos del período preconstitucional, la Patum fue ganando en pujanza, aceptación y predicamento hasta que el 25 de noviembre de 2005 fue reconocida por la UNESCO como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.

VII. CONCLUSIONES

La Generalitat de Catalunya define la Patum, en el apartado de cultura popular de su portal *Culturcat*, en los siguientes términos: “(...) *tiene una gran importancia etnológica, histórica, artística, sociológica, teatral y musicológica. No es tan solo una fiesta, sino un documento excepcional de la cultura popular y tradicional y una expresión de los sentimientos y emociones de toda una comunidad*”⁵⁸.

Una definición que subraya la importancia de la Patum en las disciplinas de la etnología, historia, arte, sociología, dramaturgia y la música. Sin embargo, no hace mención a la notable aportación que el ceremonial y el protocolo –como materias perfectamente definidas– han realizado a la fiesta, dotándola de unas señas propias y de una liturgia religiosa, civil y profana únicas e inéditas que han contribuido decididamente a salvar el ceremonial eclesial y de la autoridad civil de épocas pretéritas y, así, constatar que el ceremonial y el protocolo no son exclusiva de los actos palaciegos y de Estado, sino que inspirándose en ellos han aportado sabias soluciones en los eventos que debían revestirse de solemnidad y gravedad.

No obstante, el meritorio logro patumesco ha sido, y será, la capacidad que la ciudadanía ha tenido para embeberse de los símbolos y de las pautas rituales seguidos y vividos en el templo o rindiendo pleitesía al poder temporal para concebir su propio ceremonial, aquél que porta toda la carga de símbolos, signos

57 Administradors, es el nombre que reciben cuatro parejas de bergadanes, normalmente casados de Patum a Patum, que representan los antiguos cuatro barrios de la ciudad (Capdamunt de la Vila, Plaça de Sant Pere, Carrer Major y Raval) y que tienen el honor de copresidir las fiestas junto al alcalde.

58 La Patum de Berga, *Culturcat* de GENCAT; recuperado el 15 feb. 2015, URL: <http://www20.gencat.cat/portal/site/culturacatalana/menuitem.9d62b5d2eb879f88f94a9710b0c0e1a0/?vgnextoid=f9269806c8696210VgnVCM1000000b0c1e0aRCRD&vgnextchannel=f9269806c8696210VgnVCM1000000b0c1e0aRCRD&vgnextfimt=default>.

y atributos de la fiesta; aquél que, transmitido de generación en generación y por tradición oral, ha cimentado en el ánimo una manera particular de ejecutar sus evoluciones; de ordenar sus comparsas; y de fijar sus prelaciones. La capacidad del pueblo ha sido el compartir un mismo credo y compartir unas emociones y sentimientos que, al exteriorizarse, los ha encauzado de una forma inédita, ordenada y aceptada por todos, ahora y en los tiempos remotos. Su mérito se ha fundamentado en saber intuir que sus actos iban revestidos de un halo que les confería trascendencia y que, por lo tanto, fijaban una norma que interpretaba y ordenaba la forma en el cosmos patumaire.

Por tanto, siendo importante en sí mismo el ceremonial patumesco, no existiría sino fuese discípulo aplicado del ceremonial eclesial y del protocolo oficial *“en los conceptos de gradación, de precedencias, de la importancia en la secuencia, de exaltación del evento como expresión de lo que se es y en qué forma, de la representación que se ostenta y del cargo que se ejerce. La adaptación a los usos y costumbres particulares de la Patum del poder civil para devenir poder patumesco”*⁵⁹.

La trinidad de protocolos oficial, eclesial y popular son concurrentes en la Patum. Cada uno en su momento y su propio ámbito, con su trascendencia innegable, con su implantación plenamente actual, con su implicación en el fondo y en la forma, con su peso específico en tiempo y en lugar, con su ordenación particular, con su prelación específica, con su simbología diferenciadora, con sus gestos singularmente genuinos y con su arraigo al sentir, a la vivencia y al destino del pueblo porque se fundamenta en un credo sacro y desacralizado que le confieren circunstancia, oportunidad y realidad. Esta trinidad es, a su vez, justificación, comunicación entre sí, complementación, cohesión y, en última instancia, unión de lenguajes y de mensajes para fusionar en una amalgama nueva, singular y fecunda el alma de todo un pueblo que, en el Corpus Christi, se arrodilla ante la custodia porque, y como dijo Federico Balart Elgueta, *“Nunca es el hombre más grande que cuando está de rodillas”*.

59 C. CORTINA, *El ceremonial de la Patum*, o. c., 49.

EL ORDEN MUNDIAL DE BAHÁ'U'LLÁH: UNA APROXIMACIÓN A SU PROPUESTA DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL DESDE LAS CIENCIAS ECLESIAÍSTICAS

SERGIO GARCÍA MAGARIÑO
Comunidad bahá'í de España

RESUMEN

En este artículo se analizará la visión y concepción de transformación social planteada por Bahá'u'lláh, desarrollada por 'Abdu'l-Bahá y Shoghi Effendi, y en proceso de implementación por parte de la comunidad mundial bahá'í bajo la tutela de la Casa Universal de Justicia, el consejo de gobierno internacional de esta religión. Esta concepción está anclada en una interpretación singular de la historia así como en ciertos principios programáticos que plantean el desenvolvimiento progresivo de un modelo alternativo de organización social. El análisis se efectuará principalmente desde la óptica de los escritos autoritativos de la Fe bahá'í: los del Báb, Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá, Shoghi Effendi y las declaraciones de la Casa Universal de Justicia.

Palabras clave: Religión, orden social, Fe bahá'í, Bahá'u'lláh, cambio social, filosofía de la historia.

ABSTRACT

This paper explores the vision and conception of social transformation posed by Bahá'u'lláh, and clarified by 'Abdu'l-Bahá and Shoghi Effendi, which the Baha'i world community is trying to realize under the guidance of the Universal House of Justice, the international governing body of this religion. This conception is underpinned by a particular interpretation of history as well as by certain programmatic tenets that expect to progressively deploy an alternative pattern of social organization. This study will be approached under the light of the authoritative writings of the Baha'i Faith, which are

the writings of the Bab, of Bahá'u'lláh, of 'Abdu'l-Bahá, of Shoghi Effendi and the statements of the Universal House of Justice.

Keywords: Religion, social order, Baha'i Faith, Bahá'u'lláh, social change, philosophy of history.

I. INTRODUCCIÓN

Antes de adentrarnos en la visión de transformación social que emana de los textos de Bahá'u'lláh, haremos una breve contextualización atendiendo a tres aspectos: el contexto de expectativa mesiánica del que emerge, la conexión de la Fe bahá'í con otras tradiciones religiosas y la figura profética de Bahá'u'lláh.

El siglo diecinueve fue un periodo de gran efervescencia religiosa. Diferentes movimientos religiosos en distintas partes del mundo clamaban que las promesas contenidas en sus tradiciones acerca del final de los días y de la apertura de una nueva era de paz y de hermandad estaban próximas a hacerse realidad. Los milleritas de EEUU –quienes esperaban la venida de Jesús en las montañas– y los Caballeros del Temple alemanes –quienes se trasladaron hasta Haifa para fundar una comunidad religiosa que reflejara los ideales cristianos y que atrajera al Señor de las Huestes prometido en la Biblia– son dos ejemplos conocidos para el público occidental. Dentro del islam chiíta, no obstante, también brotaron movimientos mesiánicos, siendo el más significativo el shaijismo de Persia que, a la luz de su fundador Shayk Ahmad y de su sucesor Siyyid Kazim, preparaba a un gran número de discípulos para la aparición del Mehdí prometido.

Siyyid Ali Muhammad, quien adoptó el título del Báb –la Puerta– proclamó en 1844, en Shiraz, ser ese gran personaje histórico. Fundó una religión, con un libro sagrado propio, cuyo propósito fundamental era pavimentar el terreno para la llegada del Prometido de todos los tiempos y de todas las tradiciones religiosas, en las propias palabras del Báb: “Aquel a Quien Dios manifestará”. La fe del Báb –quien reclamaba ser un mensajero de Dios con la misma autoridad espiritual que Muhammad, Jesús o Buda– se expandió como un reguero de pólvora por todo Persia en apenas seis años, produciendo cierto desequilibrio en el orden eclesiástico y político, ya que muchos le atribuyeron erróneamente la aspiración de querer derrocar al gobierno, pero fue por sus demandas religiosas por lo que fue ejecutado públicamente en 1850.

Uno de sus seguidores, Mirza Husayn Ali, quien posteriormente adoptaría el título de Bahá'u'lláh (la Gloria de Dios), asumió el liderazgo del movimiento y, en 1863, estando desterrado en Bagdad, anunció que él era “Aquel a Quien Dios manifestará”, el Prometido por el Báb y el anunciado en las grandes tradiciones religiosas del mundo.

Así pues, la Fe bahá'í, aunque originaria de Irán, tiene aspiraciones universales desde su inepción. En palabras de Shoghi Effendi, la cabeza visible de la comunidad bahá'í y el intérprete autorizado desde 1921 hasta 1957 –conocido también como el Guardián–, dijo sobre esta religión intentando extraer su esencia: “La Fe bahá'í es una religión nueva, independiente y universal, fundada en Persia en el siglo pasado por Bahá'u'lláh (la Gloria de Dios), que cumple las promesas de las religiones del pasado y cuya meta es la unificación de toda la humanidad”¹.

En este sentido, Bahá'u'lláh concebía la religión como un sistema de conocimiento y práctica que se renovaba cada 500 o mil años a través de la aparición en la tierra de una Manifestación de Dios. Él mismo proclamaba ser una Manifestación de Dios que vendría a dar impulso a un proceso civilizador de la humanidad que no tiene ni principio ni fin. Cada uno de estos Personajes proféticos –Krishna, Abraham, Moisés, Zoroastro, Buda, Jesús, Muhammad– aparecieron en una época y un lugar específicos, pero cumplían el mismo propósito de educar a la humanidad. Bahá'u'lláh, al aseverar que personifica el cumplimiento de todas esas tradiciones que hacen referencia al final de los tiempos y a la inauguración de una nueva era de paz y de justicia, entronca con todos los grandes subsistemas religiosos del mundo. En otras palabras y sin ser exhaustivo, para los budistas que aceptan Su revelación, representa el quinto Buda, el esperado Buda Maitreya de la paz; para los cristianos, el retorno de Jesús en la Gloria del Padre; para los judíos, el Señor de las Huestes; y para los musulmanes chiitas el prometido Qaim.

Por último, en esta contextualización introductoria señalaremos que Mirzá Husayn Alí (Bahá'u'lláh) nació en 1817, en Nur, cerca de Teherán, y era hijo de Mirzá Buzurg, un noble persa perteneciente al círculo de la aristocracia. Sin embargo, Bahá'u'lláh renunció a sus privilegios para asumir el llamamiento que, tal como señalaba repetidamente, Dios le había hecho. A partir de entonces, sufrió torturas, persecuciones, exilios –Bagdad, Constantinopla, Adrianópolis, Akká– y encarcelamientos, tanto en Persia como en territorio otomano. A pesar de ello, su influencia crecía enormemente y no dejó de escribir cartas, tablas y tratados, considerados por Sus seguidores palabra sagrada revelada, en los que abordaba todas las cuestiones fundamentales de la vida individual y colectiva, siempre integrando aspectos espirituales y materiales de la existencia. Finalmente murió en San Juan de Acre –Akká–, como prisionero del imperio otomano, y hoy alrededor de su lugar de reposo, así como del de Su Precursor –el Báb– en Haifa, se ha erigido el Centro Mundial Bahá'í, desde donde se coordinan

1 S. EFFENDI, *La Meta de un Nuevo Orden Mundial*, Terrassa, Editorial Bahá'í de España, 1996, 8.

las actividades de una comunidad mundial de siete millones de personas que, esparcidas por todo el mundo, supone un microcosmos de la infinita diversidad de la especie humana.

A continuación se expondrán los rasgos esenciales de la singular concepción de cambio social que brota de los Escritos de tan extraordinario personaje.

II. CUESTIONAMIENTO RADICAL DEL ORDEN ACTUAL

En los escritos de Bahá'u'lláh se hace referencia constante a diferentes aspectos relacionados con la organización social. De forma recurrente se alude a conceptos tales como “la civilización”, “la realidad social” o “el orden social”. Estas grandes categorías indican que Bahá'u'lláh no está hablando simplemente de una renovación espiritual que atañe al comportamiento individual, sino a una gran ruptura civilizatoria que implica, por lo menos, una nueva cosmovisión, una nueva cultura, unos nuevos acuerdos intersubjetivos, nuevas concepciones, un nuevo tipo de relaciones entre los individuos, los individuos y las instituciones, entre las instituciones, entre la comunidad y el individuo, y entre el hombre y la naturaleza, nuevas formas de organización económica y política, nuevos sistemas educativos y científicos y nuevas formas de expresión artística. En otras palabras, parece que está hablando de un nuevo ciclo histórico que implica una profunda transformación tanto de los individuos como de las comunidades y las instituciones, y de las relaciones entre todos ellos.

Al describir la situación del orden actual, no deja ambigüedades: es defectuoso y no tiene posibilidad de arreglo; ha de ser reemplazado.

El orden prevaleciente resulta ser deplorablemente defectuoso (...)².

Pronto el orden actual será enrollado y uno nuevo desplegado en su lugar³.

Los vientos de la desesperación, lamentablemente, soplan desde todas direcciones y la contienda que divide y aflige a la raza humana crece día a día. Los signos de convulsiones y caos inminentes pueden discernirse ahora, por cuanto el orden prevaleciente resulta ser deplorablemente defectuoso⁴.

En este sentido, y a pesar de que se prevé el surgimiento de una civilización mundial, justa, unificada y pacífica, Bahá'u'lláh plantea que esta civilización no será el resultado de pequeños ajustes al orden establecido, ni de la extensión de

2 S. EFFENDI, *El Orden Mundial de Bahá'u'lláh*, Terrassa, Editorial Bahá'í de España, 2014, 287.

3 BAHÁ'U'LLÁH, *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, Terrassa, Editorial Bahá'í de España, 2005, Pasaje IV.

4 *Ib.*, Pasaje CX.

la democracia liberal, ni del mero cambio de las personas, ni de la diseminación global de un sentimiento espiritual.

La humanidad, ya sea considerada a la luz de la conducta individual del hombre o de las relaciones existentes entre comunidades organizadas y naciones, lamentablemente se ha desviado muchísimo y ha sufrido una declinación demasiado grande como para ser redimida mediante los esfuerzos aislados de sus mejores gobernantes y estadistas por muy desinteresados que sean sus motivos, por muy coordinada que sea su acción, por muy fervorosos que sean su celo y devoción a su causa. Ningún esquema que todavía puedan diseñar los cálculos de los mayores estadistas; ninguna doctrina que se propongan desarrollar los más distinguidos exponentes de la teoría económica; ningún principio que puedan esforzarse por inculcar los más fervientes moralistas suministrarán en última instancia los cimientos adecuados sobre los que ha de erigirse el futuro de un mundo aturcido.

Ninguna apelación a la tolerancia mutua que puedan hacer los que entienden la condición del mundo, no importa lo apremiante e insistente que sea, podrá calmar las pasiones o contribuir a restaurar su vigor. Ni tampoco ningún esquema general de mera cooperación internacional organizada en cualquier sector de la actividad humana y por muy ingeniosa que sea su concepción o muy amplio su alcance, logrará erradicar la causa primera del mal que ha perturbado tan bruscamente el equilibrio de la sociedad actual. Ni siquiera, me atrevo a afirmar, la acción misma de inventar el mecanismo requerido para la unificación política y económica del mundo principio sostenido cada vez más en los últimos tiempos podrá por sí sola proveer el antídoto contra el veneno que progresivamente va minando el vigor de los pueblos y naciones organizadas⁵.

Esas declaraciones no son, en realidad, manifestaciones pesimistas con respecto el futuro de la humanidad. Todo lo contrario. Lo que pretenden es ilustrar la magnitud de la transformación que ha de acontecer como resultado de los esfuerzos concertados de toda la familia humana por traducir a la realidad la visión de Bahá'u'lláh para el mundo. Los escritos de Bahá'u'lláh, vistos en su contexto más amplio, iluminan un sendero de posibilidades inusitadas para la raza humana, apelando a la evolución tanto de los individuos como de la organización social. Para terminar esta sección mostraremos unos pocos pasajes que muestran ese horizonte de posibilidades que vislumbran los escritos de Bahá'u'lláh, así como los de su intérprete autorizado Shoghi Effendi.

La Revelación de Bahá'u'lláh, cuya misión suprema no es otra que el logro de esta unidad orgánica y espiritual del cuerpo entero de naciones, debería ser considerada, si hubiéramos de ser fieles a sus implicaciones, como la señal de

5 S. EFFENDI, *La Meta de un Nuevo Orden Mundial*, Terassa, Editorial Bahá'í de España, 1996, 15.

advenimiento de la madurez de la raza humana. No debería ser tomada como si fuera meramente tan sólo otro renacimiento espiritual dentro de la siempre cambiante suerte de la humanidad, ni sólo como una etapa más de la cadena de Revelaciones progresivas, ni tampoco como la culminación de una serie de ciclos proféticos recurrentes, sino como la señal de la última y más elevada etapa en la estupenda evolución de la vida colectiva del hombre sobre este planeta. El surgimiento de una comunidad mundial, la conciencia de una ciudadanía mundial, el establecimiento de una civilización y una cultura mundial –todo ello sincronizado con las etapas iniciales del desenvolvimiento de la Edad de Oro de la Era Bahá'í– deberían ser considerados, por su propia naturaleza y en lo que a esta vida planetaria se refiere, como los límites últimos en la organización de la sociedad humana, aunque el hombre, como individuo y, es más, como resultado de tal consumación, deberá continuar indefinidamente su progreso y desarrollo.

Aquel místico, todo penetrante, pero indefinible cambio, el cual nosotros asociamos con la etapa de maduración inevitable en la vida del individuo y el desarrollo del fruto, debe, si comprendemos correctamente las expresiones de Bahá'u'lláh, tener su contraparte en la evolución de la organización de la sociedad humana. Una etapa similar, más tarde o más temprano, debería ser alcanzada en la vida colectiva de la humanidad, produciendo un fenómeno aún más sorprendente en las relaciones internacionales y dotando a toda la raza humana de grandes capacidades de bienestar que proporcionarán, en edades sucesivas, el principal estímulo que se requiere para el consiguiente cumplimiento de su alto destino. Tal etapa de madurez en el proceso del gobierno humano debe, si es que reconocemos fielmente el grandioso anuncio hecho por Bahá'u'lláh, quedar identificada para siempre con la revelación de la que Él es el Portador⁶.

III. UNA INTERPRETACIÓN PARTICULAR DE LA HISTORIA

Los escritos bahá'ís contienen una visión singular del pasado, del momento histórico presente y del futuro. Tras la segunda mitad del siglo XX, algunos autores mencionaban que estábamos presenciando el fin de los metarrelatos y adentrándonos en una época posmoderna. Sin embargo, todo movimiento serio que haya aspirado a cambiar el mundo ha tenido una interpretación particular de la historia. Esto dota a las acciones de mayor coherencia, significado y sentido de misión, y genera una motivación mucho más elevada. A continuación se expondrán algunos de los rasgos esenciales de la perspectiva bahá'í de la historia.

6 S. EFFENDI, *El Desenvolvimiento de la Civilización Mundial*, Argentina, Ebila, 1989, 2.

En primer lugar, la historia de la humanidad se concibe en términos de evolución hacia unidades de organización social más amplias. La familia, el clan, la tribu, la ciudad estado y el estado nación vendrían a representar niveles de organización social progresivamente más complejos. En esta época, el desafío consistiría en dar el siguiente paso lógico en el proceso de evolución social para poder establecer la unidad de la humanidad. En todo este proceso, la religión ha tenido un impulso fundamental. En este mismo sentido, las fuerzas liberadas por la aparición y las enseñanzas de Krishna, Abraham, Moisés, Buda, Zoroastro, Jesucristo y Muhammad, por mencionar algunos, habrían contribuido a este proceso de ampliación de los círculos de lealtad y solidaridad humana. La figura de Bahá'u'lláh, por tanto, estaría destinada a contribuir al establecimiento del siguiente estadio –la unidad de la humanidad– en la evolución social la especie humana. Este es el sello distintivo de su misión.

En segundo lugar, los escritos bahá'ís indican la existencia de un propósito subyacente tanto a la evolución individual como social. En cuanto la evolución individual, se plantea que la evolución biológica desde organismos más sencillos hacia organismos más complejos contenía de forma latente un fruto: la aparición del alma racional. Al igual que la semilla del árbol contiene potencialmente el fruto, la semilla del universo que conocemos contenía desde el inicio el fruto del alma racional. Habrían de transcurrir cientos de miles de millones de años para que las condiciones físicas permitieran la manifestación del alma racional a través del cerebro del homo sapiens. En ese momento, además, se daría inicio a la evolución espiritual del hombre. Del mismo modo, el proceso de evolución social desde unidades más simples –la familia, la tribu– hacia unidades más complejas –la ciudad estado, el estado nación, la unidad de la humanidad– tendría como propósito permitir que se generen las condiciones para la manifestación de una civilización divina que equilibre los aspectos materiales y espirituales de la existencia.

En tercer lugar, Bahá'u'lláh utiliza la analogía de la evolución de un ser humano desde su niñez hasta su edad adulta para explicar los cambios que están ocurriendo actualmente en el mundo. En particular, se refiere a esta época como a la adolescencia de la humanidad cuando el cuerpo –la ciencia, la tecnología, los inventos– es fuerte y ha adquirido proporciones significativas, pero las facultades mentales todavía no han logrado canalizar esos nuevos poderes. La imposibilidad de erradicar la pobreza a pesar de tener la capacidad de producción para abastecer a toda la humanidad, el excesivo ejercicio de la competición en las relaciones sociales o la dificultad por establecer mecanismos internacionales que regulen efectivamente todos los procesos que ya se han globalizado serían ejemplos de esta descompensación.

Por último, al analizar las fuerzas que operan en el mundo, los escritos bahá'ís mencionan dos procesos paralelos que estarían forzando a la humanidad a establecer un nuevo orden mundial pacífico, que respete las autonomías nacionales, donde el principio de soberanía se subordine al bien colectivo, que reemplace la competición por la cooperación y la reciprocidad, que se articule alrededor de la justicia social y que tenga en cuenta las aspiraciones de la mayoría de los pueblos del mundo. Uno de esos dos procesos sería de naturaleza desintegradora y estaría barriendo los obstáculos para avanzar hacia dicho orden mundial. Los signos de ese proceso se observan por doquier: la desintegración de los lazos familiares, políticos y religiosos, la crisis del estado-nación, los problemas económicos mundiales, el calentamiento global, la violencia transnacional, la pobreza estructural, las enfermedades infecciosas que traspasan las fronteras, etc. El segundo tipo de fuerzas estarían relacionadas con un proceso de integración que propulsa a la humanidad hacia esa etapa superior de evolución social. Durante los últimos 150 años se pueden observar múltiples fenómenos conectados con este proceso: los movimientos por los derechos humanos, por la paz, por la emancipación de la mujer y por el sufragio universal; la conciencia ecológica; el surgimiento de organismos internacionales; la universalización de la educación; la extensión de cierto sentimiento de solidaridad internacional; la proliferación de organizaciones no gubernamentales que trabajan por erradicar la pobreza; los avances científicos y tecnológicos; etc. Así, estos dos procesos estarían contribuyendo de forma diferente, tal como ya se ha señalado, al surgimiento de dicho nuevo orden mundial.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, Bahá'u'lláh plantea que la labor de la humanidad no consistiría en esperar pasivamente a que de forma mágica apareciera una nueva realidad social cristalizando los ideales señalados, sino en trabajar denodadamente por hacer realidad esas potencialidades latentes que están a disposición de la especie en esta época. Lograr establecer tal orden mundial, por tanto, depende en gran medida de los esfuerzos concertados de grupos crecientes de personas por hacer avanzar el proceso de integración.

Antes de pasar a la siguiente sección, quizá sea oportuna una sucinta observación acerca del uso que Bahá'u'lláh hace del concepto "nuevo orden mundial". Se atribuye esta expresión al presidente Woodrow Wilson, quien la acuñó para referirse a una nueva forma de organizar las relaciones internacionales basada en la cooperación y la seguridad colectiva. En sus catorce puntos para constituir la Sociedad de Naciones –precursora de la ONU– hace referencia a este nuevo orden mundial. Debido a su fracaso, tras la segunda guerra mundial se comenzó a mirar con suspicacia a este concepto. Posteriormente, Gorbachov y George W. Bush popularizaron la expresión al utilizarla para tratar de definir la naturaleza de la posguerra fría y el espíritu de cooperación que pretendía

establecer entre las grandes potencias. Hoy en día algunos también asocian el concepto con teorías de la conspiración que afirman que hay intentos secretos por crear un gobierno mundial que beneficie a las élites.

Sin embargo, muchos años antes –alrededor de 1873–, siendo prisionero en Akká, Bahá'u'lláh ya había proclamado lo siguiente refiriéndose a su Causa y al efecto que habrá de producir sobre el orden social, en general, y sobre la naturaleza de las relaciones internacionales en particular:

El equilibrio del mundo ha sido trastornado por la vibrante influencia de este más grande, *este nuevo Orden Mundial*. La vida ordenada de la humanidad ha sido revolucionada por medio de este Sistema único y maravilloso, nada semejante al cual jamás han presenciado ojos mortales⁷.

Por ello, conviene intentar comprender la expresión a la luz de los escritos del mismo Bahá'u'lláh, así como de sus intérpretes autorizados –‘Abdu'l-Bahá y Shoghi Effendi– para evitar atribuirle significados que se han incorporado con posterioridad. Shoghi Effendi en particular, entre 1929 y 1936, escribió una serie de cartas a los bahá'ís de Norteamérica, compiladas bajo el título *El Orden Mundial de Bahá'u'lláh*, donde construye sobre lo que Bahá'u'lláh décadas antes había expuesto sobre este tema. Otras dos obras posteriores suyas, *El Advenimiento de la Justicia Divina* (1938) y *El Día Prometido ha llegado* (1941) también elaboran sobre esta cuestión.

IV. CONCEPCIÓN DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

La concepción bahá'í de la transformación social está ligada a dos convicciones. La primera se enunció con anterioridad y gira en torno a la idea de que el orden actual está en una condición más allá de un posible arreglo. Se necesitan cambios fundamentales en todo aspecto de la vida humana: en la vida del individuo; en las relaciones entre los individuos, las comunidades y las naciones; y en la estructura económica, social y política del mundo. Este cambio no ocurrirá gracias al triunfo de alguna ideología actual sobre otra, sino mediante el establecimiento de nuevas estructuras –mentales y sociales– cuyas premisas básicas serán diferentes de lo que existe o de lo que se propone hoy en día. Esto no significa que se abogue por la destrucción sino que se plantea una reconstrucción.

La segunda convicción está ligada al reconocimiento del potencial ilimitado del ser humano. Los escritos bahá'ís plantean que los seres humanos tienen

7 BAHÁ'U'LLÁH, *El Kitab'i'Aqdas*, Terrassa, Editorial Bahá'í de España, 2009 (segunda edición), 83.

una doble naturaleza: una superior y otra inferior. La inferior es compartida con los animales y supone el resultado de un largo proceso de evolución biológica. Está caracterizada por impulsos tales como el miedo, la agresividad, la competición o el egoísmo, impulsos que fueron necesarios en el proceso de lucha por la supervivencia. La naturaleza superior del ser humano vendría a ser el alma racional o el espíritu humano que posee la potencialidad de reflejar los atributos de Dios, tales como la sabiduría, la nobleza, la compasión, el altruismo, la generosidad o la creatividad. Uno de los propósitos de la educación consistiría en fortalecer la naturaleza superior del hombre para poder canalizar los impulsos animales de manera apropiada.

En las últimas décadas, ha habido dos ideologías aparentemente contrapuestas pero que en esencia pretendían por igual explotar los impulsos de la naturaleza inferior para el supuesto bienestar colectivo. Una de ellas aspira a canalizar los impulsos egoístas hacia el bien colectivo por medio de las leyes perfectas del mercado; y la otra proponía una lucha para imponer desde el aparato del Estado el bien común. Es por ello que los escritos bahá'ís plantean la necesidad de una nueva ética y de nuevas virtudes individuales y colectivas.

Tras estos planteamientos preliminares, se puede aseverar que la concepción bahá'í de transformación social aboga por un cambio profundo en tres niveles: en el de los individuos, en el de las comunidades y en el de las instituciones. Este enfoque trasciende tanto los movimientos individualistas como los colectivistas que buscaban, en el primer caso, transformar la sociedad centrándose en el cambio de los individuos –ya sea para convertirlos en actores económicamente racionales o ejemplos de las virtudes de una u otra religión–, y en el segundo, construir un nuevo mundo reemplazando las estructuras del poder –pasando en muchos casos por encima de las personas, quienes debían sacrificarse por el bien común. Aunque los individuos cambien, si las leyes y las estructuras sociales no cambian, no se puede producir una transformación duradera. Del mismo modo, si sólo cambian las leyes y las estructuras, pero los individuos se mantienen igual, la transformación sólo será aparente y la nueva sociedad estará asentada sobre arenas movedizas.

Desde la perspectiva bahá'í, por lo tanto, la transformación social ha de basarse en un proceso de creación de capacidad en los individuos, las comunidades y las instituciones para avanzar hacia el Orden Mundial previsto por Bahá'u'lláh partiendo desde las bases. La economía, la educación, la ciencia, la tecnología, las artes, el gobierno, son diferentes áreas de acción que se van abordando progresivamente a medida que se incrementa la capacidad de los tres actores señalados. Además, las relaciones entre los tres también han de ser reconfiguradas a la luz de la analogía del cuerpo humano. Bahá'u'lláh, en una carta a la Reina Victoria de Inglaterra se refería a la sociedad como un cuerpo social orgánico:

¡Oh vosotros, los representantes elegidos del pueblo en todos los países! Reuníos a consultar y ocupaos sólo con lo que beneficie a la humanidad y mejore su condición, ojalá fuerais de los que inquietan con cuidado. Considerad al mundo como el cuerpo humano, que aunque al ser creado es sano y perfecto, ha sufrido, por diversas causas, graves trastornos y enfermedades. Ni un día logró alivio; más bien su dolencia se hizo más severa, puesto que cayó en manos de médicos ignorantes que, dando rienda suelta a sus deseos personales, han errado gravemente. Y si alguna vez, por el cuidado de un médico competente, sanaba un miembro de aquel cuerpo, el resto quedaba enfermo como antes. Así os informa el Omnisciente, el Sapientísimo⁸.

Un último aspecto fundamental de la concepción bahá'í de la transformación social al que esta comunidad ya le está prestando atención, como se verá posteriormente, consiste en la generación de un proceso de aprendizaje colectivo para traducir a la realidad y a la acción las enseñanzas de Bahá'u'lláh y así hacer surgir una nueva realidad social. Para ello, se establecen estructurales locales, regionales e internacionales que puedan guiar este proceso, crear capacidad en los individuos, las comunidades y las instituciones de su zona y, por último, sistematizar los aprendizajes generados en la acción, gracias a los esfuerzos de contingentes crecientes de personas que utilizan el conocimiento científico, el religioso y su propia experiencia como fuentes de conocimiento.

En última instancia, tal como se mencionó antes, se concibe la transformación como un macroproceso —que engloba múltiples subprocesos— de construcción de una nueva civilización al que ha de contribuir toda la humanidad. Este incluye la cultura y los valores, la economía y las finanzas, el sistema educativo, las formas de gobierno, los procesos científicos y la actividad intelectual, las formas de expresión artísticas, los medios de comunicación, la universidad, los templos y un sinfín de áreas que se abordarían progresivamente estableciendo prioridades.

V. PROPUESTA PROGRAMÁTICA

En los escritos fundacionales de la Fe bahá'í existen múltiples referencias a diversos instrumentos, concepciones, principios, sistemas, mecanismos para la toma de decisiones, estructuras, instituciones o leyes, todos encaminados a hacer avanzar la civilización hacia la visión de Bahá'u'lláh de un mundo unido, próspero, justo, sostenible y pacífico. Algunos ejemplos son los múltiples pasajes sobre principios tales como la justicia, la unidad, la reciprocidad o el papel del conocimiento en la vida social; sobre la naturaleza de las instituciones

8 BAHÁ'U'LLÁH, *Pasajes*, o. c., pasaje CXX.

locales, nacionales e internacionales que deben estructurar el orden social; sobre un mecanismo para la toma de decisiones colectiva que Bahá'u'lláh denomina la consulta; sobre concepciones tales como el poder, el conocimiento, el propósito de la vida, la naturaleza humana, la naturaleza de la sociedad, el papel del trabajo, la excelencia o el papel de la educación; sobre la necesidad de pactos internacionales relacionados con la seguridad colectiva y la reducción del uso de la guerra en las relaciones internacionales; o sobre el orden administrativo por el que los bahá'ís han de regirse y que puede servir de núcleo y modelo para una posible sociedad global futura.

Sin embargo, la comunidad bahá'í, bajo la guía de su cuerpo supremo, la Casa Universal de Justicia, actúa dentro de un marco sistemático, organizado por planes progresivos que construyen sobre los anteriores y que priorizan áreas de acción, de forma que se pueda ir avanzando hacia esa civilización gloriosa que predicen sus escritos sagrados.

Desde otro prisma, en el proceso de desenvolvimiento de la civilización se observan dos actores: la humanidad, dentro de un Plan Mayor de Dios, y la comunidad bahá'í, dentro de un Plan Menor de Dios también. Cada uno tiene un papel específico.

El primer actor, la humanidad, pero especialmente los líderes de la sociedad, tienen una responsabilidad primordial en lograr lo que Bahá'u'lláh denominaba la paz menor. La paz menor viene a ser un proceso de desmilitarización y de armonización de las relaciones internacionales. En cierto modo, la paz menor supone principalmente el establecimiento de mecanismos legales y estructurales que sienten las bases para la paz, aunque también conlleve la expansión de la conciencia de que la guerra, la violencia y el conflicto no son un medio legítimo para resolver los problemas, ya sea entre individuos, comunidades o estados. La paz menor también implica un acuerdo internacional, un pacto de seguridad colectiva que reciba la sanción de todos los países y pueblos, donde los Estados se comprometan a respetar ciertos límites en sus relaciones, a utilizar los recursos naturales inteligentemente y para el bien común; en definitiva, implica la generación de un marco legal obligatorio y el establecimiento de medidas para asegurar su cumplimiento.

La verdadera civilización desplegará su bandera en el corazón mismo del mundo cuandoquiera que determinado número de sus distinguidos y magnánimos soberanos – ejemplos brillantes de devoción y tesón– se alcen por el bien y la felicidad de toda la humanidad, con voluntad firme y visión clara, a establecer la Causa de la Paz Universal. Deben convertir la Causa de la Paz en el objeto de una consulta general y procurar por todos los medios a su alcance establecer una Unión de las naciones del mundo. Deben concluir un tratado vinculante y establecer un convenio cuyas disposiciones serán sensatas, inviolables y concretas.

Deberán proclamarlo ante todo el mundo y recabar para él la sanción de toda la raza humana. Esta empresa noble y suprema –fuente real de la paz y bienestar de todo el orbe– deberá ser considerada sagrada por cuantos habitan en la tierra. Todas las fuerzas de la humanidad deben movilizarse para asegurar la estabilidad y permanencia de este Más Grande Convenio.

En este pacto exhaustivo deberán ser fijados claramente los límites y fronteras de todas y cada una de las naciones; quedarán definitivamente sentados los principios que subyacen a las relaciones de los gobiernos entre sí; y se reafirmarán todos los acuerdos y obligaciones internacionales. De igual manera, quedará estrictamente limitado el tamaño de los arsenales de cada Gobierno, pues si se consintiera que los preparativos de guerra y las fuerzas militares de cada nación se incrementasen, ello despertaría las sospechas de los demás. El principio fundamental que informa este Pacto solemne debería fijarse de manera tal que, si en adelante un Gobierno violase cualquiera de sus disposiciones, todos los demás gobiernos de la tierra deberían alzarse a reducirlo a la más completa sumisión; más aún, la raza humana en su totalidad debería decidirse, con todo el poder a su disposición, a destruir a ese Gobierno. Si pudiera aplicarse éste el más grande de los remedios al cuerpo enfermo del mundo, seguramente se recobraría de sus males y permanecería eternamente a salvo y seguro.

Obsérvese que, de producirse tan feliz coyuntura, ningún Gobierno necesitaría acopiar de continuo armas de guerra, ni se sentiría obligado a producir nuevas armas con las que conquistar a la raza humana. Una pequeña fuerza destinada a la seguridad interna, a la corrección de los elementos criminales y pendencieros, a la prevención de disturbios locales, eso sería todo lo preciso, y no más. De esta suerte la población entera se vería, primero de todo, liberada del fardo aplastante de los gastos hoy aplicados a destinos militares; y, en segundo lugar, muchísimas personas dejarían de dedicar su tiempo al continuo ingenio de armas de guerra –esos vestigios de la avaricia y sed de sangre, tan incongruentes con el don de la vida– y en lugar de ello empeñarían sus esfuerzos en la producción de cuanto ha de realzar la existencia humana, la paz y el bienestar, y se convertirían en la causa del desarrollo y prosperidad universal. Cada nación de la tierra reinaría entonces con honor, y cada pueblo estaría acunado en la tranquilidad y el contento⁹.

Otros extractos de los escritos bahá'ís describen las etapas que este primer actor, la humanidad, irá atravesando en este camino hacia la paz y la unidad. Sin embargo, estas ideas son suficientes por ahora, por lo que nos adentraremos en el segundo actor, la comunidad bahá'í que está directamente asociada con la misión de Bahá'u'lláh.

Las comunidades bahá'ís del mundo, junto con amigos y vecinos, se esfuerzan mayoritariamente por establecer procesos de desarrollo comunitario en

9 'ABDU'L-BAHÁ, *El Secreto de la Civilización Divina*, Terrassa, Editorial bahá'í de España, 1999, 66-68.

pueblos y barrios de las ciudades. En estos contextos geográficos relativamente pequeños, personas y colectivos de todos los orígenes aprenden a trabajar en equipo para mejorar la vida espiritual, económica y social de su entorno.

Este proceso, al que a veces los bahá'ís se refieren como «construcción de comunidad», se inicia con una serie de actividades de naturaleza educativa que se complementan con otras de carácter espiritual. Sin embargo, por muy sencillo que parezca al principio, lo que pretende es empoderar a grupos crecientes de personas para que emprendan un sendero de transformación colectiva a largo plazo que logre generar barrios, pueblos y ciudades sostenibles en todos los aspectos. En cierta forma, se esfuerzan por construir un modelo de organización social alternativo.

Existen dos rasgos fundamentales que distinguen este proceso. El primero es que en su conjunto genera mayor capacidad para el servicio y la acción colectiva: para emprender actividades educativas que fortalezcan el carácter y las facultades morales y espirituales de los niños; para acompañar a los adolescentes durante un período crítico de la vida a descubrir su verdadera identidad y a canalizar sus energías hacia el servicio y el bien común; para crear espacios de empoderamiento colectivo donde grupos de estudios puedan investigar la realidad y reflexionar juntos acerca de las implicaciones de las enseñanzas espirituales en sus vidas individuales y colectivas y aprendan a llevarlas a la práctica; para conectar con los jóvenes de la sociedad y poner sus talentos al servicio de la transformación social; para iniciar emprendimientos de desarrollo social y económico gradualmente más complejos cuando sea el momento oportuno; para participar en discursos públicos de relevancia para el bienestar colectivo.

El segundo rasgo es que toda esta acción colectiva está imbuida de un fuerte carácter espiritual. Bajo la perspectiva bahá'í, la dimensión espiritual y la actitud de adoración son fundamentales para dar respuesta al anhelo de sentido que yace en el alma humana; suscitan fuerzas muy poderosas que permiten que pequeños grupos logren grandes hazañas; dotan de mayor significado a lo que se hace; y, sobre todo, mantienen siempre en la mente y en el corazón el recuerdo de que Dios está en el centro de todo lo que se hace. La manifestación más visible de esta característica distintiva es la multiplicación de reuniones de oración colectiva como un elemento más del fortalecimiento de la vida comunitaria. Se considera que orar y meditar junto con amigos, vecinos y compañeros de trabajo con los que uno actúa en pos de la transformación colectiva produce unos lazos muy profundos, lazos muy necesarios para sostener el compromiso social a largo plazo.

En España, personas y grupos de todos los orígenes sociales, culturales y religiosos, inspirados por esta visión, están aprendiendo a trabajar en equipo en diferentes niveles geográficos (en barrios, provincias, regiones, en el país) para

aplicar las enseñanzas de Bahá'u'lláh, junto con los métodos de la ciencia, con el fin de avanzar hacia dicho nuevo orden social próspero, que equilibre lo global con lo local y que esté caracterizado por ciertos principios como la unidad y la justicia social. Este proceso no es sencillo y exige mucha acción por parte de contingentes crecientes de personas, así como un enfoque efectivo para generar, sistematizar y difundir el conocimiento que va emergiendo en los distintos niveles. Además, también se requieren planes mundiales y nacionales de acción, para que los esfuerzos sean concertados, coordinados y, por tanto, más efectivos.

Transformar la sociedad y contribuir al avance de la civilización, como ya se ha especificado, implica trabajar en prácticamente todos los ámbitos de la vida social: la economía, la cultura, la política, la ciencia, la tecnología, las artes, la educación, por mencionar algunos. Todos estos aspectos se van abordando progresivamente en el camino de establecer un modelo alternativo de organización social. Sin embargo, como no se puede abordar todo al mismo tiempo, se van priorizando algunas áreas de acción y aprendizaje. A medida que se va aprendiendo, que se va implicando a más personas y que la capacidad aumenta, se introducen nuevas líneas y áreas de acción.

Establecer un patrón de actividad y las estructuras administrativas correspondientes que encarnan el principio de la unidad de la humanidad y las convicciones que lo sustentan es quizá el área de aprendizaje más sobresaliente que encara la comunidad bahá'í de España, al igual que otras comunidades bahá'ís del mundo.

Algunas de esas convicciones relacionadas se presentan aquí a modo de ilustración:

- que el alma racional no tiene género, raza, etnia o clase, lo que hace intolerable cualquier forma de prejuicio, entre los que destacan aquellos que impiden que las mujeres alcancen su potencial y participen en diversos campos de actividad codo con codo junto a los hombres.
- que la causa raíz del prejuicio es la ignorancia, que puede eliminarse a través de procesos educativos que hagan accesible el conocimiento a toda la raza humana, garantizando que no se convierta en propiedad de una minoría privilegiada.
- que la ciencia y la religión son dos sistemas complementarios de conocimiento y práctica, por cuyo medio los seres humanos llegan a comprender el mundo que les rodea y a través de los cuales avanza la civilización.
- que la religión sin la ciencia pronto degenera en superstición y fanatismo, mientras que la ciencia sin religión se convierte en un instrumento de materialismo descarnado.
- que la verdadera prosperidad, fruto de una coherencia dinámica entre las necesidades materiales y espirituales de la vida, se volverá cada vez más

lejana, mientras el consumismo siga actuando como el opio del alma humana.

- que la justicia, como facultad del alma, permite al individuo distinguir lo verdadero de lo falso y guía la investigación de la realidad, tan esencial si han de eliminarse las creencias supersticiosas y tradiciones caducas que impiden la unidad.
- que cuando se ejerce debidamente sobre las cuestiones sociales, la justicia es el instrumento más importante para el establecimiento de la unidad.
- que el trabajo realizado con espíritu de servicio a nuestros semejantes es una forma de oración, un medio de adorar a Dios.

Convertir en realidad ideales como éstos, producir una transformación personal y sentar las bases de estructuras sociales adecuadas no es una tarea fácil, sin lugar a dudas. No obstante, la comunidad bahá'í de España está dedicada al proceso de aprendizaje de largo plazo que esta tarea conlleva, tarea a la que se invita a participar a un número creciente de personas de toda condición y de cualquier grupo humano.

Entre los procesos más sobresalientes sobre los que se está intentando aprender destacan cómo reunir a gente de distintas procedencias en un ambiente que, desprovisto de la constante amenaza de conflictos y destacado por su carácter espiritual, les anime a dejar de lado las costumbres divisivas de una mentalidad partidista, fomente un mayor grado de unidad de pensamiento y acción, y suscite su participación incondicional; cómo administrar los asuntos de una comunidad en la que no hay una clase gobernante con funciones sacerdotales que pueda reclamar distinción o privilegio; cómo hacer posible que contingentes de hombres y mujeres se liberen del cautiverio de la pasividad y de las cadenas de la opresión para participar en actividades que propicien su desarrollo espiritual, social e intelectual; cómo ayudar a los jóvenes a navegar por una etapa crítica de sus vidas y empoderarse para encauzar sus energías hacia el avance de la civilización; cómo crear dinámicas dentro de la unidad familiar que lleven a la prosperidad material y espiritual, sin inculcar en las nuevas generaciones sentimientos de alienación hacia un «otro» ilusorio o alimentar cualquier instinto de explotación de los que han sido relegados a esa categoría; cómo hacer posible que la toma de decisiones se beneficie de una diversidad de perspectivas mediante un proceso consultivo que, si se comprende como investigación colectiva de la realidad, promueve el desapego a los puntos de vista personales, tiene en debida cuenta datos empíricos válidos, no eleva al rango de realidad lo que es una mera opinión, ni define la verdad como un compromiso entre grupos de interés opuestos. Para explorar cuestiones como éstas y muchas otras que ciertamente surgirán, la comunidad bahá'í ha adoptado un modo de funcionamiento

caracterizado por la acción, reflexión, consulta y estudio; un estudio que implica no sólo una constante referencia a los escritos de la Fe sino también un análisis científico de las pautas que van siendo desplegadas. De hecho, cómo mantener este modo de aprendizaje en acción, cómo garantizar que un número creciente de personas participe en la generación y aplicación del conocimiento relevante y cómo diseñar estructuras para la sistematización de una experiencia en expansión a nivel mundial y la distribución equitativa de las lecciones aprendidas son, en sí mismos, objeto de examen periódico.

Todo lo mencionado hasta aquí de la comunidad bahá'í, el segundo actor, tiene que ver con lo que los bahá'ís denominan “crecimiento y desarrollo” de la propia comunidad bahá'í. Sin embargo, existen otros dos ámbitos de actividad en los que la comunidad bahá'í está implicada que se entrelazan más estrechamente con el primer actor: la acción social y la participación en el discurso público.

A medida que la capacidad aumenta y que el modelo de vida comunitaria que se intenta establecer en agrupaciones y barrios se fortalece, la implicación en la vida de la sociedad adquiere nuevas dimensiones. La acción social y la participación en el discurso público, tal como se ha dicho, son dos áreas emergentes y prometedoras que pretenden mejorar la vida intelectual, económica y social del país –en este caso, de España– junto con otros actores sociales.

El nivel de coherencia que ha llegado a caracterizar los esfuerzos de construcción de comunidad descritos anteriormente, también se ha de dar tanto dentro de estas áreas emergentes como entre ellas.

En el contexto del trabajo de construcción de comunidad en barrios y agrupaciones, una vez que los programas educativos de base implementados llegan a un sector significativo de la población y existe la capacidad suficiente, brotan otro tipo de iniciativas enfocadas en mejorar algún aspecto de la vida económica y social de ese colectivo.

La acción social se entiende como un espectro de actividades de diferentes grados de complejidad, que oscilan desde pequeños proyectos de servicio comunitario organizados por grupos de jóvenes bahá'ís y su amigos, hasta grandes programas de desarrollo social y económico emprendidos por organizaciones de inspiración bahá'í. Todas estas iniciativas, sin embargo, comparten un elemento común: buscan aplicar las enseñanzas sociales de Bahá'u'lláh, junto con los métodos de la ciencia, para generar prosperidad y bienestar social.

La comunidad bahá'í, mediante una red de organizaciones dedicadas al desarrollo social y económico, ha ido generando a lo largo de los años un marco conceptual específico para este ámbito, que incluye ciertos elementos clave, tales como los siguientes: la gente es protagonista de su propio proceso de desarrollo; el desarrollo ha de ser abordado en términos de construcción de

capacidad en individuos, comunidades e instituciones para explorar su propio sendero de prosperidad; ha de haber un equilibrio entre la prosperidad material y el progreso social y espiritual; el conocimiento es el eje del desarrollo; las iniciativas deben comenzar siendo sencillas e ir creciendo en complejidad progresivamente a medida que la capacidad aumenta; las diferentes líneas de acción deben realizarse siendo coherentes entre sí dentro de un enfoque integral; debe prestársele atención a la creación de estructuras regionales apropiadas para crear capacidad en una población y para sistematizar el aprendizaje generado acerca de sus procesos de desarrollo; la empresa del desarrollo debe conectar los ámbitos locales, regionales, nacionales e internacional.

Dentro de este marco también han surgido programas sólidos que se están replicando en diferentes lugares del mundo donde existe la capacidad suficiente y las condiciones son idóneas. La mayor parte de estos programas son de carácter educativo, aunque también están emergiendo otras modalidades relacionadas con la banca comunitaria, la productividad agrícola o los medios de comunicación sociales. Todavía queda mucho que hacer y aprender en esta área cuyo protagonista, si es que se aspira a erradicar la pobreza, ha de ser la humanidad entera.

La comunidad bahá'í de España hasta ahora no ha emprendido ninguna línea de acción sistemática en este ámbito, aunque los programas de empoderamiento moral, intelectual y espiritual de base que está aprendiendo a expandir y el modelo de vida comunitaria que se esfuerza por establecer en múltiples localidades del territorio nacional están creando capacidades colectivas que serán fundamentales para cuando las condiciones sean propicias. En algunas localidades y barrios, no obstante, dentro de los procesos de construcción de comunidad y de los programas que los fomentan, están surgiendo iniciativas informales tales como proyectos de limpieza, reciclaje, refuerzo escolar o huertos urbanos. La mayoría de estos proyectos son iniciativas muy sencillas de corta duración, algunas de las cuales se efectúan en colaboración con organizaciones civiles de barrio, asociaciones de vecinos e instituciones públicas locales.

En los próximos años, cuando la capacidad para la acción colectiva se fortalezca y la participación de la población local aumente en agrupación¹⁰ tras

10 Los bahá'ís utilizan el concepto de agrupación para referirse a una unidad administrativa relativamente pequeña que permita descentralizar los procesos de desarrollo comunitario y de toma colectiva de decisiones. Representa un constructo geográfico que aglutina a un conjunto de localidades cercanas entre sí. Estas localidades comparten características culturales y tienen mecanismos de transporte que facilitan la comunicación. En España, algunas agrupaciones se corresponden con una provincia, tal como el caso de Guipúzcoa, Navarra o Sevilla; pero también puede darse el caso de que dentro de una misma provincia, como Madrid, haya dos, tres o cuatro agrupaciones. La tendencia de los últimos años ha sido la de centrar los esfuerzos todavía en unidades más pequeñas, tales como los barrios de las ciudades o algunos pueblos pequeños.

agrupación, este será un ámbito que requerirá mayor atención y aprendizaje sistemático. El propósito a largo plazo en los contextos geográficos donde se desarrollará la acción social será lograr agrupaciones, localidades y barrios autosostenibles. Debido a la prosperidad material que la sociedad española había experimentado desde los años ochenta, no había mucha consciencia de los defectos, la fragilidad y las injusticias relacionadas con el modelo económico imperante. Desde la crisis económica de 2008, sin embargo, cada vez son más los colectivos y ciudadanos que ven con esperanzas las iniciativas de base que buscan encontrar modelos de desarrollo económico y social alternativos, respetuosos con el medio ambiente, sostenibles y estructurados alrededor de los principios de la justicia social y la reciprocidad.

En relación a la participación en el discurso público, viene bien aclarar lo que los bahá'ís entienden por ello. Lo que se piensa y se dice acerca de diferentes temas es parte de la sociedad y afecta profundamente a la manera en que actuamos individual y colectivamente. Las políticas y la opinión pública se nutren de las corrientes de pensamiento que se generan sobre ciertos temas. La comunidad mundial bahá'í –y la de España en particular–, en sus esfuerzos por contribuir al avance social, también ha prestado atención a esta interacción entre el discurso, el pensamiento y la acción. En otras palabras, contribuir a la evolución del pensamiento social y al discurso público en diferentes áreas de relevancia para la paz, la seguridad, la prosperidad y el bienestar del mundo ha sido una preocupación importante y permanente de los bahá'ís desde tiempos de Bahá'u'lláh. En los últimos años en España, además, se han establecido algunos mecanismos para aprender sistemáticamente y contribuir tanto individual como colectivamente a esta esfera de actividad.

La participación en los discursos¹¹ prevalecientes de la sociedad ha adoptado formas diversas, desde miles de conversaciones sencillas y publicaciones en blogs personales acerca de temáticas relevantes, hasta artículos académicos, material bibliográfico o esfuerzos sistemáticos e institucionales por participar en ciertos discursos específicos de ámbito nacional como la gobernanza, los derechos humanos, el papel de la religión en la sociedad o la igualdad entre géneros.

Estas dos esferas de actividad, la acción social y la participación en los discursos, también brotan de los escritos fundacionales de la Fe bahá'í. Los bahá'ís consideran que la acción social aparece de forma embrionaria en pasajes tales como:

11 Por discurso se entiende el conjunto de conversaciones que diferentes actores comprometidos con una práctica mantienen en diferentes espacios sociales, tales como revistas, foros o congresos, con el fin de mejorar esa práctica.

El progreso del mundo, el desarrollo de las naciones, el bienestar de los pueblos y la paz de todos los que habitan en la tierra se hallan entre los principios y ordenanzas de Dios¹².

Dedicad vuestra mente y voluntad a la educación de los pueblos y razas de la tierra, para que quizás sean borradas de su faz las disensiones que la dividen, por la fuerza del Más Grande Nombre, y todos los seres humanos se conviertan en sostenedores de un Orden único y en habitantes de una sola Ciudad¹³.

En cuanto a la participación en el discurso público, también aparecería en estado latente en citas como éstas:

La publicación de pensamientos elevados es el poder dinámico en las arterias de la vida; es el alma misma del mundo. Los pensamientos son un mar sin límites (...) hasta que el mar no se encrespe, no se levantarán las olas para esparcir sus perlas de conocimiento en la playa de la vida.

La opinión pública debe dirigirse hacia todo cuanto sea digno de este día, y ello es imposible si no es mediante el empleo de argumentos adecuados y la presentación de pruebas claras, exhaustivas y concluyentes¹⁴.

VI. CONCLUSIONES

Los escritos de Bahá'u'lláh en particular y los textos autoritativos bahá'ís en general contienen una concepción de la transformación social sin parangón en la historia religiosa, social o política. Cuestionan radicalmente el orden actual, afirmando que es defectuoso y que no tiene posibilidad de arreglo con unos pequeños ajustes en algún aspecto de la organización social. Esta concepción está anclada en una perspectiva novedosa de la historia que considera la unificación del planeta como la siguiente etapa lógica en el proceso de evolución social. La religión, a través de sucesivos Personajes Proféticos que proceden del mismo Dios, sería el motor principal de la historia y el acicate fundamental del avance de la civilización. Desde este ángulo, la transformación social ha de ser el resultado de cambios profundos en el nivel tanto de los individuos como de las estructuras de la sociedad. A este respecto, trasciende todos los movimientos sólidos del pasado que han pretendido cambiar el mundo, ya que o bien atendían simplemente al individuo o exclusivamente a las estructuras de poder. En otras palabras, desde el prisma de los escritos bahá'ís, el individuo, la comunidad y las instituciones vienen a ser los protagonistas principales del

12 BAHÁ'U'LLÁH, *Tablas de Bahá'u'lláh*, Barcelona, Arca Editorial, 2002, 155.

13 BAHÁ'U'LLÁH, *Pasajes*, o. c., 106.

14 'ABDU'L-BAHÁ, *El Secreto de la civilización divina*, o. c., 105, 106.

avance de la civilización y del cambio social. Así, el aprendizaje colectivo y la creación de capacidad para abordar progresivamente las múltiples facetas de la organización económica, social, política y espiritual de la humanidad, serían las claves del progreso. Por último, existe una propuesta programática para dicha transformación, y no simplemente enunciados desiderativos o ideales inspiradores. En dicha propuesta, la humanidad, por un lado, y la comunidad bahá'í, por el otro, tienen misiones paralelas aunque solapadas en algunas áreas. La humanidad, principalmente a través de sus líderes pero también por la ampliación de la conciencia colectiva, tendría que avanzar hacia lo que se denomina “la paz menor”, cuyo colofón lo simbolizaría un gran pacto internacional de seguridad colectiva. Por último, la comunidad bahá'í tendría el cometido de construir un modelo alternativo de organización social basado en los principios de cooperación y reciprocidad, de sostenibilidad, de justicia social y de generación colectiva de conocimiento práctico acerca de la transformación social. Este modelo de organización social equilibra los aspectos espirituales, materiales y prácticos de la vida, y podría servir —especialmente su orden administrativo— de núcleo y modelo para un nuevo orden mundial que refleje los ideales proclamados por Bahá'u'lláh.

LAS VISITAS PASTORALES DE LOS OBISPOS RAMÓN TORRIJOS GÓMEZ Y FÉLIX SOTO MANCERA AL SEMINARIO METROPOLITANO SAN ATÓN DE BADAJOZ SEGÚN CONSTA EN SU ARCHIVO

FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO

Rector Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz

GUADALUPE PÉREZ ORTIZ

Directora Biblioteca del Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz

RESUMEN

La visita pastoral fue uno de los instrumentos utilizados por la Iglesia para incidir en los fines reformistas surgidos de Trento. Los obispos estaban obligados a realizarla en sus diócesis, aunque era frecuente que se realizasen por los respectivos vicarios.

En el presente artículo estudiamos las visitas que los obispos Ramón Torrijos Gómez y Félix Soto Mancera realizaron al Seminario Metropolitano de San Atón de Badajoz, a principios del siglo XX, y que han quedado reflejadas en la documentación conservada en el archivo de la entidad como una prueba testimonial de la importancia que los prelados concedían a este centro formativo de referencia en la provincia de Badajoz.

Palabras clave: visita pastoral, Seminario Metropolitano San Aton de Badajoz, Ramón Torrijos Gómez, Félix Soto Mancera, siglo XX.

ABSTRACT

The pastoral visit was one of the instruments used by the church to influence the purposes of Trent reforms were. The bishops were obliged to perform it in their dioceses, but were frequently made by the respective vicars.

In the current article, we study visits bishops Ramón Gómez Torrijos and Felix Soto Mancera performed at the Metropolitan Seminary of San Aton of Badajoz in the early twentieth century and are reflected in the documentation in the file of the institution.

Keywords: pastoral visit, Seminario Metropolitano San Aton de Badajoz, Ramón Torrijos Gómez, Félix Soto Mancera, XX century.

I. INTRODUCCIÓN

En líneas generales, una visita pastoral es la visita que realiza un obispo a las parroquias y comunidades de su diócesis. En ella tiene encuentros con el clero, los religiosos y los laicos para exhortarlos a tener una vida de fe y práctica cristiana, y examina y valora las estructuras e instrumentos destinados al servicio pastoral.

Las visitas pastorales respondían a una antigua costumbre iniciada en la Iglesia oriental en el siglo IV y ya presente en la Iglesia hispana a comienzos del siglo VI. En la Edad Antigua, los diferentes concilios legislaron sobre su obligatoriedad y establecieron formularios, y en algunos de los medievales fijaron una periodicidad anual, que luego no llegaba a cumplirse.

Aunque habituales durante la Edad Media no adquieren el rango de obligatorias hasta después del Concilio de Trento (1545-1563)¹. A partir del Concilio se convertirán en testimonio evidente de la autoridad del obispo en su diócesis, pasando a ser un mecanismo de control.² Para cualquier diócesis de la época, los puntos de referencia en estas visitas eran dos: por una parte, las directrices que quedaron definidas por Trento para estas inspecciones y por otra, las disposiciones concretas que se establecieran en los sínodos particulares para el desarrollo de las mismas³. Los resultados de estas visitas pastorales se conservaban por escrito, primeramente en actas notariales o registros en forma de cuadernos o libros manuscritos que recordaran lo visto por el inspector y las recomendaciones formuladas, a fin de garantizar su cumplimiento, posteriormente como documentos sueltos en los archivos eclesiásticos.

1 M. M. CÁRCEL ORTÍ, "Las visitas pastorales", en *Boletín Castellonense de Cultura*, 58 (1982), 713-715.

2 A. MARCOS, "Religión predicada y religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales", en C. ÁLVAREZ – M. J. BUXÓ – S. RODRÍGUEZ (coords.), *La religiosidad popular*, Sevilla, Anthropos, 1989, 46-56; A. L. CORTÉS – M. L. LÓPEZ, "Las visitas ad limina y visitas pastorales como instrumentos de control", en J. L. CASTELLANOS (ed.), *Sociedad, administración y poder en la España del Antiguo Régimen*, Granada, Universidad de Granada, 1996, 286-313.

3 J. L. GARCÍA – A. IRIGOYEN, "Las visitas pastorales, una fuente documental", en *Anuario de historia de la iglesia*, 15 (2006), 294.

Pocos fueron los obispos que recorrieron pueblo a pueblo sus diócesis, anteponiendo para ello diversos impedimentos, justificados o no, lo que dio lugar a que la visita fuera realizada por un visitador elegido al efecto, cuyo nombramiento recaería generalmente entre prelados o vicarios.

El objetivo de las visitas era doble: por un lado estaba el real, que abarcaba el conjunto de bienes y su administración, como era la comprobación de rentas, revisión de cuentas, estado material de los templos, utensilios, libros y ornamentos de culto, situación de los beneficios y sus bienes, de las propiedades, etc.; y por otro el personal, que comprendía tanto a los eclesiásticos, especialmente en cuanto al cumplimiento de sus deberes clericales, como a laicos al servicio de la iglesia, y en general la detección y consiguiente corrección de eventuales irregularidades, abusos, errores, escándalos o desórdenes⁴.

Hasta la puesta en práctica de las normas tridentinas, las actas revisten carácter de inventario de los bienes de la iglesia y de recomendaciones sobre sus reparaciones o necesidad de nuevas adquisiciones. A partir de la década de 1540 cambia la tónica de las inspecciones: los visitadores omiten los inventarios y se centran más en cuestiones de doctrina, liturgia y costumbres.

La obligación de realizar estas visitas pastorales se mantiene hoy día, no alejándose en exceso de las recomendaciones de Trento formuladas siglos atrás. El canon 343 del anterior *Código de Derecho Canónico* de 1917⁵, siguiendo las constituciones del concilio de Trento, disponía que estas visitas tenían por objeto: “Conservar la doctrina sana y ortodoxa, tutelar las buenas costumbres y corregir las malas, fomentar la caridad, piedad y disciplina en el clero y en los demás fieles, impulsar el apostolado y disponer todo lo que, atendidas las circunstancias, sea conveniente para el bien de la religión”.

El actual Código, de 25 de enero de 1983, dispone en su canon 396: “El Obispo tiene obligación de visitar la diócesis cada año total o parcialmente de modo que al menos cada cinco años visite la diócesis entera personalmente”. Y el 535 obliga a las parroquias a que custodien su archivo, en el que han de figurar los libros parroquiales, que deben ser asimismo objeto de revisión por el prelado diocesano en tiempo de visita.

La realización de visitas pastorales de los obispos a sus diócesis es por lo tanto vital para un preciso conocimiento de las diversas realidades que acontecen en los pueblos y comunidades parroquiales. Permiten una conexión fundamental entre el obispo y su pueblo, y sirven para trazar nuevas líneas de actuación allí donde se efectúan.

4 J. SARMIENTO PÉREZ, “Visitas pastorales en la diócesis de Badajoz en el episcopado de Mateo Delgado Moreno (1817-1833)”, en *Hispania Nova*, 3 (2003), 251-252.

5 *Código de Derecho Canónico*, Madrid, BAC, 2010.

Los seminarios fueron receptores de algunas de estas visitas pastorales, poniendo en relieve el especial significado de estas instituciones para sus obispos como centros neurálgicos de la formación de sus pastores.

El Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz también fue objeto de dichas visitas, según nos consta en los documentos conservados en su Archivo, donde se demuestra el gran interés que los pastores manifestaron por esta entidad. A principios del siglo XX recibió la visita de los obispos Ramón Torrijos Gómez (1900) y Félix de Soto Mancera (1906). Prueba de ello dan las actas de sus visitas pastorales conservadas en el fondo antiguo del Archivo. En muchos archivos parroquiales las actas de visita han desaparecido, si bien pueden encontrarse referencias en los archivos diocesanos, por ello que se conserven en el Archivo del Seminario Metropolitano de San Atón estas dos actas es sumamente significativo como prueba testimonial de las mismas.

En el presente trabajo daremos a conocer estas actas de las visitas pastorales, inéditas hasta el momento, para poner en conocimiento: por una parte, la situación general del Seminario Metropolitano de San Atón a comienzos del pasado siglo y por otra, la estrecha relación que unió a estos obispos con la entidad, así como el interés y preocupación que mostraron por el buen desarrollo de la misma en los diferentes aspectos que son analizados.

Debemos ensalzar el valor testimonial del Archivo del Seminario⁶ dado que gracias a él podemos acceder a un conjunto de documentos de suma importancia para el devenir histórico de la diócesis de Badajoz y muy especialmente del Seminario. En base a esta premisa, expondremos en primer lugar, una breve síntesis sobre la panorámica general de los seminarios en el primer tercio del siglo XX, suficiente para contextualizar la época en que se desarrollaron las visitas; una perspectiva global de la historia del Seminario Metropolitano San Atón y de su archivo, y la exposición de la documentación relativa a las ya citadas visitas pastorales, que quedarán contextualizadas al inicio de este trabajo. Además de la transcripción literal de las dos visitas conservadas, expondremos unas líneas biográficas de los citados obispos, que nos permitirán conocerles en profundidad y acceder a diversas actuaciones acometidas en las diferentes diócesis de las que fueron pastores. Concluiremos este trabajo con la enumeración y análisis de algunas de las más significativas aportaciones que los obispos hacen al Seminario tras la realización de las visitas pastorales que acometieron.

6 A partir de ahora A.S.M.M.B.

II. LOS SEMINARIOS ESPAÑOLES A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Dado la cronología y ubicación de las visitas pastorales que presentamos en esta investigación creemos oportuno exponer en primer lugar unas breves pinceladas sobre la situación general de los seminarios españoles a principios del siglo XX.

Varias nubes ensombrecieron las relaciones Iglesia-Estado a finales del siglo XIX y perduraron en los inicios del XX, resurgiendo el anticlericalismo de antaño. Fue el gabinete del general Azcárraga el que produjo un mayor distanciamiento. La “cuestión religiosa”⁷ se convirtió en el mayor de los problemas que tenía España en aquel momento, aunque se suavizó levemente la relación entre ambas instituciones en 1902, cuando la Santa Sede y el Estado español lograron llegar a un acuerdo en el que se reconocía la libertad y legalidad de cualquier asociación religiosa que se inscribiera civilmente⁸. La llegada a la Iglesia de Benedicto XV reactivó las relaciones diplomáticas con el Estado español. Sin embargo no dejaron de existir dificultades. La época de Pío XI ya estará marcada por una calma más generalizada⁹. Así pues, desde el punto de vista sociopolítico, la “cuestión religiosa” derivó en un aumento del proceso secularizador, incluida la educación.

Varios son los factores que nos sirven para componer la situación de la educación en España en el periodo de entre siglos: por un lado, la elevada tasa de analfabetismo; el número reducido de escuelas debido a la escasez de inversión; locales inadecuados; mucho menos material de apoyo a la enseñanza; el absentismo escolar y alto grado de abandono de los estudios, muy especialmente en las zonas rurales.

La primera enseñanza estaba poco desarrollada, dependiendo de las juntas locales financiadas con fondos de los Ayuntamientos. Al mismo tiempo la Universidad carecía de toda acción educativa y profesional, no teniendo elementos necesarios para la docencia¹⁰.

La educación se convirtió en eje de batalla. El Estado pretendió despojar a la Iglesia de su influencia educativa, y la Iglesia pretendía mantener su presencia en la docencia pública reivindicando constantemente sus derechos¹¹.

7 M. N. MONTESINOS SÁNCHEZ, “Aproximación al nacimiento de la cuestión religiosa”, en *Anales de la Universidad de Alicante*, 6 (1991), 159-168; M. CAMPOMAR, *La cuestión religiosa en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1984.

8 J. M. CUENCA TORIBIO, “El Catolicismo en la Restauración (1875-1931)”, en R. GARCÍA VILOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, T.V, Madrid, BAC, 1973, 282.

9 *Ib.*, 285-286.

10 *Anuario Estadístico de España*, Madrid, Dirección General del Instituto Geográfico y Estadístico, 1915, 423-450.

11 I. TURÍN, *La Iglesia y la escuela en España de 1874 a 1902*, Madrid, Aguilar, 1967, 136.

Respecto a la situación particular de los seminarios conciliares hemos de destacar el excesivo número de alumnos que acogían; sin una estructura adecuada en edificios, instalaciones, aulas, espacios de trabajo, se convirtieron más en liceos o meros institutos de provincia que en verdaderos centros eclesiásticos de fomento y educación sacerdotal¹². A ello debemos sumarle un aspecto crucial: faltaban rectores, padres espirituales y profesores que se dedicaran por completo a la educación de los seminaristas¹³.

Poco había cambiado el panorama de los seminarios conciliares desde que el recién nombrado cardenal Rampolla fuera nombrado secretario de Estado de León XIII y pusiera todo su empeño en obtener datos clarificadores sobre la situación de la Iglesia Católica en el mundo. El año 1891 puso todo su empeño en describir el estado material, académico y moral de los seminarios de España¹⁴. En su juicio y valoración finales afirmaba que en la etapa de Filosofía era perjudicial el cambio continuo de profesores, muy jóvenes, de ordinario, y con poca preparación académica. En Teología los profesores ocupaban tres o cuatro cátedras junto a otros cargos eclesiásticos, lo cual impedía una profundización en las materias. En el terreno de la Teología moral afirmaba que los estudios eran superficiales. Las soluciones, según el cardenal estaban claras: profundización de las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, erigir la Universidad Católica, fundar un Colegio Español en Roma y revisar cuidadosamente el plan de estudios de 1852.

Sería Lépiciér quien en 1895 presentara un amplio informe analizando causas y remedios para la situación catastrófica de la educación de los seminarios. En este informe apuntaba la necesidad de distribuir razonablemente las materias durante la Teología, profundizar en el estudio de la Filosofía, suprimir la “carrera breve”, aumentar el estudio del latín y ahondar y exigir más en la vida espiritual y formación religiosa de los alumnos¹⁵.

El 12 de mayo de 1907 los obispos españoles se reunían por primera vez para tratar cuestiones eclesiásticas españolas¹⁶. La primera de la temática a tratar fue la situación de los seminarios, su régimen de enseñanza y las propuestas para la mejora de estos centros.

12 Cfr. B. DELGADO, (coord). *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Fundación Santa María, 1994, 287-290.

13 F. MARTÍN HERNÁNDEZ, “La formación espiritual de los sacerdotes españoles (1900-1936)”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2 (1993), 98-99

14 Las conclusiones del informe de Rampolla en P. TINEO, “La formación teológica en los seminarios españoles (1890-1925)”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2 (1993), 54-57.

15 *Ib.*, 58.

16 V. CÁRCCEL ORTÍ, “San Pío X y la primera asamblea del episcopado español en 1907”, en *Archivum Historiae Pontificae*, 26 (1988), 295-373

En cuanto a la formación académica de los seminarios conciliares, dos son las líneas fundamentales en las que insistirán los Papas en el primer tercio del siglo XX: por un lado la implantación de la filosofía tomista en sus centros y por otro la lucha contra el Modernismo que se iba implantando en la cultura. Recaería en los obispos diocesanos el velar por los libros que se iban a estudiar en el centro eclesiástico, prohibiendo revistas, periódicos o libros dañinos o contrarios a las buenas costumbres.

Fundamental era la preparación de los futuros pastores para Pío X. La falta de doctrina y educación en la ciencia teológica era una de las causas fundamentales del aislamiento de la religión católica. Esto implicaba también una adecuada selección de los candidatos, puesto que no todo valía para ejercer el ministerio sacerdotal. Especial cuidado habrían de tener los obispos, según la recomendación papal, de los sacerdotes más jóvenes, en los que deberían poner todo su empeño y celo para que fueran fieles al ministerio. En la misma línea de evitar los errores modernistas se pronunciará Benedicto XV; para este pontífice la formación en los seminarios habría de ser cuidada con esmero, procurando alejarse de cualquier tesis modernista.

Observamos, por tanto, una mayor influencia de los Papas en la formación de los futuros pastores que en siglo XIX. Si en éste los prelados diocesanos tomaron las riendas para ofrecer una formación adecuada en las medidas de sus posibilidades, el siglo XX verá nacer un papado que deseaba organizar y orientar unívocamente la doctrina impartida de los seminarios.

III. EL SEMINARIO METROPOLITANO SAN ATÓN Y SU ARCHIVO: TESTIGO DE LA HISTORIA DE UNA INSTITUCIÓN

En los primeros siglos de la Iglesia, los obispos recorrían sus diócesis en busca de jóvenes que estuvieran al servicio del Pueblo de Dios. Cómo fue y se llevó a cabo su formación no nos consta detalladamente. A partir del siglo II surgen las escuelas catequéticas, que encontrarán, a partir del 313, su organización definitiva que estarán vigentes hasta el siglo V. La caída del Imperio romano y la situación de la Iglesia como única fuente sólida de principios morales y religiosos fue dando paso a la creación de escuelas catedralicias. El concilio II de Toledo (527) hacía hincapié en la dimensión formativa seria y el carácter diocesano de estas escuelas episcopales. Empezamos a encontrar antecedentes muy similares a los actuales seminarios durante los siglos posteriores¹⁷.

17 P. BROWN, "La Antigüedad Tardía" en P. ARIÈS – G. DUBY (eds.). *Historia de la vida privada I*, Madrid, Taurus, 1990, 230-303.

El nacimiento de una nueva institución orientada a la formación de los clérigos nos conduce directamente a la situación de la Iglesia católica en un periodo de confusión doctrinal provocada por las teorías de Lutero, Calvino y Zwinglio. La teología católica comenzaba a resquebrajarse, por lo que fue necesario un impulso a la formación sacerdotal. Así pues, los seminarios nacieron a raíz del Concilio de Trento (1545-1563) como centros para atender la formación del clero que en el siglo XVI era un tanto escasa. En concreto en la sesión XXIII del Concilio, que se desarrolló desde el 15 de julio de 1563 al 11 de noviembre de 1563, se aborda, junto con la doctrina sobre el Sacramento del Orden, la creación de seminarios para los clérigos y se dispone que las catedrales fueran las que se encargaran de su fundación y consolidación¹⁸.

El tiempo y los estudios históricos constatan que la creación de los seminarios no fue un hecho inmediato a la promulgación de los decretos tridentinos. Una de las razones por las que se retrasó el inicio de estas instituciones fue la coexistencia con colegios y universidades. La universidad española gozaba de gran prestigio y entorno a ella surgieron estos centros universitarios que hicieron las veces de seminarios. Otras razones que impidieron la inmediata fundación de los seminarios fueron la pobreza de las diócesis y la resistencia de algunos cabildos catedralicios que habían llevado la dirección de las escuelas catedralicias que antaño cumplieron funciones formativas¹⁹.

En el caso particular de Badajoz se observa la preocupación por la instrucción de los clérigos y los diferentes modos de establecerla. La ciudad se ve inmersa en esta situación durante un largo periodo. Por ello, el rey Felipe II tuvo que recordar a nuestro cabildo, en 1594, que habían pasado más de treinta años desde la celebración del Concilio y que no se había hecho nada al respecto. Veamos literalmente sus palabras:

“avía mas de treinta / años que el concilio se avía publicado y esta obra..., tan neçesaria y conveniente / para todo el Reyno por la utilidad que resultaría de que los niños se criasen en / buena doctrina y costumbres y letras, no se avía executado ni cumplido”, por lo que ruega y encarga a la corporación capitular “que dentro de veinte días primeros siguientes después / que os fuera mostrada –la carta– enviéis ante los del nuestro consejo relación, en manera que / haga fee, si en esse obispado se a hecho el dicho seminario por la orden que por el / sancto conçilio se dispone y quánto a que se hiço y qué renta se le aplicó”²⁰.

18 *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio IX*, 1901, 628-630

19 M. BLANCO COTANO, *El Primer Centro Universitario de Extremadura: Badajoz, 1793. Historia Pedagógica del Seminario de San Atón*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1998, 21-22.

20 A.C.B. Cartas Reales, Tomo 1º, nº 20.

La escasez de beneficios y rentas obligaron al cabildo pacense a dilatar en el tiempo la creación de nuestro seminario. Para la puesta en marcha del mismo serán de suma importancia los legados y mandas pías que se constituyeron. La más importante, la obra pía del canónigo Rodrigo Dosma. Lo pone de manifiesto su testamento, otorgado el 8 de mayo de 1588, en el que sus bienes quedaban vinculados a favor de la descendencia que tuviera su hermano, siguiendo como beneficiarios los sucesores de la misma; pero, faltando tal descendencia y sucesores, las dos terceras partes de tales bienes pasarían al que fuera “seminario que se erija en las casas grandes de mi morada” y si tal seminario hubiera sido erigido antes de que tales bienes quedaran desvinculados era voluntad de nuestro canónigo que, producido este hecho, pasase de inmediato a sus casas²¹. Al principio existieron problemas con los herederos directos del canónigo, que tuvo que refrendar el obispo don Jerónimo Rodríguez de Valderas (1662-1668), consiguiendo que el seminario se instaurara en la casa del fallecido canónigo en el año²².

Se instituye el Seminario de Badajoz el 3 de Mayo de 1664, siendo obispo de la diócesis de Badajoz, Jerónimo Rodríguez de Valderas, según refleja el título 27 de las Constituciones que se aprobaron para la vida cotidiana del centro²³. En el año 1733, se adquieren por el obispado unas casas frente al Palacio Episcopal y en el año 1754 se instalan los colegiales en ellas. Posteriormente, en 1927, adaptándose a las vicisitudes de los nuevos tiempos, el Seminario ocupó un terreno en la Cañada Sancha Brava, ubicación actual de la entidad.



Sedes del Seminario de Badajoz.

21 Prólogo de don Vicente Barrantes a su edición de los Discursos Patrios..., Badajoz, 1870, 47-48.

22 Libro de Fundación en A.S.M.M.B.

23 P. RUBIO MERINO, *El Seminario de San Atón. 1664-1964*, Madrid, Maribel, 1964, 328.

El archivo se crea a la vez que se instituye el Seminario según consta en las Constituciones que se aprobaron para la vida cotidiana del centro, en su Título 27. Veamos unas líneas que así lo demuestran:

En el lugar y parte que para este efecto de ser Archibo, se señalare, se pondrán tres cerraduras y llaves diferentes, las quales se tendrán las mismas personas, que esta dicho han de tener las del Arca: Y en casso que qualquiera de ellas enfermase o hiciere ausencia del Colegio entregará unas y otras en presencia de la Capilla al que le hubiere de suceder en el oficio.

En el dicho Archibo se han de guardar todos los papeles pertenecientes a la fundación y erección del Colegio; los Titulos de las Uniones y agregaciones de los Beneficios Simples y los de qualesquiera otra hacienda y Vienes que finalmente todos los papeles necesarios para guarda del derecho del Colegio. Y anssimesmo se pondrán las cuentas que el Prelado tomare de la Hacienda del Colegio con todos los recaudos, para su verificación se presentaron.

Y tendrase un libro dentro del dicho Archibo en que aya razón de todos los Papeles que en el hubiere y de los que se sacaren con día, mes y año y firma del que los recibiere para que le vuelva o de razón del.

Ha de haver otro libro en que se escriban las entradas de Rectores y Colegiales, y de cómo juraron con día, mes y año y los traslados de las proibisiones que pressentaren. En otro libro se escriban las ausencias que el Rector y Colegiales hicieren, y con qué licencia, por quanto tiempo, y ansimismo se escriba el día que bolbieron.



Libro de Fundación (1664).

El archivo, por tanto, contiene la documentación producida y recibida por la entidad en el transcurso de su actividad *educativa, litúrgica, pastoral* y la derivada de la *conservación y gestión de su patrimonio*; así como la de otras instituciones (colegios-seminarios) dependientes de él, todas hoy desaparecidas.

La creación del Seminario supuso una ingente producción de documentos. En líneas generales el fondo histórico, con un total de 140 libros y 131 cajas, del archivo del Seminario se distribuye de la siguiente forma:

- Fondo del Seminario Diocesano de San Atón.
- Fondo del Colegio-Seminario de San Benito en Villanueva de la Serena.
- Fondo del Colegio-Seminario Nuestra Señora de la Coronada en Villanueva de los Barros.
- Fondo de los Seminarios de Elvas y Olivenza.
- Fondo Musical.
- Fondo Colecciones.

IV. MARCO SOCIAL Y RELIGIOSO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX EN BADAJOZ

Antes de comenzar con la exposición de las dos visitas pastorales que se realizaron en el Seminario de Badajoz a principios del siglo XX y extraer algunas conclusiones, es importante conocer al menos someramente la situación que ambos obispos se encontraron a su llegada a tierras extremeñas para poder comprender mejor las disposiciones que posteriormente formularon.

La situación presente a finales del siglo XIX y primeros del XX en Extremadura, y muy especialmente en la provincia de Badajoz, está marcada por profusas transformaciones de la propia historia del pueblo extremeño, condicionada tanto por factores exógenos como endógenos de la más variada naturaleza. Sin lugar a duda, el factor más importante es el abandono del campo a la ciudad que se estaba dando desde mediados del siglo XIX²⁴. Además, el injusto reparto de la propiedad privada explica una época convulsa, que a pesar de las continuas medidas represoras no evita el desarrollo de multitud de robos, motines y ocupaciones²⁵.

Desde el punto de vista educativo varios son los factores objetivos que nos sirven para componer la situación de la educación en el periodo de entre siglos:

24 J. L. GURRÍA GASCÓN – A. NIETO MASOT – A. HERNÁNDEZ CARRETERO, “Población, actividad y paro”, en *Tejuelo*, 6 (2009), 83.

25 F. SÁNCHEZ, *Movimientos populares y reforma agraria*, Badajoz, Diputación Provincial, 1992.

por un lado, la elevada tasa de analfabetismo y por otro, el número reducido de escuelas debido a la escasez de inversión económica y presupuestaria de las entidades públicas que llevaban a un empobrecimiento cultural de la población. La situación de la mujer en la educación era aún más negativa, el número de mujeres que accedían a estudios secundarios era significativamente menor al de los varones y eran muy pocas las que terminaban sus estudios.

A nivel religioso se habían desarrollado diferentes sucesos contra la religión católica: violencia contra los actos de piedad de los fieles, destrucción de iglesias, conventos, insultos y tiros contra círculos, asociaciones y asambleas religiosas. Se hacía necesario, además de políticas que reformaran la situación, la protección del Estado a la Iglesia.

En líneas generales esta es la situación que encuentran los obispos de finales del siglo XIX y principios del XX al llegar a nuestra diócesis. Sin lugar a duda, este panorama condicionará su actuación en los diversos campos a los que deben hacer frente y como no, también en el Seminario integrado por jóvenes que viven y se desarrollan en medio de este contexto.

V. LA VISITA PASTORAL DEL OBISPO RAMÓN TORRIJOS GÓMEZ AL SEMINARIO METROPOLITANO SAN ATÓN EN EL AÑO DE 1900

Según constatamos en el A.S.M.M.B. esta visita se realiza al Seminario el 29 de mayo del año 1900²⁶, es decir, seis años después de la proclamación de este obispo como pastor de la diócesis Pacense. Antes de exponer la transcripción literal del documento exponemos unas pinceladas de su biografía que nos hacen entrever a un obispo erudito, amante de la cultura y de las ciencias, las cuales pretendió que llegaran abiertamente a todos los rincones de la diócesis de Badajoz y muy especialmente al Seminario.

1. RAMÓN TORRIJOS GÓMEZ (1894-1903)²⁷

Nació en Cardenete, diócesis y provincia de Cuenca, el 1 de septiembre de 1841. Estudió en el seminario de Cuenca y en el central de Valencia, licenciándose en Cánones y doctorándose en Teología. Ordenado en 1866, era canónigo

²⁶ A.S.M.M.B. Sección gobierno, libro 8.

²⁷ Cfr. J. M. CUENCA TORIBIO, *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Madrid, Pegaso, 1986, 534-535; Cf. F. J. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, "Los obispos de Badajoz en el siglo XIX", en *Pax et Emerita. Revista de Teología y humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz*, 3 (2007), 312-318.

Lectoral de la catedral conquense, obispado en el que fue párroco, rector del Seminario, provisor y vicario general, cuando fue preconizado obispo de Tenerife el 25 de noviembre de 1887, de allí fue trasladado a Badajoz el 21 de mayo de 1894. Fue consagrado en Cuenca por el obispo diocesano, Valero Nacarino, asistido del obispo de Madrid, Sancha y del Prior de las Ordenes Militares, Rancés Villanueva.

Ilustre orador, al que le encomendaron el sermón pronunciado por el fallecimiento de la Reina María de las Mercedes en 1878. Nos confirma también en esa consideración de orador sagrado, y además inclinado a la poesía, el que, cuando la llegada a la diócesis de su nuevo obispo, José Moreno Mazón, acudiendo a recibirle en representación a Jábega, después de la comida y de unas palabras del prelado, “a petición de algunos de los concurrentes, se levantó el Illtre. Sr. Lectoral Doctor D. Ramón Torrijos Gómez, quien en voz sonora y agradable entonación leyó una magnífica poesía titulada: “En la feliz llegada a Cuenca del Ilmo. Sr. Dr. D. José Moreno Mazón, dignísimo obispo de esta diócesis”.

El 19 de noviembre de 1890, todavía obispo de Tenerife, celebró en Cuenca el funeral por el obispo que le había consagrado y con quien tanta relación había tenido, Valero Nacarino. Nada más llegar a su nuevo obispado, se trasladó a Tarragona para participar en el Congreso Católico, que era ya el cuarto de los que se celebraban, después del de Madrid de 1889.

El 8 de septiembre de 1897 inaugura el colegio que los jesuitas habían levantado en Villafranca de los Barros y que tanto supuso para la educación de la juventud extremeña. Hubo una primera instalación provisional, a la que asistió Sáenz de Urturi, y la consolidación de la obra educativa que tuvo lugar en el pontificado de Torrijos. Ocupando Torrijos la sede de Tenerife, acudió a Loyola en 1892 cuando la elección de Martín como Prepósito General.

En 1898 el obispo de Cuenca, Pelayo González Conde invita a los obispos naturales de aquella diócesis, Carrascosa Gabaldón, obispo de Orense y Torrijos Gómez, obispo de Badajoz, a asistir al traslado del anterior prelado conquense, Valero Nacarino, a su panteón definitivo. Ambos habían sido grandes amigos del prelado fallecido e incluso albaceas del obispo en su testamento.

Toma posesión de la sede pacense el 21 de mayo de 1894. Su estrecha relación con el Seminario comienza recién llegado a Badajoz. El 27 de agosto de 1895 el nuevo prelado mandaba una circular relativa al siguiente curso académico: en ella daba cobertura legal a los seminaristas que realizaban sus estudios en el Colegio de Segura de León, confirmando validez académica y eclesiástica

a los cursos allí realizados²⁸. Ese mismo día, el prelado apuntaba que sería de su agrado que los alumnos teólogos cursaran sus estudios siendo internos²⁹.

Como venía siendo habitual, los colegiales solicitaban al prelado su admisión en el centro; acompañaban a la súplica la partida de bautismo, el certificado de buena conducta y, en algunos casos, certificado médico y de haber cursado enseñanza primaria o segunda enseñanza en otros centros³⁰. De todos estos documentos, nos interesa el modelo del certificado de vacaciones del año 1902, por ser la primera vez que se publica en el *Boletín Eclesiástico* de la Diócesis. Si anteriormente los párrocos de las poblaciones en que residían los seminaristas emitían un informe favorable respecto al alumno, de puño y letra, el obispo Torrijos decidió publicar un formato estándar. La intención no era otra que tratar de aunar criterios y recoger la información relevante que el prelado requería de sus seminaristas. Un total de diez puntos constituye el formulario que habrían de contestar los párrocos.

Reflejo de la buena marcha del Seminario es el acta de su visita pastoral al establecimiento. En ella se detalla que su impresión fue grata “quedando sumamente complacido y altamente satisfecho del aseo, limpieza y buen orden que resplandecen todo”³¹.

Veamos a continuación la transcripción del acta de la visita al Seminario en el año 1900:

Año de 1900
Santa Pastoral Visita

En la ciudad de Badajoz el día 29 de marzo de 1900 el Excmo. Ilmo. Sr. Dr. D. Ramon Torrijos y Gomez, Obispo de Badajoz, practicó la Sta. Pastoral Visita de este Seminario Conciliar en la forma siguiente: previo oportuno aviso al M. I. Sr. Rector del establecimiento quien á su vez lo notificó en debida forma

28 Cf. *Boletín Oficial del Obispado de Badajoz* (en adelante B.O.O.B.) 27-8-1895, 128. “Los alumnos que cursan carrera eclesiástica en el Colegio de Segura de León, previa matrícula en este Seminario, ajustándose al plan de enseñanza del mismo, siendo examinados por la comisión designada al efecto por el Ilmo. y Rvmo. Prelado, y en conformidad, por último con el Reglamento aprobado por S. S. Ilma. para dicho Colegio, se consideran como seminaristas del Conciliar para la validez canónica de los cursos académicos”.

29 Cf. B.O.O.B. 27-8-1895, 130. “S. S. Ilma. verá con satisfacción que los alumnos de Teología cursen en clase de internos, a ser posible todos”.

30 Cf. A.S.M.M.B. Sección secretaría: La admisión de los alumnos del curso 1895-1896 se encuentra en la caja 36; además, la caja 37 contiene expedientes de alumnos del año 1896; los expedientes personales de los alumnos del curso 1896-1897, en la caja 38; los relativos al curso 1897-1898, en la número 39; las solicitudes y documentación de alumnos del curso 1898-1899, se hallan en la caja 40; la información de alumnos del curso 1899-1901, en la 41 y la de los años 1901-1902 y 1902-1905 en las cajas 42 y 43 respectivamente.

31 A.S.M.M.B. Sección gobierno, libro 8.

al Claustro de Profesores y a las Juntas de Disciplina y de Hacienda para que concurrieran al acto, S.E.I. se presentó dicho día 29 a las diez de la mañana en el Seminario siendo recibido en la entrada por el M.I. Sr. Rector con el Claustro de Profesores, Juntas ya mencionadas, y la Comunidad de Seminaristas internos y externos con la sección económica del Colegio de San Sisenando. S.E.I. se dirigió con todos á la Capilla del Seminario y recibiendo de manos del Sr. Rector el agua bendita fué á ocupar el sitio que se le tenía preparado en el lado del Evangelio y después de revestirse de medio Pontifical paso al medio del altar entonando los cantores el *Veni-Creator* y las antífonas de la Virgen y de san Atón Patrono y Titular del Seminario y por último el *Tantum ergo*, haciéndose la exposición menor del Santísimo dando la bendición con el copón, terminado lo cual se desnudó de sus vestiduras sagradas y salió de la Capilla acompañado de Profesores y Seminaristas. Acto continuo inspeccionó en unión de todos las habitaciones de los Seminaristas, salas de estudio, cátedras, gabinetes, Biblioteca, enfermería, refectorio, cocina, dormitorios quedando sumamente complacido y altamente satisfecho del aseo, limpieza y buen orden que se resplandece en todo. Después S.E.I. se constituyó en la Sala Rectoral y acompañado de la Junta Conciliar de Disciplina compuesta por el M.I. Sr. Deán de la Catedral Dr. D. José Serrano Checa, del canónigo D. José Doncel y del Secretario de visita Lic. D. Juan Hernández procedió a ir examinando á Comisiones de Seminaristas de todos los cursos y facultades para que manifestaran con libertad y confianza al Prelado y Junta de Disciplina cuanto tuvieran á bien y creyeran conveniente sobre la observancia de la disciplina en el Seminario, sobre el estudio, clase de recreaciones, alimentos y castigos ó represiones etc. etc. habiendo quedado enterados S.E.I. y la Junta de cuantas manifestaciones se sirvieron hacerles. Terminado que hubieron los Seminaristas este acto, S.E.I. dispuso que todos los Sres. Profesores que componen el Claustro desde el mas moderno hasta el Sr. Rector fueran entrando separadamente uno por uno para exponer y manifestar al Prelado y á la Junta lo que cada cual estimase procedente en orden á la disciplina, enseñanza y moralidad del Seminario y si les constaba que habia algunos abusos o desórdenes á los que no se les ponía la debida corrección ó castigo disciplinar. El Prelado y Junta escucharon las manifestaciones y declaraciones que se dignaron hacerles todos los Sres. Catedráticos y el M.I. Sr. Rector. Seguidamente mandó entrar á la Junta de Hacienda y antes esta y el Prelado se presentaron los Sres. Rector y Administrador del Seminario y dieron explicaciones verbales amplias del estado económico y financiero del Establecimiento reservándose el presentar las cuentas por escrito en debida forma luego que terminase en presente curso que debia ser incluido en las mismas. Acto continuo mandó entrar en corporación a todos los Profesores á quienes dirigió su palabra para darles las gracias en su nombre y en el de la Iglesia por su laboriosidad y celo en la enseñanza instrucción y moralización de aquellos jóvenes levitas que aspiraban á ser un día Ministros del Señor cuyos trabajos y sacrificios no pudiendo tener adecuada recompensa aquí en la tierra, el Señor se les premiará en el cielo.

Después en virtud de los que habia visto y oído de los labios de los alumnos, profesores, Juntas Conciliares de Hacienda y Disciplina se reservó dictar las dis-

posiciones que estimase convenientes á la mayor gloria de Dios y esplendor del Establecimiento con lo cual dio por terminada esta visita Pastoral.

Y a los efectos consiguientes mandó extender esta acta que firma conmigo el Secretario de de visita de que certifico

Ramon, Obispo de Badajoz
Por mandado del Obispo mi Señor
Francisco Hernandez
Scro. De Visita

Conclusiones que podemos extraer del documento

En esta visita pastoral, a diferencia de lo que veremos en la realizada por Soto Mancera, el obispo Torrijos concede especial importancia a las instalaciones del Seminario, realizando una exhaustiva inspección a dormitorios, capilla, biblioteca, enfermería, refectorio, etc. Su valoración es muy positiva resaltando la limpieza y cuidado que se ha depositado en el edificio y en sus diferentes dependencias.

No olvidemos que nos situamos en la segunda ubicación del Seminario, en el Campo de San Francisco, un edificio más amplio que el de la fundación pero que empezaba a verse ensombrecido por su misma ubicación en el centro de la ciudad. Y que fue el motivo principal de su traslado años más tarde.

En un segundo término se centra en las personas, especialmente en los que realizan alguna función educativa y de administración en el Seminario, manteniendo conversaciones con cada uno de ellos y permitiendo que se les muestre su valoración personal. Disciplina, enseñanza y moralidad son los tres aspectos principales que focalizan las entrevistas que mantiene el obispo con el claustro de profesores y prefecto de estudios. Para la administración del Seminario mantuvo entrevistas con el Rector y administrador que presentaron detalladas cuentas de la situación del Seminario a principios del siglo XX.

VI. LA VISITA PASTORAL DEL OBISPO FÉLIX SOTO MANCERA AL SEMINARIO METROPOLITANO SAN ATÓN EN EL AÑO DE 1906

Según constatamos en el A.S.M.M.B. esta visita se realiza al Seminario San Atón el 22 de diciembre de 1906, es decir, dos años después de la proclamación de este obispo como pastor de la diócesis Pacense. Antes de adentrarnos en la transcripción literal del documento, como lo hicimos en el caso del obispo Torrijos, exponemos unas pinceladas de su biografía que nos hacen entrever a un obispo erudito y bibliófilo que trabajó incesantemente por el desarrollo

educativo del Seminario y muy especialmente por inculcar a los seminaristas la pasión por la cultura y la literatura, que el mismo manifestaba.

1. FÉLIX SOTO MANCERA (1904-1910)³²

Nació en Zafra en 1849. Desde muy niño mostró su amor al estudio, aún sin gozar de medios materiales suficientes, consiguió la ayuda y beneplácito de un protector, su hermano Francisco de Paula³³, que le permitió progresar no sólo en ciencias sino en espíritu y carácter.

Empezó sus estudios de segunda enseñanza en Sevilla, continuados en el Seminario Conciliar de San Julián de Cuenca, donde cursó también Sagrada Teología obteniendo la calificación de *meritissimus* en todas las asignaturas y el premio por oposición en muchas de ellas. Fue asiduo junto con su compañero y también obispo, don Ramón Torrijos Gómez, de Academias públicas y actos literarios; devoción por el mundo de la cultura que había sido transmitida por su gran maestro, don Juan María Valero Nacarino.

En su paso por Castilla la Mancha obtuvo en 1873 el grado de Bachiller en Sagrada Teología (Seminario San Julián, Cuenca), en 1875-1876 Licenciado y Doctor en Sagrada Teología (Seminario Central, Toledo), Bachiller en Artes (Instituto de Cuenca), en 1877 Licenciado en Jurisprudencia y Doctor en 1881 (Universidad Central, Cuenca); todos ellos con excelentes calificaciones.

Recibió la ordenación presbiteral en 1873 de la mano del obispo de Cuenca, Excmo. Sr. Payá.

En 1875 se traslada a Cádiz donde se dedicó plenamente a la vida apostólica: visita de enfermos, asilos, cárceles, necesitados, etc. Aunque no por ello menoscabó el cuidado de su formación y en 1882 obtuvo la Canonjía Doctoral de Cádiz, que había quedado vacante. Además, ocupó importantes cargos dentro del obispado gaditano y se encargó de las cátedras de Hermenéutica Sagrada, Patrología y Oratoria, Historia y Disciplina Eclesiástica, de Lugares Teológicos y de Derecho Canónico en el Seminario. Participó activamente en los trabajos previos al Sínodo de Cádiz, elaborando un proyecto de constituciones para ser presentado en el mismo.

32 Para los detalles de su biografía, cfr. B.O.O.B. 1-3-1905, 73-76; V. CARCEL ORTÍ, "Intervención del cardenal Merry del Val en los nombramientos de obispos españoles (1903-1914)", en *Archivum Historiae Pontificae*, 32 (1994), 258; F. GONZÁLEZ LOZANO – G. PÉREZ ORTIZ, "Félix Soto Mancera. Influencia científico-literaria y pastoral en el Seminario San Atón de Badajoz (1904-1910)", en *Revista de Estudios Extremeños* (en imprenta).

33 F. TEJADA VIZUETE, "Félix Soto Mancera, Obispo de Badajoz (1904-1910) y bibliófilo", en *Cuadernos de Zafra*, 8 (2011), 23-24. El detalle del traslado de sus restos a Badajoz y las exequias presididas por Félix Soto Mancera se encuentran en B.O.O.B. 15-8-1905, 243-257.

El 26 de enero de 1880 Félix Soto Mancera se presenta a oposición para obtener la canonjía doctoral de la misma que había quedado vacante³⁴.

En 1886 asoló una terrible epidemia de cólera en Algeciras y Tarifa. Soto Mancera dedicó todo su empeño a la asistencia espiritual de la población gaditana.

En el año 1900 abandonó la ciudad al ser nombrado auditor del Tribunal de la Rota. En el escaso tiempo que permaneció en la capital de España, Soto Mancera supo ganarse el afecto y admiración de cuantos le trataron visitando escuelas, hospitales, asilos y distribuyendo limosnas. No por ello descuidó su parte más intelectual participando con frecuencia en actos culturales y literarios.

El 14 de diciembre de 1904 fue preconizado obispo de Badajoz por el Papa Pío X, que conocía a la perfección las múltiples cualidades de este hombre³⁵. En los años que estuvo en Extremadura desarrolló una amplísima labor pastoral y cultural, profesando un profundo cariño por el Seminario.

Sería a primeros de septiembre de 1905 cuando el obispo Soto Mancera instituyera veinte becas para el Seminario, continuando así la tradición de sus antecesores³⁶.

No descansó hasta elevar el nivel cultural de los que se preparaban en el establecimiento, organizando adecuadamente la enseñanza, nombrando profesores de indudable preparación y estableciendo mecanismos de afianzamiento educativo.

En noviembre, el obispo decretaba el comienzo de una serie de predicaciones que se llevarían a cabo desde el primer domingo de Adviento en adelante³⁷. Además, tal y como hizo su predecesor don Ramón Torrijos en 1900, el prelado cumplió con el deber de realizar la visita pastoral al Seminario³⁸.

El 31 de enero de 1910 fallecía³⁹ legando un tesoro espiritual, pastoral y humano a su diócesis. Su testamento aumentó la cantidad y calidad de la biblioteca del Seminario. En ella se conserva el índice de los libros donados por el prelado al establecimiento, registrándose un total de 1466 títulos de los que sólo 668 se conservan en la actualidad. La temática de las obras legadas por Soto Mancera es variada: filosofía general, Sagrada Escritura, teología dogmática, teología moral, patristica, liturgia, derecho canónico, derecho civil, oratoria sagrada, ascética, mística, apologética, historia eclesiástica, disciplina eclesiástica, ciencias exactas y naturales, historia de España, literatura y una variedad de revistas y folletos⁴⁰.

34 A.C.B. Actas Capitulares, 1880, f. 7-7 vto.

35 V. CÁRCEL ORTÍ, "Intervención del cardenal", *o. c.*, 258.

36 B.O.O.B. 1-9-1905, 282.

37 Cf. B.O.O.B. 15-11-1905, 362.

38 Cf. A.S.M.M.B. Sección gobierno, libro 8, fols. 2-3.

39 *Anuario eclesiástico de España*, Barcelona, Subirana, 1918, 302.

40 Cf. F. GONZÁLEZ LOZANO – G. PÉREZ ORTIZ, "La Biblioteca del Seminario", *o. c.*, 373-387.

El otro gran legado del prelado fue una riquísima colección de monedas y medallas de diversas épocas⁴¹. El rector Jesús Arés fue el encargado de gestionar la catalogación de las 2.517 piezas que fueron a parar al Seminario por voluntad testamentaria del recién fallecido obispo⁴². Uno de los primeros en estudiar la magnífica colección fue Román Gómez Villafranca, historiador y amigo del mencionado rector. Fueron sus recomendaciones las que despertaron el interés del numismata para acercarse a la colección y clasificarla adecuadamente⁴³. Posteriormente crecería notablemente la colección con donaciones de particulares y de sacerdotes concededores que el centro contaba con una riqueza que había que conservar, custodiar y difundir⁴⁴. Así lo hicieron ya algunos canónigos: Ladislao Nieto y Francisco Franco Lozano, quienes se desprendieron de tres buenos ejemplares árabes de plata; además se solicitaba al clero que enviarán más monedas o que se les vendieran al Seminario⁴⁵. Una colección que ha sido y seguirá siendo objeto de estudio para la comunidad científica⁴⁶.

Veamos la transcripción del acta que de fe de la visita al Seminario por el obispo Soto Mancera en el año 1906:

Félix Soto y Mancera por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica, Obispo de Badajoz

Practicando la Santa Pastoral Visita en nuestro Seminario Conciliar de San Atón, ordenamos y mandamos

1º Que se formen unas Constituciones para el buen orden y regimen moral científico y administrativo del mismo teniendo á la vista los mejores modelos en la materia y los Estatutos antiguos y costumbres loables y asentando como bases el procurar virtud solida, ciencia profunda y adaptacion de la virtud y de la ciencia al ministerio sacerdotal que consiste en imitar a Jesucristo Pastor Eterno y Obispo de nuestras almas. Al efecto nombramos una comisión compuesta por el Sr. Prefecto de Estudios, del Sr. Rector del Seminario, de los

41 Cf. B.O.O.B. 31-10-1910, 337.

42 Cf. N. CONEJO DELGADO, “El Gabinete Numismático del Seminario Metropolitano de San Atón: avances sobre su gestión y catalogación”, en *Revista de Estudios Extremeños*, 70/número extraordinario (2014), 202.

43 R. GÓMEZ VILLAFRANCA, *Gabinete numismático. Catálogo formado por D. Román Gómez Villafranca*, Badajoz, [s.n.], 1910, (tip., Lit. y Encuad. de Uceda Hermanos).

44 Con motivo del 350 aniversario de fundación del Seminario, se editó un nuevo catálogo con la intención de actualizar la documentación existente y darla a conocer a la sociedad. Cf. N. CONEJO DELGADO, *El Gabinete Numismático del Seminario Metropolitano de San Atón*, Badajoz, Seminario Metropolitano San Atón, 2014.

45 Cf. B.O.O.B. 31-10-1910, 338.

46 N. CONEJO DELGADO, “Un posible tesoro de monedas romano-republicanas en el Gabinete Numismático del Seminario Metropolitano de San Atón (Badajoz)”, en *Numisma: Revista de Estudios Numismáticos*, 257 (2013), 33-45.

Señores Capitulares Consiliares de Disciplina y del Secretario de Estudios los cuales seran presididos por Nos y nos presentaran el proyecto en el termino de tres meses.

2º Que todas las becas las pensiones y los famulatos se adjudiquen por oposicion en el mes de Septiembre á los mas dignos sin atender recomendaciones y que solo sean valederas por un año. Se exceptuan de esta regla las becas de fundacion particular.

3º Que los Colegiales teologos se ejerciten en la exposicion del Santo Evangelio y estos y los filosofos en la Catequesis en los dias festivos y los ordenandos proximos a ordenar en la parte practica de la liturgia y en la redacion de los documentos necesarios para el gobierno de una Parroquia y todos en las reglas de urbanidad y en el modo que han de observarlas los Eclesiasticos.

4º Que aprendan todos los Colegiales el Canto Gregoriano y se canten en todos los Domingos y dias festivos Misa y Visperas.

5º Se creara una Catequesis en la Capilla de San Jose, de esta ciudad, bajo la presidencia del Sr. Rector del Seminario donde enseñarán el Catecismo a los niños los Seminaristas durante el curso en los dias festivos.

6º Que se fomente la frecuente y aun diaria comunión segun los deseos de Su Santidad y se mantenga muy viva la fé y muy encendido el amor a Jesus Sacramentado.

7º Que se ponga sumo cuidado en que los Colegiales recen las oraciones vocales digne, atente de devote y que se ensayen en leer Novenas, Quinarios, Triduos etc. con tono de piedad que excite á devoción á fin de que luego en las Iglesias enseñen á los files á rezar y contestar.

8º Que se rece el Santo Rosario a dos coros con uniformidad y voz clara.

9º Que la procesion del Santisimo Rosario en el primer Domingo de Octubre se considere como fiesta propia del Seminario y asistan a ella todos los Superiores, Catedraticos y Colegiales y se inviten á los Señores Consiliarios de Disciplina y Diputados de Hacienda.

Por ultimo manifestamos haber visto con agrado el celo y prudencia de los Superiores del Seminario, la obediencia y docilidad de los Colegiales, la acertada direccion científica del Sr. Prefecto de Estudios y la asidua laboriosidad de los Catedraticos.

Badajoz 22 de Diciembre de 1906
Felix Obispo de Badajoz

Por mandado del Obispo mi Señor
Juan de Cabrera

Conclusiones que se pueden extraer del documento

El acta de la visita del obispo Félix Soto Mancera nos permite conocer en profundidad, cuestión que no ocurría con la realizada por el obispo Torrijos, las disposiciones específicas que formula para ser ejecutadas en Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz.

Son especialmente significativas las dos primeras cuestiones porque atañen a la parte estructural y funcional del Seminario: Constituciones y a becas.

La importancia de las Constituciones es clave en el desarrollo de cualquier entidad de esta naturaleza. De hecho el Seminario de Badajoz ha concedido especial significación a este documento que aparece ya como parte intrínseca del libro de fundación en el siglo XVII. La situación que encuentra Soto Mancera a principios del siglo XX en la ciudad de Badajoz y en propio Seminario obligan, en cierto modo, a la consecución de este nuevo documento, más adaptado a las realidades sociales, educativas, pedagógicas y en definitiva, de vida, de un seminario del siglo XX, que las que se mostraban en la últimas Constituciones del año 1849 del obispo Francisco Javier Rodríguez Obregón⁴⁷.

La otra de las cuestiones es la relativa a becas. El desarrollo de este procedimiento por el que niños y jóvenes podían acceder a una enseñanza reglada y gratuita ha estado siempre presente en el Seminario San Atón desde su constitución, como dan prueba los documentos conservados en el Archivo.

Es muy significativo el empeño que pone el obispo Soto Mancera en dos cuestiones: en primer lugar, la continuidad de este procedimiento (cuestión que ha sido repetida por todos los obispos que han estado al frente de la diócesis de Badajoz) y en segundo término, reglarlo. Haremos alusión a esta segunda cuestión parafraseando al propio Soto *“Que todas las becas las pensiones y los famulatos se adjudiquen por oposicion en el mes de Septiembre á los mas dignos sin atender recomendaciones y que solo sean valederas por un año. Se exceptuan de esta regla las becas de fundacion particular”*. De sus palabras, que constituyen la segunda de las recomendaciones de su visita pastoral al Seminario podemos deducir como pudo darse el caso de que para la asignación de las becas se tuvieran en cuenta ciertas recomendaciones formuladas por los párrocos, aunque por el volumen de documentos sobre becados a los que hemos accedido en el Archivo y los certificados de pobreza que acompañan a muchos de estos expedientes, podemos afirmar que si esta situación llegó a darse en San Atón, no dudamos de las palabras del obispo, el número de casos sería sumamente reducido, o quizás, el obispo con su recomendación quería simplemente

47 A.S.M.M.B. Sección gobierno, libro 6.

evitar que pudiera llegar a darse este incorrecto procedimiento de asignación de becas a sus pupilos.

El resto de las disposiciones redactadas en su acta de visita pastoral al Seminario se centran en cuestiones más doctrinales y pastorales y nos permiten conocer la preocupación del obispo por la vida espiritual de sus seminaristas y por el desarrollo de ciertas prácticas de piedad en el Seminario.

La principal diferencia que encontramos entre los dos documentos expuestos radica que mientras el primero de ellos nos permite conocer el proceso general de la visita al Seminario de San Atón en el año 1900; el segundo, por su parte, nos acerca más a las consecuencias de la propia visita, es decir, a las disposiciones que se determinan tras la misma. Adquieren por tanto ambos documentos un valor muy significativo dado que llegan a complementarse; dándonos a conocer un proceso de forma completa en nuestro Seminario.

VII. CONCLUSIONES

La importancia de las visitas pastorales que los obispos Ramón Torrijos Gómez y Félix Soto Mancera desarrollaron en el Seminario Metropolitano de San Atón de Badajoz como una prueba más de la preocupación que los prelados sentían por la entidad. Se puede afirmar que las visitas pastorales fueron el medio de control por excelencia que los prelados tenían dentro de cada una de sus jurisdicciones. Constituían una buena fuente para el estudio de los aspectos socioeconómicos y del nivel religioso de las comunidades eclesiales. Como se ha podido comprobar, las visitas eran muy minuciosas, ofreciendo gran cantidad de información.

Aún a pesar del panorama poco alentador que se desarrollaba en la sociedad extremeña de principios del siglo XX, unido a la nefasta situación general del resto de seminarios conciliares españoles, el Seminario San Atón de Badajoz consiguió elevar el nivel educativo de la región gracias a las enseñanzas que se impartían en el centro.

Las acertadas directrices de los obispos Ramón Torrijos Gómez y Félix Soto Mancera para el funcionamiento del Seminario de Badajoz permitieron mantener un elevado nivel cultural que se posicionaba de modo diferente a la tónica general del resto de seminarios españoles y a la vez le situaba como referente clave de entidad educativa en Extremadura, gracias al aglutinamiento de excelentes profesores y alumnos insignes.

La importancia del archivo del Seminario de San Atón como referente testimonial de las visitas pastorales que los obispos emprendieron en el Seminario,

máxime cuando muchos archivos parroquiales ya no presentan constancia documental de este tipo de hechos en épocas pasadas.

FUENTES

Archivos Eclesiásticos de Mérida-Badajoz:

- A.C.B. Cartas Reales, Tomo 1º, nº 20.

Archivo Seminario Metropolitano san Atón de Badajoz:

- A.S.M.M.B. Sección gobierno, caja 1.
- A.S.M.M.B. Sección gobierno, libro 8.
- A.S.M.M.B. Sección Secretaría, caja 42
- A.S.M.M.B. Sección Secretaría, caja 43
- A.S.M.M.B. Sección gobierno, libro 6.

Boletín Oficial del Obispado de Badajoz:

- 27-8-1895
- 1-3-1905
- 15-8-1905
- 1-9-1905
- 15-11-1905
- 31-10-1910

LA IDEA DE UNIVERSIDAD DEL CARDENAL JOHN HENRY NEWMAN

MIGUEL A. MARTÍN-SÁNCHEZ
JORGE CÁCERES-MUÑOZ
Universidad de Extremadura

RESUMEN

El británico John Henry Newman es uno de los personajes más influyentes del pensamiento inglés del siglo XIX. Fue uno de conversos más famosos de los últimos tiempos, abandonando el anglicanismo en la Inglaterra del XIX y convirtiéndose al catolicismo a pesar de las dificultades que eso significaba. Newman fue uno de los más grandes intelectuales de la época, personaje muy influyente en el Movimiento de Oxford y destaco artífice de la fundación de la Universidad Católica de Irlanda. Cardenal de la Iglesia Católica, en sus escritos refleja sus inquietudes intelectuales y educativas. Serán precisamente estas y su idea de universidad, lo que se desarrollará en las páginas que siguen, tratando de ahondar en el pensamiento filosófico y espiritual de Newman, con giros y vinculaciones con sus ideas pedagógicas, las más olvidadas en los trabajos dedicados al cardenal inglés.

Palabras clave: Newman, Oxford, Pedagogía, Universidad, Educación Católica.

ABSTRACT

John Henry Newman is one of the most influential English 19th century thought. He was one of most famous converts in recent times, leaving Anglicanism in England in the 19th and converting to Catholicism despite the difficulties that meant. Newman was one of the greatest intellectuals of the time, very influential figure in the Oxford Movement and stressed architect of the foundation of the Catholic University of Ireland. Cardinal of the Catholic Church in his writings reflected his intellectual and educational

concerns. These are precisely and their idea of university, which will take place in the pages that follow, trying to delve into the philosophical and spiritual thought of Newman, with twists and attachments to their educational ideas, the most neglected in the work dedicated to the English cardinal.

Keywords: Newman, Oxford , Pedagogy , University, Catholic Education.

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha dicho de la personalidad y trascendencia histórica y espiritual del británico John Henry Newman, un personaje influyente en sus contemporáneos, de marcado carácter espiritual, y con una increíble fortaleza teológica. Intelectual declarado, incansable trabajador dedicado durante años a su labor, escritor sobresaliente, filósofo comedido y pedagogo apasionado, pueden ser algunos de los rasgos para definirlo. Desde su muerte en 1890 han sido numerosos los trabajos que le han dedicado, especialmente los de carácter teológico y espiritual, algunos con unos claros rasgos hagiográficos. No en vano, es un intelectual sobresaliente en el mundo católico, en proceso de santificación, y proclamado beato por Benedicto XVI el 19 de septiembre de 2010 en Birmingham. En aquella ocasión, el Papa hizo suyas otras palabras de su antecesor, Juan Pablo II, quien en 2001, con motivo del bicentenario del nacimiento de Newman anunció que “la misión particular que le encomendó Dios garantiza que John Henry Newman pertenece a todas las épocas, a todos los lugares y a todos los pueblos”¹.

Dicho lo anterior, es justo destacar la talla intelectual del británico, así como su entrega a todos los fieles cristianos, no solo los católicos, sino a todos los que buscaban un nuevo camino, una alternativa a la racionalidad filosófica del momento, y, como dijo en su carta al duque de Norfolk², expuso claramente que, lo primero era la conciencia, más allá de las controversias sobre obediencia al papa o al monarca, está la obediencia a la conciencia:

“Añadiré un comentario. Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa –desde luego, no parece cosa muy probable–, beberé “¡Por el Papa!”, con mucho gusto. Pero primero “¡Por la Conciencia!”, después “¡Por el Papa!”³.

1 Carta de Juan Pablo II con ocasión del II centenario del nacimiento del cardenal Newman. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2001/documents/hf_jp-ii_let_20010227_john-henry-newman_sp.html. Consultado el 11 de noviembre de 2014.

2 J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, Madrid, Rialp, 2013.

3 *Ib.*, 82

Fue su conciencia, junto con su intelectualismo, el que le hizo brillar hábilmente en una época y momento poco propicio para lo espiritual, especialmente la espiritualidad católica. El materialismo, junto con el liberalismo imperante en la Inglaterra del momento, encontraron en los escritos de John Henry Newman un duro adversario, que sin duda contribuyó a mejorar el panorama teológico católico, así como el intelectualismo británico y la pedagogía católica del siglo XIX, tan brillante como controvertida.

En las páginas siguientes trataremos de ahondar en el pensamiento filosófico y espiritual de Newman, con giros y vinculaciones con sus ideas pedagógicas, las más olvidadas en los trabajos dedicados al cardenal inglés.

I. JOHN HENRY NEWMAN, SEMBLANZA DE UN HOMBRE

La figura de John Henry Newman es una de las más destacadas del panorama social y religioso del siglo XIX en Gran Bretaña. Se trata sin duda de uno de los conversos más famosos de Inglaterra, y su influencia intelectual fue notoria. Sus planteamientos educativos encuadrados en el movimiento de la pedagogía católica, así como su influencia en el Movimiento de Oxford, su intelectualismo y reflexiones sobre la fe, la razón y la educación, y su participación y planteamiento de la Universidad Católica de Irlanda, hacen de él un hombre sumamente interesante.

Nació en Londres un 21 de febrero de 1801, en el seno de una familia tradicional acomodada y desahogada económicamente, gracias a los ingresos de su padre, dedicado a la banca. Fue el primer hijo de John Newman y de Jemima Fourdrinier, y el primero de seis hermanos.

Algunos de sus biógrafos más destacados, como por ejemplo Ian Ker⁴ han señalado que la infancia de Newman se caracterizó con una imaginación y superstición desbordante, que, empero, no le impidió destacar como alumno brillante, especialmente en el colegio de Ealing, institución privada en la que estudió entre los años 1808 y 1816. Será precisamente en este año, en 1816, a la edad de 15 años cuando Newman escribe por primera vez sobre su posicionamiento religioso. De fuertes creencias religiosas inculcadas por su madre, cuyos familiares habían sido hugonotes franceses que encontraron refugio en Inglaterra⁵, en el otoño de 1816, como escribe en su *Apología "pro vita sua"*, cayó bajo la influencia de un credo definitivo y recibió, gracias a la misericordia

4 I. KER, *John Henry Newman: una biografía*, Madrid, Ediciones Palabra, 2010.

5 *Ib.*, 25

de Dios, impresiones de lo que es un dogma, que nunca se borraron de su mente y que obraron un gran cambio en su pensamiento⁶.

Durante sus años de escuela en Ealing, Newman gozó de una apacible vida, disfrutando de sus estudios, actuando en obras de teatro, tocando el violín, y escribiendo artículos para los periódicos. Sin embargo, su apacible vida se vio truncada en 1816 debido a una crisis financiera que obligó a cerrar el banco en el que trabajaba su padre, lo que provocó que se quedara sin trabajo y la familia Newman experimentó cambios sustanciales.

Pero sin duda, si Ealing fue importante en su formación, una ciudad y una universidad lo marcarán de por vida. Nos estamos refiriendo a Oxford. Fue en esta prestigiosa universidad donde Newman decide estudiar, por pura casualidad, ya que su padre no se decidió hasta última hora por la universidad decana de Inglaterra. Otro de los grandes biógrafos de John Newman, José Morales, explica que Newman debía estudiar en Oxford o Cambridge, y que se trataba de un “imperativo, exigido por la brillantez intelectual del joven y la generosa idea del padre sobre el futuro de sus hijos”⁷. Es importante destacar que en aquella época, la ciudad de Oxford constituía por ambiente intelectual un baluarte de la Iglesia Anglicana, y que lo que en un principio resultó unos años plácidos de estudio que culmina con su *Bachelor of Arts* en 1821, pronto generó un cambio sustancial y determinante en el joven Newman, especialmente por la influencia de personajes como Richard Hurrell Froude y el Movimiento de Oxford que poco a poco le fueron separando del anglicanismo y acercándole al catolicismo.

Es preciso destacar que John Henry Newman es uno de los más importantes conversos británicos. En 1824 fue ordenado diácono anglicano por el obispo de Oxford, el doctor Legge y poco después es nombrado coadjutor de la parroquia de San Clemente, y el 29 de mayo de 1829 fue ordenado presbítero de la Iglesia de Inglaterra. Ahora bien, el posicionamiento anglicano de Newman siempre fue tambaleante, y desde sus inicios en Oxford en 1816, experimentó un acercamiento a los Padres de la Iglesia Católica, lo que hizo que progresivamente cambiaran sus ideas religiosas.

Tal y como hemos comentado, su gran amigo Richard Hurrell Froude (1803-1836), quien fue un sacerdote anglicano y uno de los líderes del Movimiento de Oxford, influyó notablemente en sus pensamientos y posicionamientos religiosos, de tal manera que el credo teológico de Newman experimentó un giro radical que le hizo admirar la Iglesia de Roma y detestar en igual medida la

6 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*. *Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Encuentro, 2011.

7 J. MORALES, *Newman (1801-1890)*, Madrid, Rialp, 2010, 23.

Reforma, inculcando en su espíritu “la idea de devoción a la Virgen y me llevó poco a poco a creer en la Presencia Real eucarística”⁸.

Será Oxford y sus intelectuales quienes definitivamente marcarán el calado intelectual de Newman y su posicionamiento filosófico, político, teológico y pedagógico. Y es que la antigua ciudad inglesa, con su ambiente intelectual, favoreció el crecimiento de ideas originales, y “el *ethos* del Tractarianismo, que es tan diferente al espíritu utilitario de la Inglaterra del *Reform Bill*... tiene su marco natural en el Oxford de los años 30,... independiente de las nuevas fuerzas económicas y políticas que comenzaban a dominar la cultura inglesa del siglo XIX”⁹.

El Movimiento de Oxford fue una asociación de pensadores británicos que pretendían que la Iglesia protestante de Inglaterra regresara a las tradiciones de la Iglesia Católica de Roma. En su mayoría, los miembros del Movimiento de Oxford eran profesores de la universidad del mismo nombre, quienes recibieron también el nombre de tractarianos por una serie de escritos con el nombre *Tracts for the Times*. A raíz de estas publicaciones, el Movimiento de Oxford también fue conocido como *Tractarian Movement*. Fue entre 1833 y 1840 cuando se elaboraron los *tracts*, escritos mayoritariamente por John Newman. Estos tratados, noventa en total, versaban sobre la doctrina de la Iglesia Católica y la Iglesia Anglicana. Especiales son los tratados 90 y 71, que produjeron una importante oposición entre el clero anglicano.

El Movimiento de Oxford surgió mediante proceso de cambio reflexivo-teológico, llevado a cabo por un grupo de intelectuales ligados al centro universitario inglés. Estos hombres, liderados por la figura de John Newman tuvieron el propósito de renovar o modificar aspectos ligados a la base de la Iglesia de Inglaterra. El papel de Newman en el Movimiento de Oxford es bastante interesante, sobre todo porque se le considera como uno de los principales actores y más destacados pensadores y artífices del Movimiento.

El afán del Movimiento estuvo en el intento de reanimar la Iglesia oficial con el espíritu de los tiempos antiguos¹⁰, así como desligarla del Estado, en pos de una ganancia de independencia que le permitiese acercarse más a la predicación del mensaje de Cristo. Una de las claves del Movimiento se encuentra en el carácter y particularidad romántico-literaria de sus componentes como señala

8 J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*, Madrid, Rialp, 1996, 57-64.

9 C. DAWSON, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Madrid, Rialp, 2000, 103-104.

10 F. OAKELEY – M. A. OXON, *Historical Notes on The Tractarian Movement (1833-1845)*, London, Longman – Roberts, & Green, 2005.

Christopher Snook¹¹. Estos y sus escritos se encuentran estrechamente relacionados con el romanticismo británico, lo que le profirió a sus escritos un carácter estético distintivo que ayudó a su propagación.

Hay quien considera a Newman como el principal promotor y escritor del Movimiento de Oxford, cuya consecuencia más evidente fue su conversión al catolicismo o su influencia en muchos miembros de la Iglesia Anglicana que también se convirtieron al catolicismo, así como la trascendencia intelectual que tuvo a finales del siglo XIX¹², pero lo cierto es reconocer también el trabajo importante, destacado e imprescindible de sus grandes líderes intelectuales, como el teólogo Edward Bouverie Pusey, Richard Froude, Gerard Manley Hopkins, Henry Edward Manning, John Keble que con sus aportaciones conformaron el carácter del Movimiento, tal y como lo entendemos actualmente.

Entre los motivos del surgimiento del Movimiento de Oxford podemos destacar el esfuerzo vigoroso para la defensa inmediata de la Iglesia contra los peligros graves, que surgen del temperamento violento y amenazante de los días de la Ley de Reforma¹³. Y es que la Iglesia de Inglaterra se encontraba para estos hombres en una encrucijada, envuelta en los proyectos revolucionarios que el gobierno inglés sacudía desde sus luchas entre bandos e ideologías políticas, y que no hacían sino elevar la pérdida de autonomía y potestad del cuerpo eclesiástico, ligado a los intereses de la Corona.

La implicación de Newman en el Movimiento de Oxford fue evidente. Desde una posición entusiasta, se dedicó a escribir numerosos tratados y a participar activamente en el Movimiento, asistiendo a asambleas y reuniones, así como a escribir y mantener una abundante correspondencia con muchos otros pensadores y simpatizantes.

En 1834, John Newman publica el primer volumen de los ocho que compone *Sermones parroquiales*¹⁴, una obra escrita entre 1834 y 1843, en los que resume los principios básicos de sus ideas religiosas y su relación con el Movimiento de Oxford:

“Mi batalla era contra el liberalismo; y por liberalismo entiendo el principio antidogmático y sus desarrollos (...) Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra; no puedo hacerme a la idea de otra especie de religión; la religión como mero sentimiento es para mí

11 C. SNOOK, “*Thy Word is All, If We Could Spell*”: Romanticism, Tractarian Aesthetics and E. B. Pusey’s *Sermons on Solemn Subjects*. A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts, McMaster University, 2001.

12 J. MORALES, *Newman*, o. c.

13 R. W. CHURCH, *The Oxford Movement*, Montana, Kessinger Publishing, LLC, 2004.

14 J. H. NEWMAN, *Sermones parroquiales/I*, Madrid, Encuentro, 2007.

un sueño y una burla. Sería como haber amor filial sin la realidad de un padre, o devoción sin la realidad de un ser supremo (...) En segundo lugar, yo tenía confianza en la verdad de cierta enseñanza religiosa definida, basada sobre los cimientos del dogma, a saber: que hay una Iglesia visible, con sacramentos y ritos que son los canales de la gracia invisible (...) En cuanto al tercer punto, (...) mi opinión [negativa] sobre la Iglesia de Roma”¹⁵.

Otra de las claves del Movimiento de Oxford radica en su estrategia de no tratar de introducir algo nuevo al anglicanismo, sino de recordar algo que la Iglesia de Inglaterra estaba empezando a olvidar, es decir, realiza una reflexión y una vuelta al origen, aludiendo a la tradición de la doctrina católica clásica y de culto sacramental, la cual nunca se había perdido totalmente en la Iglesia de Inglaterra, apela al espíritu de supervivencia frente a las reformas de Enrique VIII, Eduardo VI e Isabel I¹⁶. De este modo, el Movimiento de Oxford trata de conectar la Iglesia de su tiempo con la Iglesia de los primeros padres, recordando y buscando en ella su continuidad.

El 14 de julio de 1833 Keble, una de las principales figuras del movimiento, predica un sermón en el púlpito de la Universidad de Oxford, el cual lleva por título, *Apostasía Nacional*. Esta fecha y este acontecimiento son considerados, –incluso por el propio Newman– como el inicio del Movimiento de Oxford¹⁷. Este sermón memorable fue una sólida argumentación sobre la resistencia del cuerpo eclesiástico a los distintos triunfos de las leyes de reforma y a las propuestas de los nuevos gobernantes del país, que no pretendían otra cosa que invadir los derechos, y modificar la Constitución, además de introducir modificaciones incluso en los documentos públicos de la Iglesia como señala el mismo autor. La supresión de diez obispados irlandeses fue un ejemplo de la debilidad de la Iglesia y de la incapacidad de esta para en muchos aspectos defender su privilegio y su objetivo como institución propagadora de la palabra de Dios. En palabras de M^a Elena Cuervo¹⁸ “comenzaba, en forma nacional, la reacción contra el liberalismo religioso”. Por otro lado, el ambiente universitario también se encontraba agitado. En su seno también tenían cabida las disputas entre los “*Wighs*” o partido liberal y los “*Tory*”, la tendencia conservadora. Frente a los primeros que defendían una educación para toda la nación, los conservadores representaban una idea más cargada, limitando los umbrales universitarios.

15 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*, o. c., 98.

16 S. SALMON, “The Oxford Movement and how it changed the Church”. *A forum on catholic anglicanism: “what makes catholic anglicanism distinctive?”* St. James, King Street, Sydney Saturday, 17 November, 2001.

17 R. W. CHURCH, *The Oxford*, o. c.

18 M. E. CUERVO, “Consideraciones en torno a la Apología pro vita sua, del cardenal John Henry Newman”, en *Revista de Literaturas Modernas*, 36 (2006), 102.

Para ellos no tenía cabida una universidad donde la presencia de ingleses no anglicanos o ingleses católicos fuera un hecho. Sin embargo, mayoritariamente los universitarios rechazaron la intervención política en la universidad y, en consecuencia, la remanente simbiosis de la Corona y la Iglesia Anglicana¹⁹.

Precisamente en julio de 1833, cuando Newman se recuperaba de una importante enfermedad que le sobrevino en Italia, regresaba a Inglaterra y escuchó el sermón sobre la apostasía nacional de John Keble, hecho que marcó el devenir del Movimiento de Oxford y de la personalidad y posicionamiento intelectual y teológico de John Newman.

La primera y fundamental visión del Movimiento de Oxford es una reconquista de la identidad anglicana hacia el gen católico. No sólo de una manera amplia y general, sino como la celebración de la fe de la Iglesia universal y no la de una secta. Se trata de volver a las escrituras católicas, credos y doctrinas definidas por los Consejos de la temprana Iglesia indivisa, el ministerio católico y el orden de obispos, sacerdotes y diáconos, los sacramentos de la Iglesia Católica, y estar en la continuidad y la conformidad con los Padres de la Iglesia y de la fe católica desde los primeros tiempos a lo largo de la Edad Media hasta nuestros días²⁰.

El Movimiento de Oxford reafirma y defiende la independencia de la Iglesia como sociedad, cuya autoridad procede de los apóstoles. La cuestión de fondo del Movimiento será liberar a la Iglesia del Estado²¹. Esto se corresponde con la tesis fundamental defendida en los enérgicos *Tracts for the Times*, la cual aludía al restablecimiento de la antigua religión, aquella que surgió de la predicación de la palabra de Dios por parte del propio Cristo y los apóstoles, y que por las antojosas derivaciones políticas había desaparecido²².

Newman verá la religión como un dogma y por ello será necesario combatir contra el liberalismo religioso que atenta contra la fundamentación del credo vital de una creencia y que la limita sucumbida por la concepción sentimental de la religión²³:

“Cuando se ejercita la mente, existe la posibilidad de un ejercicio arbitrario o equivocado. La libertad de pensamiento es buena en sí misma pero puede llevar a una libertad falsa. Yo entiendo por Liberalismo una falsa libertad de pensa-

19 A. BORRERO, “John Henry Cardenal Newman. De las incertidumbres a la verdad”, en *Theologica Xaveriana*, 137 (2001), 15-28.

20 S. SALMON, “The Oxford Movement”, *o.c.*

21 F. Rodríguez, “John Henry Newman. Pensamiento y corazón en búsqueda de la verdad”, en *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, 126 (2008), 375-410.

22 A. BORRERO, “John Henry Cardenal Newman”, *o. c.*

23 J. R. RODRÍGUEZ, “Breve repaso a la obra del cardenal Newman”, en *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 34-35 (1984), 269-268.

miento, o el ejercicio del pensamiento sobre asuntos en que, dada la constitución de la mente humana, el pensamiento no puede alcanzar ningún resultado feliz; y está, por tanto, fuera de lugar. Entre estos asuntos que se le escapa a la razón se encuentran los primeros principios de cualquier clase, y las verdades de la Revelación han de ser tenidas como los más sagrados e importantes de todos ellos. El Liberalismo es el error de someter al juicio humano esas doctrinas reveladas que, por naturaleza, se encuentran más allá y son independientes de aquel. Es el error de pretender determinar, apoyándose en fundamentos intrínsecos, la verdad y el valor de proposiciones que descansan, para su aceptación, simplemente en la autoridad externa de la Palabra de Dios”²⁴.

En su fundamento teológico, el Movimiento trata de hacer ver que la Iglesia de la que forman parte debe mirar a la Iglesia de los primeros padres donde aún no se había corrompido, y donde los valores considerados para el Movimiento más deseables, aún se encontraban puros tal como Cristo los predicó a sus apóstoles. Por tanto defienden una Iglesia independiente del Estado y apostólica, en la que sus dirigentes sean hombres de la Iglesia en clara independencia de intereses de estado. Esto por tanto concentra unos principios básicos fundamentales que se resumen en los escritos de William Barry²⁵ de 1911, y que vienen a coincidir en los términos de sentido de continuidad eclesiástica, conexión íntima y continua entre la Iglesia primitiva y la Iglesia de Inglaterra, la importancia de los Padres de la Iglesia Cristiana de los primeros siglos como guías y maestros, y el énfasis puesto en los puntos de unión entre las distintas ramas de la Iglesia y donde se reconoce la transmisión apostólica del mensaje de Cristo.

El papel de Newman dentro del Movimiento fue crucial. Él fue quien propuso a sus compañeros la edición de una serie de folletos para divulgar sus ideas. Son los denominados como *Tracts for the Times*, escritos breves pero intensos en defensa de su concepción de Iglesia. Tal y como hemos comentado, a los ya mencionados Keble y Froude con Newman a la cabeza, se le unieron personalidades como William Palmer, de Dublín, Arthur Parceval, Hugh Rose, William Ward y otros, que contribuyeron a la escritura y propagación de esos *Tracts for the Times*²⁶.

Lo que hace a Newman un personaje especial y muy relevante en el Movimiento de Oxford son sus escritos, muy criticados, por cierto, sobre todo a partir de la publicación del tratado 90, quizás el más famoso de todos que vio la luz el 27 de febrero de 1841. Tras su publicación, cuya finalidad era incidir en la cuestión de que los artículos anglicanos podían interpretarse de una manera

24 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*, o. c. 322.

25 W. BARRY, “The Oxford Movement (1833-1845)”, en *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1911.

26 A. BORRERO, “John Henry Cardenal Newman”, o. c.

compatible con la Iglesia Católica, provocó una fuerte reacción y oposición de los protestantes, que condenaron a Newman y lo acusaron de papista, provocando un fuerte conflicto. Uno a uno los obispos anglicanos fueron condenando a Newman, quien encajó como pudo este duro golpe. La ventaja de Newman que se observa en sus escritos era que no estaba ni por la escolástica ni por filosofías de pensamiento cerrado en sí, ni por principios rígidos protestantes. No obstante, Newman siempre había quedado impresionado con la grandeza de la Iglesia Romana²⁷. El suyo era un anglo-catolicismo clásico, verdaderamente universal.

Entre 1838 y 1842 Newman predica con mucha frecuencia y se esfuerza por hacer conocer lo que él denomina como religión revelada. Él pretendía sanar el anglicanismo a base de su teoría anglo-católica²⁸. Fruto de esas derivaciones intelectuales, Newman publica la obra conocida como “*Via media*”. *The Prophetic office of the Church*, obra en la que alude a una Iglesia con clara virtud mediadora entre lo que es la Iglesia anglicana y la Iglesia romana. Obviamente estas reflexiones escritas sobre papel, no poseen la fuerza de una religión real, cosa que sí ofrecen los otros dos ejemplos. Por tal cuestión, Newman no cesa en su intento de seguir estudiando los primeros siglos de la Iglesia Católica donde cree firmemente que encontrará el ejemplo real de esa “*vía media*” –de hecho llegó a sostener la tesis de que en el siglo V hubo una Iglesia que vivió su concepción de “*vía media*”²⁹–, y desde donde debería nacer la nueva Iglesia inglesa. Sin embargo, tras años de estudio, Newman llegará a la conclusión de que la Iglesia a la que había pertenecido desde siempre, donde el alma y fe de sus familiares se encontraba no era sino una versión errónea, un cisma dentro del desarrollo y evolución de las religiones. Y que sin embargo, la doctrina por la cual él había estudiado y reflexionado, no era sino la propia Iglesia de Roma. Fue un hecho de crucial relevancia para Newman que aunque en un principio él mismo creyese que la Iglesia Anglicana era la Iglesia Católica en Inglaterra, cuanto más estudiaba la antigüedad cristiana, más observaba que en la Iglesia de Inglaterra había tanto protestantismo incrustado que era difícil sostener que ella fuese una rama de la Iglesia Católica³⁰.

La publicación del Tract 90, anteriormente mencionada, generó también sonadas consecuencias. Mientras que los católicos aceptaron de buen grado la argumentación expuesta por Newman, la rama protestante anglicana condenó enérgicamente el Tract 90 y al propio erudito inglés. Tales derivaciones hicieron

27 R. W. CHURCH, *The Oxford*, o. c.

28 F. RODRÍGUEZ, “John Henry Newman”, o. c.

29 W. WALSH, *The secret history of the Oxford Movement*, London, Swan Sonnenschien & Co. – LTD. Paternoster Square, E.C., 1899.

30 F. RODRÍGUEZ, “John Henry Newman”, o. c.

que Newman, no sin pesar, pasara por un periodo de laicismo y reflexión tratando de encontrar el sitio que su alma y conciencia buscaba. Durante este periodo reflexivo, en el que Newman se alejó de la Iglesia de Inglaterra, este se encontró arrinconado por todos, olvidado por los anglicanos e incompendido por los católicos³¹. Sin embargo se produjo un hecho simbólico. La acusación pública de Charles Kingsley, –antiguo amigo y miembro del Movimiento– quién le instó a probar su honestidad. La respuesta no se hizo esperar. Con la obra más relevante y que mejor clarifica la evolución religiosa. Con un escrito que pretendía dar la clave de su vida y de su pensamiento ante toda Inglaterra. La titulada *Apologia pro vita sua*.

A pesar de las dificultades, del rechazo del clero anglicano, de la oposición de muchos de sus compañeros y de la persecución intelectual y religiosa, Newman nunca se retractó de sus ideas, y se fue convenciendo poco a poco de que la verdadera Iglesia era la de Roma. Así, finalmente, Newman termina por convertirse al catolicismo, preparando terreno y anticipando otras importantes y sonadas conversiones de miembros y simpatizantes del Movimiento de Oxford.

Lo que convierte a John Henry Newman en líder del Movimiento de Oxford y en uno de los grandes reformadores de la Iglesia Anglicana fue el hecho de que no fue simplemente el “campeón de una teoría de orden eclesiástico, sino el maestro de una teología de la gracia”³² que encontró brillantes “en su verdadera gloria dentro de la Iglesia católica romana”³³.

En septiembre de 1843 Newman celebra su último oficio anglicano predicando su último sermón y renunciando a su puesto eclesiástico, pasando a considerarse como simple seglar. El 9 de octubre de 1845 es recibido en la Iglesia Católica por el padre Domingo Barberi, hecho fundamental en la vida de Newman que le marcó profundamente, incluso de manera dolorosa, pues romper con el anglicanismo en la Inglaterra del siglo XIX significaba romper con familia, amigos y conocidos, además de marginarse socialmente e incluso experimentar una serie de recortes sociales a los que eran sometidos los católicos. No obstante, Newman se ordenó sacerdote el 1 de junio de 1847 en Roma y celebró su primera misa católica el 5 de junio del mismo año. A partir de este momento, Newman se convierte en uno de los más famosos y aclamados conversos de Inglaterra. Su influencia y ascenso fueron notorios, y en 1879 fue nombrado cardenal por el papa León XIII³⁴.

31 *Ib.*

32 C. H. DAWSON, *El espíritu del Movimiento de Oxford*. Madrid, Rialp, 2000, 59.

33 *Ib.*

34 M. MARTÍN-SÁNCHEZ, “La pedagogía de John Newman: intelectualismo y Universidad”, en *Cauriensa*, 7 (2012), 315-333.

Los últimos años de Newman transcurren en relativa calma. Oficia su última misa el 25 de diciembre de 1889, falleciendo en Birmingham al año siguiente, el 11 de agosto de 1890. En su lápida, hizo escribir el siguiente epitafio: “*Ex umbris et imaginibus in veritatem* (Pasó de las sombras y las imágenes a la Verdad)”³⁵.

II. LA PEDAGOGÍA DE NEWMAN Y SU IDEA DE UNIVERSIDAD

Algunos autores como Moreno y Poblador consideran a John Henry Newman como el campeón inglés de la pedagogía católica, “y uno de los grandes genios religiosos del siglo XIX”³⁶, colocándolo al nivel de San Agustín o Santo Tomás. Sí es cierto que la pedagogía de Newman fue muy relevante y que se mostró con importante carácter religioso, pero marcada por un profundo intelectualismo que le hace indagar y reflexionar sobre muchas cuestiones de vital importancia que plasmaría a lo largo de su obra, tanto en las de carácter religioso, como en las exclusivamente intelectuales. Al ser un converso en la Inglaterra anglicana del siglo XIX, Newman experimentó en primera persona la dificultad de los jóvenes católicos ingleses de adquirir una educación superior que no fuera de carácter anglicano o ateo. Fue, por lo tanto la pedagogía y la educación una de sus principales preocupaciones³⁷; y por educación, *grosso modo*, entendía Newman como uno de sus principales intereses, entendiendo que su finalidad era mejorar la condición humana, “el ambiente de los católicos” y reforzando sus argumentos frente “a la filosofía y a la situación del mundo actual” presentando modelos más justos y refinando sus mentes³⁸. Educación para Newman iba más allá de la mera instrucción, Educación es algo más complejo y profundo:

“La educación es la que confiere al hombre una visión consciente de sus propios juicios y opiniones, así como la verdad para desarrollarlos, la elocuencia para expresarlos, y la energía para proponerlos. Le enseña a ver estas cosas tal como son, a ir derecho al núcleo, a enderezar un nudo de pensamiento, a detectar los sofismas, y a eliminar lo irrelevante. Le prepara para desempeñar cualquier trabajo con altura, y dominar cualquier tema con facilidad. Le muestra cómo acomodarse a los demás, cómo situarse en su estado de ánimo, y cómo comportarse con ellos. Se encuentra bien en cualquier tipo de sociedad, posee algo de común con cualquier clase de hombres, sabe cuándo hablar y cuándo callar, es capaz de conversar y de escuchar, puede hacer una pregunta pertinente, y aprender una lección oportuna cuando él no tiene nada que impartir. Se halla siempre dispues-

35 J. MORALES, *Newman*, o. c., 451-464.

36 *Ib.*, 387.

37 M. MARTÍN-SÁNCHEZ, “La pedagogía de John Newman”, o. c.

38 J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, Madrid, Taurus, 1962, 220.

to, pero nunca estorba. Es un compañero agradable, y un colega de fiar. Sabe cuándo estar serio y cuándo bromear, y posee un tacto que le permite bromear con gracia, y estar serio con eficacia”³⁹.

Frente a la filosofía moderna, en especial desde el siglo XIX, es de un marcado carácter plural, con diversos movimientos, teorías, ideas y planteamientos que tienden hacia una clara divergencia, con diferencias notables en cuestiones educativas, la Iglesia Católica siempre ha mostrado una unidad y centralismo que en más de una ocasión le ha generado conflictos y cismas. Sin embargo, es justo destacar que esta unidad de la Iglesia Católica ha significado que sus ideas y planteamientos filosóficos, religiosos, morales y educativos hayan perdurado durante tantos siglos. Es dentro de esta pedagogía católica donde enmarcamos la pedagogía y el intelectualismo de Newman, que se deja sentir desde bien pronto, desde sus primeros años en Oxford y su implicación en el Movimiento de Oxford que hemos comentado anteriormente. Ideas y reflexiones que, sin duda, se concretarán en la práctica educativa de la Universidad Católica de Irlanda, como veremos más adelante.

Observamos una importante reflexión intelectual en los discursos o sermones que John Newman escribía y pronunciaba y que han visto la luz bajo el título de *“La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)”*⁴⁰. Su influencia fue destacable en personajes de la talla de Spalding, Dupanloup, Mercier, y Dom Bosco, Andrés Manjón, Ruiz Amado, Pedro Poveda o Isidro Almazán, todos ellos enmarcados dentro del movimiento de la pedagogía católica.

Pero quizás la obra y el lugar donde mejor observamos la pedagogía del cardenal John Henry Newman es en su idea de universidad. En sus escritos, se ocupa de temas variados: filosofía, historia, educación, teología, etc. Su polivalencia y su eclecticismo, representado en la variedad temática de sus escritos, también se verán condicionados por su pensamiento hacia la educación superior. Esto es así pues defenderá para esta la práctica de una educación liberal; la cual, alude a un término medio entre la educación confesional y educación pragmática⁴¹:

“El estudiante se beneficia de una tradición intelectual, que es independiente de profesores individuales y que le guía en la elección de sus asignaturas, e

39 J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Pamplona, Eunsá, 1996, 186

40 J. H. NEWMAN, *La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993.

41 C. GUTIÉRREZ, “John Henry Newman y la idea de la universidad”, en *Estudios*, 106, XI, (2013), 167-179.

interpreta adecuadamente para él las que elige. Aprehende las grandes líneas del saber, los principios en los que descansa, las proporciones en sus diversas partes, sus luces y sombras, sus grandes y pequeños puntos, como de otro modo no lo aprehendería. Por eso se llama *liberal* a esta educación. Se forma con ella un hábito de la mente que dura toda la vida, y cuyas características son libertad, sentido de la justicia, serenidad, moderación y sabiduría. Es lo que me he atrevido a denominar hábito filosófico. Esto es lo que considero el fruto singular de la educación suministrada en una Universidad, en contraste con otros lugares o modos de enseñanza. Este es el fin principal de una Universidad en el trato con sus estudiantes (...) Saber liberal es sólo aquel que se basa en un régimen propio, que es independiente de sus resultados, que no busca complemento alguno, y se niega a ser *conformado* por ningún fin⁴².

La obra de Newman *The Idea of a University* es más que un libro de estudio. Es además una obra peculiar que no es un tratado sobre enseñanza en sí, pues en esta obra se encuentran indexados dos libros: el denominado como *The Discourses on the Scope on Nature of University Education* (1852), un libro a menudo confundido con la obra conjunta, y que comprende los sermones pronunciados para la fundación de la Universidad Católica de Irlanda; y en segundo lugar la denominada *Lectures an Essays on University Subjects*, una colección de lecturas y artículos que Newman escribió como Rector de la Universidad. Esta segunda parte posee mayor contenido práctico que teórico, al contrario que la primera⁴³, siendo ambas un complemento que hacen de esta obra en su conjunto una fuente de enseñanza permanente en el tiempo para la Historia de la Educación. *The Idea of a University* como obra, está redactada con un estilo fácil de comprender. Su principal argumento sostiene que la institución universitaria debe promover el cultivo del intelecto. Para ello es necesario formarlo, entrenarlo, esculpirlo; como una forma de adiestramiento. Gracias a ello el aprendizaje de la verdad para Newman estará más cerca. ¿Y qué es la verdad para el ilustre cardenal inglés? Pues no es otra cosa que “el objeto último de nuestra mente”⁴⁴.

Para Newman, la universidad debe ser crítica, y en su intelectualismo observamos tintes de la pedagogía protestante. No podemos olvidar que la primera formación universitaria de Newman fue en una universidad protestante, y que antes que católico fue anglicano, motivo por el cual, cuando expone y fija los principios de la universidad, sigue el dictado de su propia existencia y experiencia educativa e intelectual, utilizando conceptos ajenos al catolicismo del

42 J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin*, o. c., 124-130.

43 I. KER, “Newman’s Idea of a University and its Relevance for the 21st Century”, en *Australian ejournal of Theology*, 18 (2011), 19-32.

44 J. R. RODRÍGUEZ, “Breve repaso a la obra del cardenal Newman”, o. c., 283.

siglo XIX, mostrando una independencia intelectual y sin apelar a la autoridad de la Iglesia Católica para justificar sus ideas:

“aunque el tema principal de la educación universitaria se ha discutido ya en diversas ocasiones; he intentado seguir una línea de ideas más familiar a los protestantes que a los católicos, y sobre una base católica (...) ya declararé mi intención de tratarlo como una cuestión filosófica y práctica más bien que de carácter teológico, apelando al sentido común antes que a los preceptos eclesiásticos”⁴⁵.

Newman entiende por universidad el lugar de enseñanza de un conocimiento que debe ser universal, cuyo objeto es la educación intelectual, no concibe la universidad como investigación meramente, ni como enseñanza religiosa únicamente, sino como institución encargada de difundir y extender el conocimiento universal. Así lo expresaba él mismo en uno de sus escritos:

“El punto de vista de una Universidad en estos discursos es la siguiente: Es un lugar de enseñar el conocimiento universal. Esto implica que su objeto es, por un lado, intelectual, no moral; y, por el otro, que es la difusión y extensión del conocimiento en lugar del avance. Si su objeto fuese científico y el descubrimiento filosófico, no veo por qué una Universidad debe los estudiantes; si la formación es religiosa, no veo cómo puede ser el asiento de la literatura y la ciencia”⁴⁶.

En 1850, el arzobispo Paul Cullen y un grupo muy representativo de obispos católicos irlandeses, proponen a Newman el encargo de poner en marcha la Universidad Católica de Irlanda, que se erigiría en Dublín. Se trataba de una iniciativa católica, y significaba una gran oportunidad para la educación superior del laicado, cuestión muy importante para Newman, quien aceptó con ilusión.

La creación de la Universidad Católica de Irlanda estuvo sujeta a diversos condicionantes. Estos, tanto de carácter religioso como político afectarían posteriormente a su desarrollo. Erigir un centro de estas características fue algo debatido durante años, antes de que realmente se pusiera en marcha. De hecho, en 1845, nueve años antes de que se pusiera en marcha la Universidad, se produjo un hecho que haría que la curia irlandesa se moviera en este sentido. El Parlamento inglés estableció allí centros universitarios, llamados “Colegios de la Reina”, no confesionales. Se trataba de centros donde no había ninguna instrucción religiosa, ni se tomaba en cuenta la creencia religiosa para los nombramientos docentes y demás autoridades. Esto era una novedad completa, que mostraba hasta dónde llegaba el espíritu de aquel liberalismo religioso. Tal circunstancia fue un punto de inflexión. Los obispos de Irlanda consideraron estos *Colleges* peligrosos para la fe y la moral del alumnado católico, y Roma decidió

45 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*, o. c. 301.

46 J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Nueva York, Image Books, 1959, prefacio.

emprender la creación de una Universidad Católica según el modelo de Lovaina, renovada con éxito desde 1830⁴⁷. El ejemplo de la Universidad de Lovaina generó esperanzas por su creciente prestigio, unido a que en Irlanda la población católica era bastante más numerosa que en Bélgica y donde además funcionaría de manera independiente al Estado⁴⁸, constituía una apuesta segura a realizar.

Por tanto, la creación de una nueva universidad en Irlanda era una idea que se venía gestando desde hacía bastante tiempo, y este hecho demuestra su aceleramiento. Además la clave que ejerce el respaldo de la Iglesia de Roma en este sentido es el último empujón necesario para su inicio, ya que antes, una circunstancia que frenaba tal construcción fue, como señala Rodríguez⁴⁹, que la jerarquía católica no se sintió nunca atraída por tal proyecto pues consideraba que si esta iba a depender y ser financiada por el Estado, su programa educativo sería enteramente laico, cosa que no satisfacía los deseos de la Iglesia. La universidad que ahora iba a nacer estaría bajo la autoridad del Papa, la Iglesia correría con sus gastos y estaría destinada a los católicos de habla inglesa. El 3 de noviembre de 1854 se ponía en marcha la Universidad con un puñado de profesores y un grupo brillante de alumnos⁵⁰. Pero centrémonos en la figura de Newman y su papel en el desarrollo de los acontecimientos.

En abril de 1851, el Arzobispo Cullen, solicitó a Newman que expusiera en Dublín sus argumentos en contraposición con la educación mixta a la vez tiempo que le proponía ser rector de la nueva universidad en Irlanda⁵¹. Él aceptó con obediencia, siempre que el papa le permitiera ausentarse de Birmingham⁵². Para Newman, dicho emprendimiento significaba la reanudación de su trabajo en Oxford, pero esta vez, con la Iglesia a nivel mundial respaldándolo⁵³. De hecho, la fundación de aquel nuevo centro fue la oportunidad para que Newman, que había reflexionado tanto sobre el asunto universitario y sobre el que tenía tanta experiencia, pronunciase unos importantes discursos. Newman expresó sus ideas en una serie de “nueve discursos pronunciados ante los católicos de Dublín”, en 1852 y en “conferencias ocasionales y ensayos dirigidos a los miembros de la

47 F. M. CAVALIER, “Newman y La idea de una universidad”, en *Prudentia Iuris*, 73 (2012), 225-235.

48 M. LUQUE, *La Idea de Universidad. Estudios sobre Newman, Ortega y Gasset y Jaspers*, Washington, D.C., OEA, 1995.

49 J. R. RODRÍGUEZ, “Breve repaso a la obra del cardenal Newman”, o. c.

50 F. RODRÍGUEZ, “John Henry Newman”, o. c.

51 I. Cassagne, “Origen, desarrollo y carácter de la universidad según el Cardenal John Henry Newman”, en *Valores*, 32, 13 (1995), 18-24.

52 F. RODRÍGUEZ, “John Henry Newman”, o. c.

53 M. LUQUE, *La Idea de Universidad. Estudios sobre Newman*, o. c.

universidad católica”, en 1858⁵⁴. Sus palabras que tanto eco generaron serían recogidas en la obra *The Idea of a University* acerca de la naturaleza y fin de la educación universitaria. En relación al encargo primigenio de Cullen, Newman, aunque se oponía a la educación mixta, entendía en relación a esta, que no era tan peligrosa ni nociva la enseñanza entre católicos y protestantes, a la vez que establecía la división en la enseñanza de la teología y el resto de ciencias. Luque⁵⁵ indica que Newman definía la educación mixta como un sistema donde la teología y las ciencias se enseñan por separado. En este sentido hay que señalar que este enfoque en la educación universitaria fue muy determinante a partir de 1850, cuando las nuevas universidades estatales se organizaron para deshacerse de las cátedras de Teología.

La naturaleza de sus discursos, posteriormente recogidos en la obra ya mencionada, se contraponen en gran medida a lo esperado. Queremos decir con esto, como señala Gutiérrez⁵⁶, que Newman no consideró correcto imprimir un fuerte carácter confesional a la identidad de la nueva Universidad. Y aunque el Papa y los obispos irlandeses tenían en mente seguir el ejemplo de la famosa Universidad de Lovaina, y el empoderamiento de la filosofía escolástica, Newman con sus discursos rompió con el contexto esperado, exponiendo su concepto de educación liberal. Newman, como apunta Cavaller⁵⁷, les dice a los obispos de Irlanda que eduquen a los jóvenes con el fin de prepararlos para el mundo, dejando de lado la concepción de seminario o convento y haciendo de ese lugar un centro de conocimiento universal que genere hombres del mundo para el mundo. Esto no debe caracterizar a Newman como un personaje que evite o excluya el papel de la Iglesia en la educación. Newman fue muy insistente en el papel pastoral de la Iglesia en su universidad católica:

“...cuando la Iglesia funda una Universidad, no busca el talento, el genio o el conocimiento para su propio beneficio, sino en provecho de sus criaturas, con vistas a su bienestar espiritual y a su utilidad en influencias religiosas, con la intención de capacitarles debidamente para desempeñar sus puestos respectivos en la vida de la mejor manera posible, y para hacer de ellos unos miembros de la sociedad más inteligentes, capaces y activos”⁵⁸.

La construcción de una iglesia en la Universidad Católica de Irlanda era una prioridad para él. Dicha iglesia simbolizaría la unión indisoluble de la filosofía

54 O. M. GONZÁLEZ, “El concepto de universidad”, en *Revista de la Educación Superior*, 102 (1997), 1-16.

55 M. LUQUE, *La Idea de Universidad. Estudios sobre Newman*, o.c.

56 C. GUTIÉRREZ, “John Henry Newman y la idea de la universidad”, o.c.

57 F. M. CAVALLER, “Newman y La idea de una universidad”, o. c.

58 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*, o.c. 229.

con la religión⁵⁹. Newman sostenía que apartar la teología de las universidades era menoscabar la plenitud e invalidar el crédito de todo aquello que se enseñaba en ellas. Sin embargo la nueva universidad debía tener autonomía. Su objetivo (la educación liberal) no quedaba modificado por ser católica⁶⁰.

Newman pretendía una universidad que fuese síntesis entre la teología y la investigación científica, guiada tan solo por intereses científicos, una universidad católica de lengua inglesa universal para todo el mundo⁶¹. De este modo, los resultados así alcanzados, pondrían a disposición de Roma un cuerpo de probables conclusiones fruto del esclarecimiento y el pensar ilustrado, que serían aceptados y respetados por la comunidad intelectual y la sociedad. Pero su concepto de universidad no descansaba sólo en la idea de prestar sus elaboraciones intelectuales acerca de la verdad en época de crisis; él creía, por el contrario, que su sostenimiento como institución superior solo cabía bajo el ejercicio constante del trabajo científico. Veía que la vida, es decir, el impulso vital de la institución, debía fundarse en el cotidiano intercambio de las ideas y la enseñanza. Pero, además, Newman creía que la universidad católica podía servir fielmente a la dilucidación de los problemas fundamentales sobre los cuales la Iglesia debía orientar a sus fieles⁶². Newman hizo también como rector acciones estructurales y de organización. Realizando quince nombramientos docentes, de los cuales siete eran ingleses, de Oxford y Cambridge, la mayoría laicos, inauguró cuatro facultades: Artes, Medicina, Derecho y Teología. En su propuesta, los estudiantes residirían en grupos de veinte, con un Dean y dos o tres tutores jóvenes⁶³.

Newman entendía la universidad como una institución conformada por especialistas de primer nivel que, en libertad de discusión, trabajaran sobre temas centrales y buscarán la solución de problemas importantes, fijaran sus posiciones y contribuyeran al engrandecimiento intelectual de la época. Creía que una universidad inspirada en este modelo ejercería una importante influencia sobre la formación de los estudiantes, generando una corriente de libertad intelectual que se expandiría a toda la sociedad al completo. En 1858, aparece una importante obra de Newman titulada *“Christianity and Scientific Investigation. A Lecture Written for the School of Science, 1855”*, en la que escribe:

“la universidad logra su objetivo no a través de reglas escritas, sino por sagacidad, sabiduría y paciencia; investigando profundamente cada tema y por una vigilante represión a cualquier agresión o fanatismo. Lo que un imperio es en la

59 I. KER, “Newman on Education”, en *Studies in catholic higher education. A Policy Series Guided by the Principles of Ex Corde Ecclesiae*, December (2008), 3-15.

60 J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*, o. c., 7.

61 J. MORALES, *John Henry Newman: Una semblanza*, Pamplona, Eunsa, 2015.

62 M. LUQUE, *La Idea de Universidad. Estudios sobre Newman*, o. c.

63 F. M. CAVALLER, “Newman y La idea de una universidad”, o. c.

historia política, es una universidad en la esfera de la filosofía y la investigación. Es el más alto protector de todo conocimiento y ciencia, de hecho y principio, de indagación y descubrimiento, de experimento y especulación”⁶⁴.

Pese a que las expectativas puestas en la Universidad de Irlanda eran elevadas y el esfuerzo de Newman excelso, hubo ciertos aspectos que influyeron de manera notoria sobre la vida de la Universidad, haciendo que esta fuera poco a poco perdiendo fuerza hasta desaparecer. La rivalidad, tan acusada entonces, entre ingleses e irlandeses se hizo notar también en el campo educativo. Londres no quiso dar una carta de reconocimiento de los títulos de la nueva universidad⁶⁵. Esto generó consecuencias fatales. Los estudiantes ingleses se sintieron indiferentes ante la nueva institución y continuaron poniendo los ojos en Oxford y en Cambridge. Nunca hubo alumnos suficientes, ni llegaron ingleses y norteamericanos, como en un principio se pretendía⁶⁶.

Por otra parte, que la cabeza de la Universidad estuviera dirigida por un inglés, era algo que a los irlandeses no les satisfacía. Además la jerarquía católica no entendía la libertad que se daba a los estudiantes a pesar de las explicaciones de Newman en torno a las diferencias entre lo que es una universidad y lo que debe ser un seminario o convento⁶⁷. Esto último se enlaza con cierto malestar interno, representado por los obispos, que empezaron a desconfiar de Newman y de los docentes laicos nombrados por este⁶⁸. En ese tiempo, el obispo de Dublín, que desconfiaba de Newman, desbarató el plan de hacer obispo a Newman, después que ya estaba anunciado en Roma. Sin embargo, lejos de amedrentarse, Newman luchó por una universidad de seculares y para seculares, no confundiéndola con un seminario. Para ello, este contó con jóvenes de todo tipo, con la idea de prepararlos para los tiempos nuevos. Practicaba con ellos equitación, favorecía la música, trataba temas de interés en tertulias, e incluso les habilitó un salón de billar para que disfrutasen del juego de moda; cosa que exasperó al obispo de Dublín. Había de educar para un mundo moderno, sin ocultar nada del tiempo en que vivían⁶⁹.

Las fricciones con Cullen llegaron bien pronto, principalmente por el peso que otorgó Newman a los laicos. Quería Newman que la Universidad Católica de Irlanda fuera administrada por laicos, pero iba en contra de la tradición clerical irlandesa, para quienes los laicos eran tratados como cristianos de segunda categoría. También quería Newman que todas las cátedras, excepto las de

64 J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, o. c., 414.

65 J. R. RODRÍGUEZ, “Breve repaso a la obra del cardenal Newman”, o. c.

66 F. M. CAVALLER, “Newman y La idea de una universidad”, o. c.

67 J. R. RODRÍGUEZ, “Breve repaso a la obra del cardenal Newman”, o. c.

68 F. M. CAVALLER, “Newman y La idea de una universidad”, o. c.

69 F. RODRÍGUEZ, “John Henry Newman”, o. c.

Teología, se dieran a los laicos más formados y renombrados, y no a sacerdotes no preparados; así como preparar una lista de miembros honorarios de la Universidad en la que se encontraban principalmente laicos⁷⁰. Tales discrepancias, entre el propio Newman y Cullen, estaban representadas en la lucha de este último con la educación mixta. Cullen contribuyó al declive del espíritu galo en Irlanda e introdujo en el clero una nueva lealtad al Sumo Pontífice, lo cual le llevó a adquirir una gran influencia en Roma. En sus pastorales insistía una y otra vez sobre los mismos temas: las sociedades secretas (fenianos, masones, carbonarios y la agrupación de Ribbon); las conferencias del Dr. Barlow en Trinity College –en las cuales se negaba el castigo eterno– y en tercer lugar, la mencionada educación mixta. Para él, el programa de creación de la nueva universidad era algo predominantemente eclesiástico y pretendía que esta institución estuviera enteramente bajo su control: los profesores debían ser sacerdotes y le deberían estricta obediencia, la parte intelectual era secundaria. En relación con los estudiantes, pensaba que ellos debían estar sujetos a una disciplina casi seminarista y preservarse ajenos a los pensamientos modernos vinculados con la ciencia, la literatura y la política. La teología debía tener el control de la ciencia, como en los viejos tiempos. Sin embargo Newman deseaba una universidad abierta a la excelencia científica, con libertad de acción y confiaba plenamente en la influencia positiva que se lograría con la incorporación de los laicos⁷¹.

A pesar de sus grandes esfuerzos, gradualmente fue percibiendo que la idea de una universidad católica en Irlanda era impracticable. De esta forma como alude Rodríguez⁷² con motivo de los mencionados impedimentos y la conducta extraña del obispo de Dublín, así como a la necesidad de su presencia en el oratorio de Birmingham, Newman dimitió de su rectorado y volvió a dicho enclave en 1858. No obstante, trabajaría por la Universidad hasta el fin de su periplo católico, que llegó en 1882, cuando el gobierno la incautó para el Estado.

III. HACIA UNA PEDAGOGÍA UNIVERSITARIA

Si hacemos un análisis de los discursos de Newman recogidos en su *Idea de la Universidad*, en primer término apreciamos una justificación en su intención de hablar de educación. Una justificación que no es de raíz teológica sino que proviene de la misma naturaleza de las cosas y del sentido común. En segundo lugar habla de la función de la Universidad, siendo muy certero en ello: la universidad debe enseñar un saber universal. Así mismo justifica el lugar que debe

70 I. KER, *John Henry Newman*, o. c., 422.

71 M. LUQUE, *La Idea de Universidad. Estudios sobre Newman*, o. c.

72 F. RODRÍGUEZ, "John Henry Newman", o. c.

ocupar la Teología en el conjunto de las enseñanzas. El tercer discurso desarrolla la idea anterior, incidiendo en la naturaleza de los aprendizajes que deben tener cabida en la institución universitaria. En cuarto lugar habla del papel de cada ciencia en el conjunto, un papel indispensable e insustituible en el camino para hallar la verdad. El quinto de los discursos recogido en la obra alude a la Educación liberal. En su obra desarrolla el concepto de educación liberal, propósito de la institución universitaria, alejándose del término educación práctica⁷³. Una educación que prima la formación del intelecto, dejando de lado a las enseñanzas que se basan en lo eminentemente práctico, particular o técnico. Para Newman, la Universidad no ha de orientarse hacia la educación técnica ni moral, sino hacia la cultura intelectual. Finalmente, Newman señala los deberes de la Iglesia en referencia al saber en la Universidad, que en el caso del contexto en que se inscribe es católica.

Newman define la Universidad como un lugar donde se imparte el conocimiento universal⁷⁴. En este sentido, las investigaciones sobre el pensamiento de Newman, señalan que este ofrece un cariz más docente que investigador para la Universidad, como funciones distintas, dones diversos que no suelen encontrarse con frecuencia unidos en la misma persona⁷⁵.

La Universidad debe centrarse más en una labor de difusión y propagación del conocimiento, y no tanto de investigación y progreso, circunstancia que hoy en día no se practica en la mayoría de las universidades, y es que en el s. XXI la investigación en la Universidad es una seña de identidad. Quizás es justo reconocer en Newman un primer acercamiento hacia lo que muchos intelectuales hablan cuando se refieren a la dualidad del profesorado universitario: docente e investigador. Si bien es cierto que en España no existe una dicotomía, y que el profesorado universitario debe ser docente e investigador, primando la investigación sobre la docencia para el ascenso académico, en otros países de corte anglosajón, existe la dualidad en la elección, encontrándonos con universidades de corte docente, y universidades de corte investigador. Sin duda Newman ya establecía la importancia de la docencia para su profesorado.

La libertad de pensamiento constituye uno de los elementos más importantes del modelo universitario propuesto por Newman. Ligados a él se hallan su idea de persona, el principio de autoridad y su concepción sobre el lugar que deberían ocupar religión e Iglesia en una Educación liberal⁷⁶. Newman en

73 S. HARRIS, "La dimensión internacional de la universidad: entre el modelo económico y el cultural", en *Estudios sobre Educación*, 15 (2008), 87-98

74 F. RODRÍGUEZ, "La Universidad de Newman", en *Derecho y Sociedad. Revista de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Monteávida*, 2 (2001), 109-120.

75 J. H. NEWMAN, *Apología "pro vita sua"*, o. c.

76 M. LUQUE, *La Idea de Universidad. Estudios sobre Newman*, o. c.

su erudición y estudio de la religión, ve necesaria una renovación de la Iglesia anglicana. Esta renovación, que trata de llevarse a cabo mediante el denominado Movimiento de Oxford, pasa por un hecho fundamental. Este no es otro que el de alcanzar la independencia total de la Iglesia, que en Inglaterra se encuentra unida al Estado. Por tanto, propone una liberación de la Iglesia inglesa para que sea llevada por hombres de Dios en exclusiva. Continuando con una labor apostólica con mayor profundidad dogmática y más cercana al mensaje de Cristo.

La verdad en Newman hace referencia a los hechos y sus relaciones entre sí⁷⁷. De esta forma el conocimiento que el individuo puede desarrollar, es decir, el intelecto, es el aprendizaje de esos hechos y esas relaciones. Sin embargo estos últimos son difíciles de abordar con un simple acercamiento. Es necesario aproximarse por grados según Newman. Estos grados o formas parciales de alcanzar la verdad son las distintas ciencias. De esta manera, el conjunto de las ciencias se aproxima a ser una representación subjetiva de la verdad objetiva. Sólo cuando el intelecto ha sido debidamente entrenado y formado para lograr una visión coherente de las cosas, se puede desplegar todos sus poderes para conocer la realidad, y sólo así será alcanzable la verdad⁷⁸. La Universidad es el lugar donde las diferentes ciencias se relacionan unas con otras. Así mismo, es donde se aprecia su jerarquía, se cuidan sus campos de acción, se defienden sus métodos y se apuntan sus límites⁷⁹. La armonía entre ciencias tiene como árbitro y juez a la verdad como apunta Newman. Respecto a la jerarquía, esta ordenación de ciencias no sería efectiva si en esta estructura legítima de orden, la Teología no tienen un lugar preferente. Para Newman, como señala García, Morales y Llano⁸⁰, no hay verdadera universidad sin Teología, debiendo abarcar esta tanto el ámbito filosófico como el religioso.

Newman entiende la Universidad como una comunidad viva de intercambio de las ciencias, entre docentes o entre tutores y estudiantes. La Universidad es un lugar de circulación y comunicación del pensamiento cuyo vehículo son las relaciones interpersonales. La Universidad se originó y desarrolló por el interés recíproco de enseñar y aprender. Por ello fue llamada “universitas” o conjunto de todos los profesores y todos los discípulos⁸¹. La escasa ayuda prestada por los tutores durante su periodo como estudiante en Oxford⁸² marcará en cierta medi-

77 C. GUTIÉRREZ, “John Henry Newman y la idea de la universidad”, o. c.

78 F. RODRÍGUEZ, “La Universidad de Newman”, o. c.

79 C. GUTIÉRREZ, “John Henry Newman y la idea de la universidad”, o. c.

80 V. GARCÍA – J. MORALES – A. LLANO, “J. H. Newman, hoy”, en *Documentos del Instituto de Antropología y Ética*, Pamplona, Instituto de Antropología y Ética – Universidad de Navarra. 2011.

81 I. CASSAGNE, “Origen, desarrollo y carácter de la universidad según el Cardenal John Henry Newman”, o. c.

82 J. R. RODRÍGUEZ, “Breve repaso a la obra del cardenal Newman”, o. c.

da el pensamiento de Newman en lo referente al Universidad. Para Newman el verdadero tutor poseía entera libertad para organizar su programa, es decir, debía poseer plena libertad de cátedra. Además se le debía reconocer en él, cierta misión pastoral, reuniendo, y guiando a los alumnos en las distintas formas del saber. Durante la época en que Newman estudió en Oxford lamentaría con creces el escaso contacto de los tutores con los discípulos. Bajo las reflexiones de sus discursos, Newman realiza una descripción especial de la figura del tutor⁸³. Este debe ser a la vez una fuente de influencia intelectual como moral, siendo el representante de una enseñanza personal y no profesoral, dándose así una influencia cálida y real en el alumno. A la vez relaciona el efecto de comunidad universitaria como método con la meta educativa de la Universidad, ya que sólo una universidad de carácter residencial proporciona el tipo de comunidad intelectual que Newman estima necesario para una verdadera educación liberal⁸⁴.

Si seguimos a Augusto Franco⁸⁵, la concepción de educación en Newman hace referencia a la capacidad del individuo para pensar. Lo prioritario para el ilustre inglés es la persona. De este modo, la Universidad deberá promover los aprendizajes que hagan que esta adquiera autonomía en la toma de decisiones y en su puesta en marcha para la vida. Esto quiere decir que no sólo se le atribuye a Newman una concepción individualista y del conocimiento por el conocimiento, sino que también una función social de la educación. Una función que la Universidad debe ejercer formando ciudadanos o *gentlemen*⁸⁶. En palabras del propio Newman, un gentleman o caballero es aquel que:

“evita todo enfrentamiento de opiniones, se preocupa por que todos se hallen a gusto, es afectuoso con todos, sabe con quién y de qué habla (...) no es mezquino en sus discusiones, es prudente y tiene buen sentido, nunca es injusto, es sencillo y sólido, breve y eficaz. Respeta la piedad y la devoción (...), estos son algunos de los rasgos del carácter ético formado por un intelecto cultivado, al margen de principios religiosos”⁸⁷.

Es ahí donde aparece con fuerza el concepto de educación liberal, la cual se basa en una variedad de ciencias a enseñar, ninguna mejor que la anterior y que contribuyen en núcleo y mediante distintas formas de ver el mundo a un conocimiento cercano a la verdad. Y es que, para terminar este trabajo, es preciso acudir nuevamente a las palabras del cardenal Newman cuando afirma que con la

83 F. M. CAVALLER, “Newman y La idea de una universidad”, o. c.

84 I. KER, “Newman on Education”, o. c.

85 A. FRANCO, “John Henry Newman: Un testimonio de su pedagogía. El nacimiento y formación del Colegio Newman”, en *Theologica Xaveriana*, 137 (2001), 85-96.

86 J. J. WILLIAMS, “History as a Challenge to the Idea of the University”, en *JAC*, 25 (2005), 55-74.

87 J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin*, o. c., 210-212.

educación liberal se forma un hábito en la mente duradero, cuyas características son la libertad, la justicia, la moderación y la sabiduría, lo que él denominaría “hábito filosófico”. Este es el fruto logrado por una educación universitaria, el principal fin de una universidad para con sus estudiantes⁸⁸.

88 *Ib.*

LA NUPCIALIDAD SOYANA: ANÁLISIS DEMOGRÁFICO, 1750-1850

ANA MARÍA PRIETO GARCÍA¹
Universidad de Extremadura

RESUMEN

El presente trabajo aborda el estudio de la nupcialidad de una localidad rural cacereña durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del siglo XIX. Teniendo en cuenta que esta variable permite un acercamiento a la realidad económica, social y demográfica de la población, hemos analizado los diversos componentes y factores que inciden en ella con el fin de comprobar cómo influyeron las crisis demográficas y económicas en los patrones normales observados de esta variable.

Palabras clave: Nupcialidad, crisis demográficas, registros parroquiales, Hoyos, Extremadura.

ABSTRACT

This paper is about the study of the marriage of a rural village of Cáceres during the second half of the eighteenth century and the first one of the nineteenth century. Given that this variable allows an approach to the economic, social and demographic situation of the population, we have analyzed the diverse components and factors that affect in it, in order to verify how the demographic and economic crisis influenced in the normal patterns this variable.

Keywords: Nuptiality, demographic crisis, parish registers, Hoyos, Extremadura.

¹ Trabajo realizado gracias a la concesión de la Beca de la Fundación Fernando Valhondo Calaff de Cáceres. Asimismo, este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación “Familia y comunidad rural: Mecanismos de protección comunitaria en el interior Peninsular (ss.XVIII-1900)”, referencia HAR2013-48901-C6-5-R, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuyo Investigador Principal es José Pablo Blanco Carrasco.

INTRODUCCIÓN

La nupcialidad de una población depende de dos factores íntimamente relacionados: la edad de acceso al matrimonio y el número de célibes. La existencia o no de posibilidades de encontrar una pareja con la que iniciar una vida en común, está limitada o ampliada en función de la extensión del mercado matrimonial, el peso de las precondiciones para contraer matrimonio o sencillamente la existencia de alternativas plausibles determina de forma sensible el nivel que uno y otro componente alcanzarán a lo largo del tiempo. En ambos casos se trata de variables condicionadas económica, social y culturalmente, por lo que es habitual que los valores descubiertos difieran entre unos territorios y otros, incluso entre poblaciones relativamente cercanas. Por dicho motivo la nupcialidad –al mismo nivel que la mortalidad, por ejemplo– resulta el primer signo del estado en el que se encuentra situada históricamente la comunidad de referencia.

La importancia del análisis de los matrimonios no solo reside en el conocimiento de los modelos de nupcialidad y sus alteraciones en el tiempo, sino también en los motivos que llevan a la elección de una pareja y la existencia de obstáculos naturales o culturales que conducen a enlaces preferenciales, matrimonios selectivos o uniones consanguíneas. La importancia de esta variable radica en su papel regulador de la fecundidad², ya que el matrimonio supone en la mayoría de los casos la entrada efectiva en el período reproductor. Además, la nupcialidad permite un primer acercamiento a la realidad económica, social y demográfica de la población puesto que está en función de factores económicos, sociales, culturales y religiosos que la modulan y condicionan, resultando un espejo bastante elocuente de las condiciones históricas por las que atraviesa la sociedad. En época de guerra, por ejemplo, los esponsales son escasos debido a que las condiciones sociales de subsistencia son extremas y el mercado matrimonial reducido como consecuencia de las levadas militares. Esto a su vez, va a repercutir en la natalidad y se ve influido por la mortalidad, al incrementarse el número de defunciones y disminuir el de nacimientos, generándose un proceso interno en el que la regulación de la nupcialidad resulta un factor determinante de las posibilidades de crecimiento de la población.

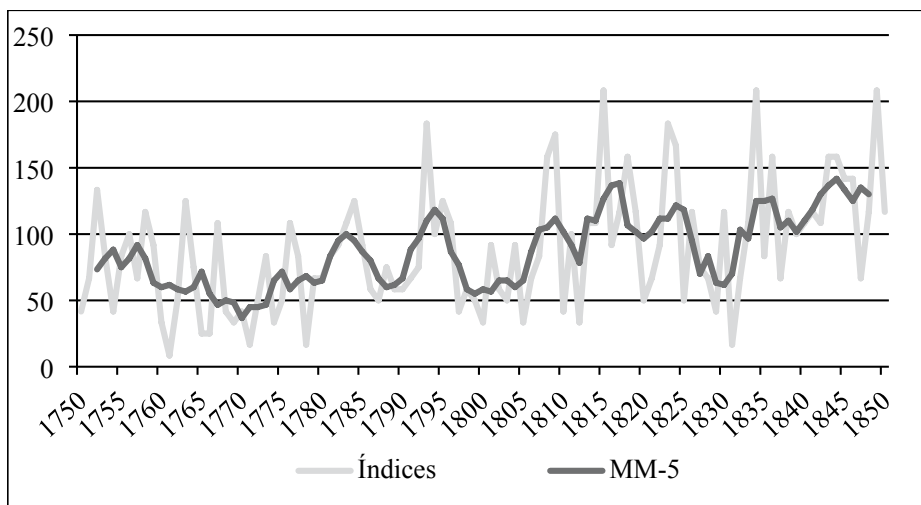
2 “Una nupcialidad socialmente controlada puede revelarse como un instrumento extremadamente flexible para regular el crecimiento de la población, en la medida en que permite activar o desactivar, según las coyunturas, el potencial de aquella parte de la sociedad femenina cuya fecundidad biológica es más elevada”. R. ROWLAND “Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX). Una perspectiva regional”, en V. PÉREZ – D. S. REHER (eds.), *Demografía Histórica en España*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1988, 7.

Así pues, para poder realizar este trabajo, basado en el estudio de la nupcialidad, hemos utilizado los libros parroquiales, concretamente los registros matrimoniales, bautismales y de defunción comprendidos entre 1750-1850 de Hoyos.

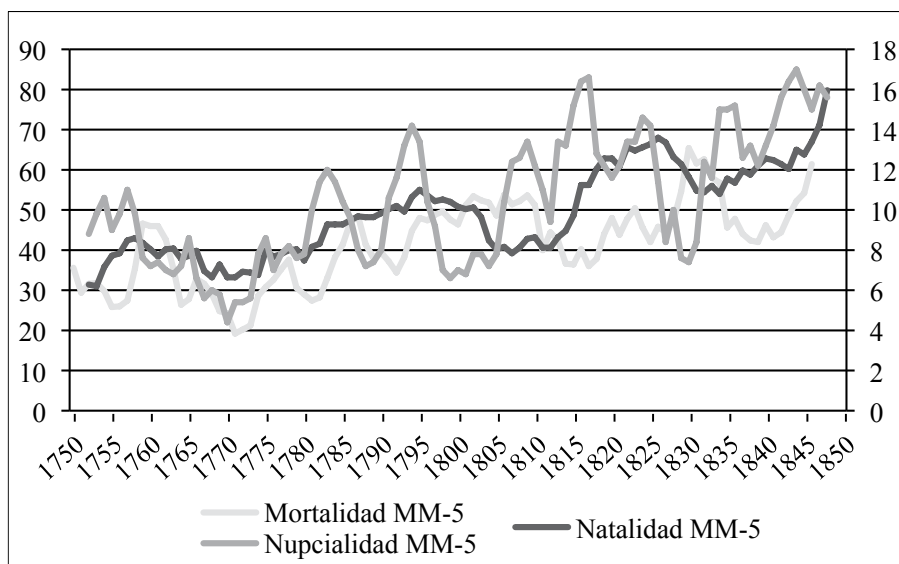
I. EVOLUCIÓN DE LA NUPCIALIDAD

El análisis conjunto de la mortalidad y la nupcialidad (Gráfico II) nos permite descubrir las tendencias, los momentos de regresión y auge así como explicar las causas de los aumentos y descensos de los matrimonios. En el siguiente gráfico presentamos la evolución del número total de matrimonios durante el lapso de tiempo estudiado. A lo largo de la centuria observada la tendencia es positiva, con una pendiente $r = 0,47$, algo inferior a la calculada para las grandes villas y ciudades del sur del Tajo, pero acorde con los niveles conocidos para otras comarcas del norte de la región³. Sin embargo, la evolución general pasa por momentos de diferente signo. De este modo, en él se pueden apreciar a simple vista dos grandes períodos, el primero comprende los años existentes entre 1750-1805 y el segundo se extiende desde 1806 a 1850. Dentro del primer ciclo diferenciamos tres etapas, la primera (1750-1771), como se puede observar en el gráfico I, se caracteriza por una constante tendencia negativa hasta alcanzar su punto más bajo en el año 1771. En la segunda (1772-1796) la curva muestra un crecimiento oscilante, a pesar de la caída experimentada en 1790, de signo positivo. En la última fase (1797-1805) se produce de nuevo un descenso del número de matrimonios, sin llegar a alcanzar los niveles de 1771, pero manteniéndose hasta entrar en el segundo período (1806-1850). En él se distinguen también tres fases: en la primera (1806-1824) se produce una recuperación y aumento significativos de los matrimonios con respecto a la etapa que le antecede, para pasar en la segunda fase (1825-1832) a descender y finalmente, en la última (1833-1850) asistimos de nuevo a un incremento oscilante que se mantendrá durante todo el período.

3 Miguel Rodríguez Cancho obtuvo en Cáceres para todo el siglo XVIII un valor de la pendiente $m = 0,26$ (M. RODRÍGUEZ, *La villa de Cáceres en el siglo XVIII. Demografía y sociedad*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1981, 90 y 92); en las Hurdes la tendencia de los matrimonios a lo largo de casi tres siglos es positiva con una pendiente $m = 1.2$ (J. P. BLANCO, *Estructura demográfica y social de una leyenda extremeña: Las Hurdes en el Antiguo Régimen*, Cáceres, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1994, 85).

GRÁFICO I. *Evolución de la nupcialidad (1750-1850)*

Fuente: ADCC, Libros Parroquiales. Elaboración Propia.

GRÁFICO II. *Evolución de la mortalidad, natalidad y nupcialidad (1750-1850)*

Fuente: ADCC, Libros Parroquiales. Elaboración Propia.

Como se puede apreciar, la curva de la nupcialidad presenta valores acordes con los obtenidos en la natalidad y la mortalidad. Al igual que ocurre en distintas localidades extremeñas parece que existe, a simple vista, una correlación diferida entre las tres variables demográficas⁴. De tal manera, en tiempos de euforia podemos observar como se produce un aumento de la natalidad –neonatalidad en muchos casos– mientras que la mortalidad disminuye, favoreciendo el crecimiento de la población; al contrario, en los momentos críticos, el aumento de esta última variable coincide con un descenso de los valores tanto de la natalidad como de la nupcialidad dado que los futuros esposos difieren el matrimonio en tanto persisten las malas condiciones o, frecuentemente, ante la necesidad de recomponer nuevas relaciones, por ejemplo a causa del fallecimiento de la pareja elegida. Esta relación la podemos constatar después de los períodos en los que se producen máximos de mortalidad (1787-1791, 1798-1799, 1804-1805, 1810, 1812-1813, 1820), puesto que luego se produce un incremento de la nupcialidad tanto en primera como en sucesivas nupcias (1792-1796, 1806-1809, 1811, 1813-1815, 1822-1824). Es fácil constatar, por tanto, que el comportamiento de cada una de estas variables es el reflejo de respuestas ante estímulos y situaciones adversas o favorables⁵, por consiguiente, podemos afirmar que en tiempo de euforia la natalidad es directamente proporcional a la nupcialidad y esta proporción es inversa a la mortalidad; y viceversa en tiempo de depresión.

A partir del comportamiento que se aprecia en el gráfico II de la nupcialidad a lo largo de los años en Hoyos, se detectan algunos períodos cíclicos, como se indicó anteriormente, que matizan la evolución positiva secular de la variable como consecuencia de la acción de las variables cíclicas y accidentales, como en la natalidad y mortalidad, que permiten explicar crecimientos y decrecimientos demográficos. La distribución de los ciclos de esta variable, que tuvimos la oportunidad de ver anteriormente y que ahora resumimos, es la siguiente:

4 La relación existente entre la natalidad, nupcialidad y mortalidad se ha detectado en Plasencia durante el siglo XVIII (I. FERNÁNDEZ, *La ciudad de Plasencia en el siglo XVIII. Aspectos demográficos y sociales*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 1995, 406-407); en las 15 parroquias estudiadas por Miguel Ángel Melón (M. A. MELÓN, *Extremadura en el Antiguo Régimen. Economía y Sociedad en tierras de Cáceres (1700-1814)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1989, 44-60); en Arroyo de la Luz, Brozas, Casar de Cáceres, Malpartida de Cáceres y Navas del Madroño (F. GARCÍA, *Familia y sociedad en la Extremadura rural de los Tiempos Modernos (siglos XVI-XIX)*, Cáceres, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2009, 349); en la ciudad de Mérida del siglo XVII (A. RODRÍGUEZ, *La población de Mérida en el siglo XVII*, Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1985, 136) y en Cáceres en el siglo XVIII, no obstante, Miguel Rodríguez Cancho indica que existe una relación entre la curva de la natalidad y nupcialidad pero con lógicos desfases temporales (M. RODRÍGUEZ, *La villa de Cáceres, o. c.*, 89-90).

5 A. RODRÍGUEZ, *Cáceres: población y comportamientos demográficos en el siglo XVI*, Cáceres, Editorial Extremadura, 1977, 190

1. Ciclo 1750-1771: Decrecimiento progresivo.
2. Ciclo 1772-1796: Crecimiento notable.
3. Ciclo 1797-1805: Nuevo ciclo decreciente.
4. Ciclo 1806-1824: Recuperación y crecimiento oscilantes.
5. Ciclo 1825-1832: Decrecimiento.
6. Ciclo 1833-1850: Recuperación y crecimiento suave.

– *Ciclo 1750-1771*: A lo largo de este período vemos como el número de matrimonios adquiere valores diferentes, alcanzando dos mínimos absolutos en 1761, en este año solo se contrae un matrimonio, y en 1771 se celebran tan solo dos, valores que resumen el hecho de que los números índice apenas representan el 67% del valor de referencia. La tendencia, en general, de esta variable en esta fase viene determinada por un decrecimiento acusado como consecuencia de las diversas crisis económicas y biológicas por las que va a pasar la población: la crisis agraria de 1751-1754; las malas cosechas de vino de 1754-1756, una de las principales producciones de Hoyos; la abrogación de la tasa de los granos que acabó por agravar aún más la crisis en la que se encontraba sumida la viticultura al originarse una descompensación a favor de los precios de los cereales en relación con los del vino, un hecho aún más grave en las localidades de montaña y media montaña, como la nuestra, que presentan un enorme déficit en la producción de cereales panificables⁶. Todas estas circunstancias justifican las variaciones que experimentan no solo la tasa de la nupcialidad que representa un 11,04% en 1754 y un 8,4% en 1759, sino también en las tasas de las otras dos variables, es decir, la natalidad y mortalidad. En el primer caso, al igual que la nupcialidad, el valor de la tasa se reduce de 40,16% al 36,81% mientras las tasas de la mortalidad se mantienen en ambas fechas en torno al 35%.

Después tuvo lugar la crisis general de mortalidad 1762-1765 de naturaleza mixta, malas cosechas y fiebres malignas que afectaron con gran virulencia a la población adulta e infantil, agravada por la situación militar que vivió la frontera portuguesa con el inicio de la guerra anglo española de 1761, de severas consecuencias para toda la franja fronteriza por la presencia de tropas y conflictos en la zona del Tajo, al sur, y en la franja fronteriza zamorana. La conjunción de estos acontecimientos interrelacionados supuso un escenario de gravísimas consecuencias. Esta crisis ha sido caracterizada como la más intensa del siglo XVIII. Vicente Pérez Moreda señala al respecto que “no cabe duda que fundamentalmente consistió en un reflejo demográfico de las crisis de subsistencia que se vinieron encadenando en los primeros años del decenio”⁷. En todo el interior peninsular,

6 M. A. MELÓN, *Extremadura, o. c.*, 97.

7 V. PÉREZ, *Las crisis de mortalidad en la España Interior, siglos XVI-XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1980, 363.

la gran crisis de 1763 vino acompañada de otros problemas que son tanto su reflejo como su consecuencia: revueltas campesinas y recursos ante el Consejo de Castilla por la mala situación económica por la que atraviesan innumerables poblaciones rurales de toda Extremadura⁸; descenso de los rendimientos agrícolas y de la miseria de grandes sectores del campesinado⁹. Ninguno de estos problemas se mitigaron esencialmente porque los problemas agrarios acuciaban tanto a las zonas consumidoras como a las productoras. De hecho, las consecuencias del ascenso del precio del trigo en Castilla la Vieja en los años 1763-1764¹⁰, principal distribuidor de cereales en Hoyos, va a seguir presente en los años 1765-1766, época en la que además se obtienen malas cosechas.

Por último, el nuevo aumento de los precios del trigo en 1768-1769 y del aceite entre 1769-1771¹¹, producto de los bajos rendimientos del campo, dilató aún más la tendencia negativa del número de matrimonios celebrados, puesto que del vino y del aceite se obtenía la mayor cantidad del excedente comercializable, destinando una parte a la exportación hacia Castilla y Portugal, y otra al resto de las poblaciones circundantes. Además con la producción vinícola se saldaba el déficit productivo, por lo tanto, al carecer de medios económicos para poder afrontar la situación en la que se hallaban, decidían no casarse dándose en la práctica un fenómeno de reluctancia entre las parejas campesinas que atenuaba inmediatamente tanto las tasas de natalidad como las de fecundidad, ambas dependientes en un alto grado de los nuevos enlaces. Un indicio de que las causas de la falta de celebraciones nupciales son de tipo socio-económico es su reflejo en la natalidad, que en esta etapa mantiene un decrecimiento constante saldado con una pérdida de más de 20 puntos porcentuales, y la mortalidad, que tiende a ir descendiendo a partir de los máximos que presenta entre 1758 y 1763 en los sustratos de la población más joven seguramente, como indicamos arriba, derivados de la incidencia diferencial de la estructura de mortalidad por edades y causas en relación con las fiebres que se producen en estos años, así como, de forma más general, por la falta de alimentos como consecuencia de la crisis de subsistencia.

– *Ciclo 1772-1796*: Este ciclo comienza con renovadas esperanzas, asistimos a una recuperación con respecto a la etapa anterior y un crecimiento de la nupcialidad oscilante pero continuo. El número de matrimonios se triplica

8 Para más información sobre los conflictos que se producen por los enfrentamientos entre labradores y ganaderos extremeños, véase: J. GARCÍA – F. SÁNCHEZ, “Extremadura a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX: Conflictos campesinos, crisis agrarias, crisis de subsistencia y agobios fiscales”, en *Norba: Revista de Historia*, 5 (1984), 213-234.

9 G. ANES, *Las crisis agrarias en la España moderna*, Madrid, Taurus, 1974, 430.

10 *Ib.*, 209.

11 Aumentos de precios registrados por M. A. MELÓN, *Extremadura, o. c.*, 80-92.

ampliamente en términos relativos, pasando de 4.4 a 14 puntos entre la primera y la última fecha, y una tasa nupcial que asciende 4 puntos entre 1787 (8,01‰) y 1791 (12,24‰). Se han obtenido unos índices ascendentes hasta 1778, lo que sugiere que la falta de influencias negativas y mejoras en las cosechas incentivan nuevos matrimonios. La mejora de las condiciones de vida se observa también en la evolución de la natalidad, que durante todo el período va a ir experimentando un crecimiento continuo y suave y cuya tasa se incrementa 15,29 puntos en tan solo cuatro años, es decir, varía del 41,9‰ en 1787 al 57,19‰ en 1791. Sin embargo, a estos años de euforia les siguen otros que producen que la curva descrita por la nupcialidad sea oscilante como consecuencia del estancamiento de la producción de cereales de 1774, la epidemia de 1787 de viruela y la presencia de fiebres palúdicas –endémicas entre la población– que entre 1785 y 1791 afectaron a Extremadura, Salamanca, Castilla y Aragón¹². Hechos que contribuyen al aumento de la tasa de mortalidad que varía de 33,79‰ en 1787 a 49,46‰ en 1791. Finalmente, la crisis de 1789, la cual puede ser considerada en el caso del pueblo soyano como una prolongación de la mortalidad de los años anteriores, va a traer consigo dificultades de abastecimiento entre 1789-1790. Según Vicente Pérez Moreda, esta situación condujo a que en 1790 el gobierno recordase las reglas para evitar el abuso o monopolio en el comercio de los granos así como recrudeciese las medidas para mitigar los efectos de la escasez¹³.

Los picos máximos los encontramos en 1778, con una mortalidad infantil elevada, por lo que creemos que se puede dar una epidemia de viruela, al igual que ocurre en Pozuelo de Zarcón dos años después¹⁴. El resto de los máximos coinciden con 1787 y 1790.

– *Ciclo 1797-1805*: Se produce un descenso brusco de la nupcialidad, que durante todos estos años hará que esta variable no sea capaz de recuperarse hasta que no entre en el siguiente período. Las razones que explican esta disminución, así como el descenso progresivo de la natalidad y el aumento de la mortalidad, que alcanza los picos más elevados entre 1798-1799 y 1804-1805, son:

Por un lado, la crisis general que tiene lugar en el interior peninsular en 1798-1799 acompañada de la subida del precio del trigo en el año agrícola de 1797-1798 en Castilla la Vieja¹⁵. No obstante, la subida de este producto

12 *Ib.*, 71.

13 V. PÉREZ, *Las crisis*, o. c., 369.

14 José Pablo Blanco Carrasco afirma que en algunos pueblos altoextremeños la población se vio afectada por la viruela junto con las tercianas, lo que va a incrementar las crisis de las últimas décadas del siglo XVIII (J. P. BLANCO, *Demografía, familia y sociedad en la Extremadura Moderna (1500-1860)*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1999, 181).

15 G. ANES, *Las crisis*, o. c., 209.

repercutió tanto en su alimentación como en su economía, puesto que obtuvieron menor cantidad y en contrapartida, al ser un producto de primera necesidad, los castellanos en lugar de intercambiar o comprar los alimentos de los soyanos dedicaron su dinero a sus propios alimentos. En esta crisis de mortalidad

“jugó un papel relativamente importante, como ya lo hicieron en ocasiones anteriores a lo largo del período, las incontrolables epidemias de mortalidad infantil que en muchos casos pudieron sobrevenir con independencia total de la coyuntura agrícola”¹⁶.

En el caso de Hoyos, por ejemplo, en 1799 se han registrado un total de 66 defunciones de las cuales 43 se corresponden con defunciones infantiles, es decir, un 65,15% sobre el total, por lo que quizás se deba más a un brote epidémico que a las oscilaciones de la mortalidad normal, pero no podemos descartar concluyentemente que esas defunciones se deban a la ausencia de alimentos.

Por otro lado, la crisis de 1803-1804 afectó a la parte interior de la Península donde va a alcanzar su mayor grado de intensidad y extensión¹⁷. Prueba de ello son las referencias a las malas cosechas registradas durante el año agrícola de 1803-1804 debido a las catastróficas condiciones climáticas que se vivieron a lo largo de 1803¹⁸. Aparte de la adversidad de la climatología, se va a acentuar la crisis en algunos lugares con la aparición de brotes epidémicos de tifus y paludismo, lo que provocó la quiebra de la agricultura debido al absentismo forzoso que produjeron las enfermedades, una situación que tiene un reflejo inmediato en el aumento consecuente de los precios de los alimentos. Gran parte de la población se vio repentinamente sumida en la pobreza a causa de la enfermedad, un hecho que puede rastrearse en la documentación disponible con abundancia de datos y referencias. Como consecuencia de la gravedad a la que se llegó en estos años, por ejemplo, las recién creadas Juntas de Beneficencia reaccionaron adoptando diversas medidas de urgencia, como demuestra una de las más activas, la Junta cauriense, quien en 1803 pone en marcha un mecanismo de socorro destinado a satisfacer las necesidades alimentarias de los jornaleros y pobres vagabundos que habían llegado en busca de limosna procedentes de todos los rincones del obispado. Medidas similares se tomaron en Brozas donde, debido a la gran cantidad

16 V. PÉREZ, *Las crisis, o. c.*, 370.

17 *Ib.*, 376.

18 *Ib.*, 377-380. La gran sequía que sufrió Extremadura en los cuatro primeros años del ochocientos provocó que el precio del trigo aumentara un 423% entre 1799-1805 (F. SÁNCHEZ, (dir.): *Extremadura: la historia*, Badajoz, “Hoy” Diario de Extremadura, 1997, 433).

de defunciones registradas en el bienio, se acopiaron recursos tanto económicos como sanitarios para atender a los pobres y enfermos de la villa¹⁹.

– *Ciclo 1806-1824*: Durante esta fase la natalidad y la nupcialidad van a experimentar un gran aumento, pese a que se va a ver en ciertos años reducido por oscilaciones a la baja en ambas variables. No obstante, a pesar de las dificultades por las que pasa la población, que van a repercutir en el ritmo de su crecimiento, conseguirá recuperarse y obtener valores muy superiores a los conocidos durante todo el período de estudio. Así, en 1815 se celebraron 25 matrimonios, uno de los mayores registros de la serie histórica. Sin embargo, en el caso de la natalidad, habrá que esperar al siguiente período para que alcance el valor máximo registrado en toda la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del siglo XIX. En todo caso, el crecimiento de esta última variable es constante en este ciclo, tal como demuestra su tasa que comienza con un valor del 38,67‰ nacidos en 1813 y llega a superar el 55‰ en 1823.

Ante las circunstancias descritas, como se puede comprobar en el Gráfico II, la mortalidad tiende a disminuir y solo sube en aquellos momentos en los que se produce un descenso en la nupcialidad y en la natalidad. Esos lapsos de tiempo tienen lugar en 1810, 1816 y 1820. El aumento de la mortalidad en la primera fecha se debe en primer lugar a la influencia de los preliminares de la Guerra de Independencia. Como indica Miguel Ángel Melón, para mediados de 1807 el ejército francés había comenzado a hacer sus primeras escaramuzas en tierras extremeñas²⁰. Entre 1808 y 1813 la población va a padecer toda la violencia de la Guerra, en especial Hoyos, cuya posición central en el paso de las tropas entre plazas fronterizas hizo que sufriera con especial virulencia las consecuencias del enfrentamiento bélico. Prueba de esta crueldad fue el asesinato en 1809 del obispo de Coria, Juan Álvarez de Castro²¹, y la cantidad de muertos que se registran, 91, de los cuales el 64,84% eran personas adultas. Además en muchas de las partidas de defunción aparecen recogidas como causas “asesinato por franceses”²².

19 J. P. BLANCO, “Mortalidad, salud y enfermedad en la Extremadura española de los siglos XVIII y XIX”, en C. G. DA SILVA (ed.), *História da saúde e das doenças*, Lisboa, Edições Colibri, 2012, 131.

20 M. A. MELÓN, *Extremadura*, o. c., 68.

21 A. D. MARTÍN, “La Iglesia Extremeña en la época del Obispo Álvarez Castro” en J. MORENO – M. LÁZARO (eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz, Obispo de Coria (1790-1809): Estudios en el bicentenario de su muerte en la Guerra de la Independencia*, Cáceres, Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres, 2010, 87.

22 José Pablo Blanco hace mención a dos muertes causadas por las tropas francesas, una que tiene lugar el mismo día del asesinato del obispo Juan Álvarez de Castro, un hombre llamado Francisco Minor Rico, y la otra de Juan Rico, un joven soltero (J. P. BLANCO, *La Guerra de la Independencia en Coria*, Badajoz, Caja de Extremadura, 2008, 97).

Los daños causados por las plagas y la falta de medios para combatirlos, así como las malas cosechas que se van a registrar a partir de este ciclo como en el siguiente, provocaron que en 1822 el hambre se extendiese por toda Extremadura. La escasez de trigo y la especulación acrecentó su intensidad. Muchos pueblos compraban solo aquello que le era imprescindible para subsistir, lo que originó la acumulación de excedentes sin vender y la quiebra de los labradores. Cabe señalar que los efectos negativos de la posguerra se agravaron por la desfavorable situación económica por la que atravesaba la sociedad española en los años sucesivos, envueltos en la inestabilidad política y el conflicto interno, una situación de la que no escapó la sociedad extremeña²³. Todos estos factores son los que nos permiten explicar las diferentes tasas obtenidas de mortalidad y nupcialidad, así como las de la natalidad que han sido anteriormente indicadas. En consecuencia, durante la guerra, en 1813 contamos con una tasa de mortalidad de 40,28‰ que se va a reducir en los años siguientes, 1818 y 1821, al 36‰ de defunciones, años en los que ningún factor negativo incide en la población y favorece el incremento de la nupcialidad cuya tasa en 1813 es de 11,13‰; 12,55‰ en 1818 y 11,84‰ en 1821. Tras dos años, debido a la mala situación surgida por la crisis de subsistencia, la tasa de mortalidad en 1823 se sitúa por encima de la calculada a 1813 con un valor de 40,64‰, mientras que la tasa de la nupcialidad disminuye a 10,78‰.

– *Ciclo 1825-1832*: La curva de la nupcialidad presenta un descenso hasta llegar a valores muy próximos a los registrados en el ciclo 1796-1805. Se observa una leve recuperación entre 1826-1828 pero finalmente vuelve a reducirse hasta conseguir el pico más bajo en 1831. En este año solo se celebran dos matrimonios, cifras sólo compatibles con el grave escenario vivido en la comarca durante la década de los años sesenta del siglo anterior. Además la tasa de nupcialidad de 1829 es la más baja que hemos obtenido en todo el período de estudio, 6,77‰. Algo semejante ocurre con la natalidad, va a ir reduciéndose a lo largo de este período, contrayéndose y alcanzando en 1829 una tasa del 46,86‰; en contraposición, consecuentemente, la mortalidad tiende a aumentar de manera significativa si se compara con los niveles que había experimentado en la etapa anterior. Las causas de este incremento de defunciones creemos que tienen su origen en la agudización de las enfermedades infecto-contagiosas características del invierno, derivada de la mala nutrición y de una prevención todavía deficiente así como por la epidemia de sarampión y viruelas que parece marcar las tasas específicas de mortalidad por edades y causas de muerte, tal

23 J. GARCÍA et al., *Historia de Extremadura, Tomo IV, Los tiempos Actuales*, Badajoz, Universitas Editorial, 1985, 748-756.

como ocurre en otras poblaciones no muy alejadas²⁴, y cuyo efecto es visible inmediatamente en las edades más bajas de la población.

En términos muy generales, es posible que la explicación de este descenso deba buscarse tanto en las causas internas descritas anteriormente como en otras explicaciones sistémicas que hipotéticamente podrían explicar esta bajada en la intensidad de los matrimonios celebrados. O más bien, ésta manifiesta la imposibilidad de la población soyana para mantener la tendencia alcista de las tasas de nupcialidad experimentada con fuerza en los ciclos anteriores. Una de esas causas puede residir en la escasa diversificación del mercado laboral y en el influjo negativo de la falta de expectativas en los jóvenes, enfrentados a un mercado de la tierra de acceso progresivamente más cerrado. La falta de expectativas condiciona una elevación de la edad de acceso al matrimonio pero las posibilidades de crecimiento en localidades relativamente cercanas —la cercana Cilleros, Valverde del Fresno o incluso los amplios terrenos puestos en cultivo en los términos de Moraleja y Coria, en especial en esta última— pudieron incrementar los flujos migratorios de jóvenes hacia esos territorios, cercanos culturalmente, y con los que se mantenía tradicionalmente un contacto más o menos regular. Esto produciría consecuentemente cierto reequilibrio del mercado matrimonial local. En este sentido, aunque las cifras no permiten asegurar taxativamente que la explicación sea la sugerida, los registros parroquiales de matrimonios de San Martín de Trevejo, por ejemplo, demuestran una presencia de inmigrantes procedentes de Hoyos que en el caso de los varones sugiere un incremento constante a partir de 1809. Los escasos cinco inmigrantes contabilizados entre 1759 y 1809 son el doble entre 1809 y 1830²⁵. Esta evolución no es relevante en el caso de las mujeres, por lo que debemos ser prudentes en la generalización de esta hipótesis.

– *Ciclo 1833-1850*: Al igual que ocurre en las etapas de crecimiento que hemos analizado anteriormente, se produce un incremento notable de la nupcialidad y de la natalidad con una tendencia claramente al ascenso, mientras que la mortalidad descende y logra la menor tasa bruta registrada en todo el estudio en

24 En Aceituna y Montehermoso, la deficitaria asistencia sanitaria y las crisis de subsistencia sufridas facilitaron la propagación de las viruelas que diezmó principalmente a la población comprendida entre cero y cuatro años. En el primer municipio, esta enfermedad supuso en 1858 el 70% de las defunciones en esas edades y en Monterhermoso entre 1873-74 el 60% de los finados. En estas mismas poblaciones y en Guijo de Galisteo los azotes de sarampión que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, de nuevo, registraron los mayores porcentajes de difuntos entre las cohortes más jóvenes, 100% en Aceituna, el 75% en Montehermoso y el 91,5% en Guijo (L. CLEMENTE, *Enfermedad y muerte. Condicionantes económicos, higiénicos y sanitarios en tres pueblos cacereños (1850-1950)*, Cáceres, s.n., 1988, 131 y 141).

25 Los datos proceden de las bases de datos del proyecto de investigación nacional HAR2010-21325-C05-04, cedidos para este caso por sus autores.

1846 de 25,33%. La circunstancia que favorece esta situación es la mejora que se experimenta en la alimentación con la introducción de la patata²⁶, la puesta en el mercado de nuevas parcelas procedentes de la desamortización de bienes municipales y ciertas mejoras en las condiciones de salubridad.

No obstante, en los primeros años de esta fase, la mortalidad es muy elevada, se registran 87 defunciones en 1834, probablemente como consecuencia del brote de epidemia de cólera así como de las crisis de subsistencia, en palabras de Juan García Pérez y Fernando Sánchez Marroyo: “fueron una constante en el campo de Extremadura entre 1834 y 1868”²⁷. Los efectos de la primera crisis empezaron a afectar a finales de 1833 y se extendieron hasta la recolección de 1835. La ausencia de lluvias durante la primavera provocó que la cosecha de 1833 fuera muy escasa, como consecuencia, aparecieron problemas para abastecer a la población de cereales y pan, cesaron las actividades agrícolas de otoño y aumentó el bandolerismo. La situación se endureció al año siguiente debido al aumento de los precios, a la aparición de la langosta por causa de la falta de lluvias y del pulgón que asoló vides, frutales y otros árboles. Años más tarde, en 1842 las malas condiciones climáticas que se presentaron, tormentas de lluvia y granizo y vientos huracanados, destruyeron los viñedos, frutales y productos de verano en varios municipios cacereños²⁸.

Aparte, hay que añadir los problemas derivados de las Guerras Carlistas que en su transcurso afectaron a la economía extremeña, debido al expolio efectuado por los dos grupos beligerantes. Por una parte, la agricultura, que antes de comenzar la guerra se encontraba bastante estancada, se redujo a un estado de extenuación. El miedo de los campesinos provocó un abandono de las tareas agrícolas y el colapso de la producción. Por otra parte, el comercio y el desplazamiento de personas y mercancías se redujeron a causa de los frecuentes asaltos llevados a cabo por las partidas de ladrones²⁹.

En los años 1837 y 1847 se registran los valores más bajos de nupcialidad, concretamente en ambas fechas solo se contraen 8 matrimonios, seguramente a causa de la influencia de las Guerras Carlistas. Prueba de ello es el testimonio

26 La introducción de nuevos cultivos, entre ellos la patata, permitió mejorar y diversificar la dieta alimenticia extremeña. Pascual Madoz apunta que en Sierra de Gata “la patata ha aumentado considerablemente; era casi nulo este ramo hace 40 años; en el día ahorra mucho pan a la gente pobre” (P. MADDOZ, *Diccionario geográfico, estadístico e histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Tomo IX, Madrid, s. n., 1847, 248 (reimpresión facsímil Valladolid, Ámbito, 1988). Miguel Ángel Melón Jiménez señala que no se puede indicar con exactitud el momento de llegada de la patata a Extremadura, pero que ésta nunca se introdujo antes del primer tercio del siglo XVIII, cuyo cultivo se generalizó a principios del siglo XIX (M. A. MELÓN, *Extremadura, o. c.*, 103-106).

27 J. GARCÍA *et al.*, *Historia, o. c.*, 803.

28 *Ib.*, 805.

29 J. GARCÍA PÉREZ *et al.*, *Historia, o. c.*, pp.771-776.

que recogen Fernando Sánchez Marroyo y Juan García Pérez del obispo de Ciudad Rodrigo que denuncia a fines de 1837 las correrías por los pueblos de la Sierra de Gata. Éste las califica de “hordas sanguinarias que osando apellidarse defensores del Altar no hay clase de horrores a que no se entreguen, como si la causa de Dios necesitase de tan inmundos defensores”; aparte nos informa de la mala situación en la que se hallaban sus poblaciones:

“asoladas las campiñas, incendiados los albergues del fatigado y laborioso labrador, robados los frutos de sus afanes y penosas tareas, atropellado el pudor de la casta doncella y la santidad del tálamo conyugal, profanados los templos, robos, asesinatos, tropelías, violencias...”³⁰.

Estamos ante unas circunstancias en las que la realidad se caracterizaba por la intranquilidad y el temor ante las invasiones de los pueblos, las casas, la pérdida de los bienes y de los familiares, etc. Por lo tanto, es normal que ante estas condiciones de inquietud, la nupcialidad y la natalidad descendan. Así lo verifican las tasas brutas calculadas en 1846, cuyos valores son de 7,59‰ y 33,34‰ respectivamente.

II. EDAD DE ACCESO AL MATRIMONIO Y CELIBATO

Los libros de casados y velados solo nos proporcionan información sobre la edad de acceso al matrimonio en los años finales del recuento, por lo tanto no podemos ofrecer una valoración de larga duración de este indicador crucial en el análisis de la nupcialidad sobre la base de un análisis anónimo. En el siguiente cuadro se expone la aproximación a la que hemos llegado con los exiguos datos que nos han ofrecido las partidas matrimoniales desde finales de 1845 hasta el año 1850:

CUADRO II. *Edad de acceso al matrimonio (1845-1850)*

HOMBRES					MUJERES				
T	X	l	M	m	T	X	l	M	m
43	23,8	21	31	20	43	23,2	21	34	18

T= Total de casados; X = Media aritmética, l=Moda, M= Edad máxima, m=Edad mínima. Fuente: Libros parroquiales, elaboración propia.

La edad de acceso al matrimonio que hemos obtenido, como se puede vislumbrar en el cuadro II, es algo temprana para el caso de los hombres si la comparamos con la media regional calculada en la segunda mitad del siglo XIX, 27 años, lo que nos indica que el acceso al matrimonio se mantiene por debajo del umbral regional. Sin embargo, la de las mujeres coincide con la estimada para la región en la época citada. Felicísimo García ha calculado una edad de acceso al matrimonio en cinco pueblos de Cáceres en el período 1841-1860 que va, según los sexos, de los 23 a 25 años para los hombres y en las mujeres de los 21 a los 23 aproximadamente³¹, resultados semejantes a los nuestros con respecto a los varones, pero más bajos que los obtenidos para las mujeres.

No obstante, como consecuencia del reducido número de casos en los que figura la edad, hemos utilizado métodos indirectos de cálculo a partir del censo de 1787, basados en las proporciones de solteros por grupos de edades³². El método indirecto de cálculo que hemos empleado para elaborar el cuadro siguiente se basa en la fórmula corregida por Rowland en 1988³³, que no es más que una variación de la formulación propuesta por Hajnal en 1953³⁴.

CUADRO III. *Edad de acceso al matrimonio (1787)*

MUJERES			HOMBRES		
EAM	SD	IM	EAM	SD	IM
17,8	2	98	18,19	3	97

EAM: Edad Media de Acceso al Matrimonio, SD: Soltería definitiva (%), IM: Intensidad del Matrimonio (%).
Fuente: Elaboración de los datos del Censo de Florida Blanca.

Como puede observarse la edad media de acceso al matrimonio en Hoyos es un poco más elevada para los hombres que para las mujeres, la media que se obtiene para el varón es de 18,17 años y para la mujer de 17,8 años, valores muy bajos pero en consonancia con los datos calculados para otras latitudes. Esta circunstancia se ha demostrado en varios trabajos de historia demográfica. En la villa de Cáceres en el siglo XVIII³⁵, la edad media calculada de acceso al matrimonio es de 23,5 años para el hombre y 20,5 para la mujer, muy parecida a la obtenida por Rodríguez Sánchez también en Cáceres en el siglo XVI, entre

31 F. GARCÍA, *Familia*, o. c., 95.

32 J. HAJNAL, "Age at Marriage and proportion marrying", en *Population Studies*, 2 (1953), 111-136.

33 R. ROWLAND, "Sistemas matrimoniales", o. c., 133-134.

34 J. HAJNAL, "Age at", o. c.

35 M. RODRÍGUEZ, *La villa*, o. c., 177.

23 y 25 años en los varones y 20 y 22 en las mujeres³⁶. En Plasencia en la primera mitad del XVIII se han calculado 26 y 22 años respectivamente³⁷. En la segunda mitad del siglo XVIII, Rowland³⁸ establece para Extremadura una edad en torno a los 23,6 años para los varones y 22 para las mujeres, valores por debajo de los obtenidos en Galicia, Cataluña y Vascongadas, pero próximos a los observados en Castilla la Nueva, Andalucía, Murcia y Valencia³⁹. Así pues, la edad a la que se contrae el primer matrimonio en nuestra muestra está por debajo de la media regional y nacional, tanto para el hombre como para la mujer. Hay que tener en cuenta que en estos años, la población está sometida a una fuerte presión demográfica debida a las condiciones de la mortalidad en los años inmediatamente anteriores, cuyo efecto es un rebrote de la nupcialidad coincidente aproximadamente con valores bajos de la edad de acceso al matrimonio, muy dependientes del mercado matrimonial y de las condiciones reinantes. Pese a que son múltiples los factores que inciden directamente en la edad nupcial, como las condiciones sociales, las pautas culturales, las posibilidades del mercado matrimonial, así como las estrategias matrimoniales concretas que pongan en práctica para garantizar la reproducción social de sus descendientes, la posibilidad de casarse y, sobre todo, el momento de hacerlo, son en buena medida consecuencia de la experiencia vivida cotidianamente por las parejas, que responden inmediatamente a condiciones favorables para los esponsales en un contexto histórico y cultural en el que la mayor parte de la población opta por el matrimonio como demuestran los bajísimos niveles de soltería definitiva presentes en la comunidad.

En este sentido, Hortensio Sobrado Correa vincula un ágil sistema de acceso al matrimonio con el mayor acceso a la propiedad, al mercado de trabajo y a la herencia⁴⁰. En el caso de Hoyos son bastantes los esponsales que se producen entre jóvenes cuyos padres han muerto, por lo que en un principio dispondrían de parte de la herencia para poder iniciar una nueva vida. No obstante, está comprobado que aquellos que carecían de recursos y no tenían nada que heredar se casaban antes que los jóvenes cuyos padres disponían de un gran patrimonio⁴¹. A todo ello hay que unirle los patrones culturales o el conjunto de tradiciones arraigadas en las personas en las que la Iglesia tiene una gran responsabilidad debido a la condena de la sexualidad fuera del matrimonio. De esta forma ejerce

36 A. RODRÍGUEZ, *Cáceres*, o. c., 196.

37 I. FERNÁNDEZ, *La ciudad*, o. c., 630.

38 R. ROWLAND, "Sistemas matrimoniales", o. c., 95.

39 *Ib.*

40 H. SOBRADO, "El mercado matrimonial en tierras de mejora. Estrategias nupciales en la Galicia rural del Antiguo Régimen", en *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 9 (1997), 209.

41 F. GARCÍA, *Familia*, o. c., 197.

una gran presión social sobre el hombre y la mujer para casarse, a pesar de las limitaciones canónicas impuestas.

Por otra parte, otro rasgo definitorio del sistema matrimonial es el nivel de celibato definitivo (Cuadro III). En nuestro municipio el matrimonio parece que era un hecho universal, puesto que las tasas de celibato que hemos obtenido son muy bajas, 3% los hombres y 2% las mujeres, inferiores a la media nacional y regional⁴². El menor celibato femenino no es un hecho extraño si tenemos en cuenta los datos que nos aporta el censo de Floridablanca donde se aprecia un desequilibrio de sexos favorable al masculino⁴³, motivo que puede contribuir a que las mujeres tuvieran más probabilidad de casarse. Otro factor que no debemos obviar y que determina esta situación es la inmigración, sobre todo de varones a la villa.

En síntesis, el sistema matrimonial soyano, al igual que el extremeño, se caracteriza por la precocidad nupcial, la baja proporción de célibes y la poca diferencia de edad entre los contrayentes. Estas características apuntan a un crecimiento demográfico muy elevado dado que la temprana edad de acceso al matrimonio de las mujeres posibilita altos niveles de fecundidad, probablemente solo frenados por la mortalidad que afecta principalmente a las cohortes más jóvenes.

III. ESTADO CIVIL PREVIO Y SEGUNDAS NUPCIAS

El estado previo con el que se accede al matrimonio está condicionado por factores demográficos, socioculturales y económicos⁴⁴; entre ellos destaca la falta de efectivos en uno de los dos sexos de la población, como consecuencia de las migraciones; la elevada incidencia de la mortalidad, la gran cantidad de mujeres que mueren por el parto, las mortandades derivadas de las guerras o las enfermedades epidémicas. Debido a ello, es necesario estudiar este trascendental nivel explicativo de la demografía histórica porque nos informa de la capacidad de reorganización ante la pérdida de la pareja y el potencial de reproducción social, sobre todo, cuando la estructura por edades se ve afectada en las cohortes correspondientes a los jóvenes⁴⁵.

42 El celibato definitivo nacional que se ha obtenido para 1787 es de 11,4 para las mujeres y 11,9 para los hombres, en el caso regional las cifras son de 8,9 y 12,7 respectivamente (J. P. BLANCO, *Demografía, o. c.*, 211-212.)

43 Según el censo de 1787 la población de Hoyos contaba con 1127 habitantes de los cuales 585 eran hombres y 542 mujeres.

44 M. W. FLINN, *El sistema demográfico europeo, 1500-1820*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979.

45 J. P. BLANCO, *Estructura, o. c.*, 99.

CUADRO IV. *Nupcialidad general y segundas nupcias (1750-1850)*

AÑOS	TOTAL	SEGUNDAS NUPCIAS	%
1750-1759	99	16	16,16
1760-1769	63	24	38,1
1770-1779	66	12	18,18
1780-1789	97	16	16,49
1790-1799	104	24	23,08
1800-1809	101	18	17,82
1810-1819	130	34	26,15
1820-1829	109	22	20,18
1830-1839	125	38	30,4
1840-1850	173	16	9,25

Fuente: Libros Parroquiales. Elaboración Propia.

En el caso de Hoyos, los matrimonios celebrados en el período de estudio (1750-1850) son un total de 1.067 de los cuales 847 corresponden a uniones entre solteros, es decir, suponen un 79,38% del total. Las 220 celebraciones restantes que se registran se tratan de segundas nupcias, bien para ambos o alguno de los cónyuges que tras la muerte de su pareja deciden contraer nuevamente matrimonio; constituyen, por tanto, un 20,62% del total, cifra próxima a otras que se han registrado en ciudades extremeñas⁴⁶. Este porcentaje, como podemos observar en el cuadro IV, no es estable sino que va a variar a lo largo del siglo. Hay que señalar que parece que existe una relación inversa entre la coyuntura demográfica y la evolución del porcentaje de segundas nupcias, es decir, como es obvio en circunstancias negativas aumentan los matrimonios en los que alguno de los cónyuges es viudo. De esta forma, el porcentaje de segundas nupcias experimenta un aumento durante la segunda mitad de siglo XVIII, especialmente entre 1760-1769 en el que alcanza un 38,1% sobre los matrimonios totales, acorde con el comienzo de las fuertes crisis de naturaleza mixta que surgen en este momento. En los dos decenios siguientes se reduce el porcentaje registrado entre 1760-1769,

46 José Pablo Blanco Carrasco calcula valores cercanos al 25% del total de matrimonios durante todo el periodo moderno (J. P. BLANCO, *Demografía, o. c.*, 222). En el siglo XVI, J. A. Ballesteros Díez estima un 16,2% de segundas nupcias en Mérida (J. A. BALLESTEROS, “Bautismos, confirmaciones y matrimonios en la historia social de Mérida en la segunda mitad del siglo XVI”, en *Revista de Estudios Extremeños*, LVIII (2002), 967-968). En Zafra se obtuvo un 17% en los que alguno o ambos cónyuges eran viudos mientras que en la ciudad de Badajoz, para el mismo periodo, apenas se registraba un 5% (F. CORTÉS, *La población de Zafra en los siglos XVI y XVII*, Badajoz, Diputación Provincial, 1984, 92 y en: *Una ciudad de frontera: Badajoz en los siglos XVI y XVII*, Badajoz, Caja de Ahorros, 1990, 186). En Almendralejo varía del 2% de finales del siglo XVI a 24% a finales del XVII (F. ZARANDIETA, *Almendralejo en los siglos XVI y XVII*, Badajoz, s.n., 1994, 186). Igualmente en Cáceres durante el siglo XVIII es de 21,7% del total de los matrimonios celebrados (M. RODRÍGUEZ, *La villa, o. c.*, 182), sin embargo, Plasencia pasa de un 36% en los decenios iniciales del siglo XVIII a un 49,6% en el último cuarto de dicha centuria (I. FERNÁNDEZ, *La ciudad, o. c.*, 427).

adquiriendo valores del 18% y casi el 17% en esos períodos. Finalmente, en los últimos años, 1790-1799, se da un incremento paulatino de las segundas nupcias, como consecuencia del empeoramiento de las condiciones económicas.

En el siglo XIX, las segundas nupcias muestran una tendencia al crecimiento, salvo en el último período de nuestro estudio, es decir, 1840-1850. En la primera década del siglo el porcentaje obtenido es del 17,82%, mientras que en la segunda adquiere un valor superior que se sitúa en 26,15%, hecho que refleja la profunda crisis originada por las enfermedades epidémicas, las malas cosechas y la Guerra de la Independencia. A pesar del fin de la guerra, no se aprecia una reducción significativa, sino todo lo contrario, así entre 1820-1829 las segundas nupcias suponen un 20,18%, para pasar al siguiente decenio 1830-1839 a obtener una cifra del 30,4% debido a las crisis agrarias y la epidemia del cólera. Por último, entre 1840-1850 se reduce significativamente el peso de las segundas nupcias, llegando a suponer el 9,25%, el mayor mínimo registrado en todo el período de tiempo de estudio, posiblemente por el retroceso secular de la mortalidad catastrófica⁴⁷.

En resumen, en Hoyos como en el resto de las poblaciones extremeñas, la frecuencia de segundas nupcias está influida tanto por las crisis de mortalidad que transcurren durante el período de tiempo estudiado como por la composición de la estructura de edades de las poblaciones célibes. Como afirma Testón Núñez “cuando la muerte trunca la familia llevándose consigo al marido o a la esposa, el cónyuge superviviente trataba de rehacer su vida contrayendo un nuevo matrimonio”⁴⁸. Circunstancia que ocurre en etapas posteriores a los tiempos de depresión: la guerra o las crisis de subsistencias, que influyen negativamente en la evolución demográfica. Estos efectos se notan en variables como la natalidad o nupcialidad, como hemos podido comprobar anteriormente, pero es la mortalidad adulta la variable que mejor explica los incrementos de enlaces en los que al menos uno de los cónyuges es viudo.

La decisión de contraer de nuevo matrimonio se tomaba tras pasar un cierto tiempo desde el fallecimiento del cónyuge, siendo los hombres los que más pronto lo hacían. Las razones que explican este comportamiento son de tipo económico-familiar, ya que el hombre necesitaba una mujer que se encargara del hogar y los hijos, si los hubiese. En cambio, los motivos que movían a la mujer a volverse a casarse eran de mayor peso, puesto que precisaba de un hombre que sustentara tanto a su familia como a ella misma. Aquéllas que no tuvieran la suerte de encontrar un marido se veían con frecuencia sumidas en la pobreza, a pesar de que contaran con un trabajo u ocupación remunerada ya que éste en los tiempos modernos estaba mal pagado y poco estimado⁴⁹.

47 J. P. BLANCO, *Demografía*, o. c., 223.

48 I. TESTÓN, *Amor, sexo y matrimonio en Extremadura*, Badajoz, Universitas Editorial, 1985, 117.

49 *Ib.*, 141.

Otro aspecto interesante que es necesario analizar es el referente al estado civil de los contrayentes en segundas nupcias. El siguiente cuadro recoge el número total de matrimonios y sus porcentajes:

CUADRO V. *Tipología de segundas nupcias*

AÑOS	VIUDO-SOLTERA		VIUDA-SOLTERO		VIUDO-VIUDA	
	TOTAL	%	TOTAL	%	TOTAL	%
1750-1759	4	25	7	43,75	5	31,25
1760-1769	13	54,17	5	20,83	6	25
1770-1779	8	66,67	2	16,67	2	16,67
1780-1789	9	56,25	5	31,25	2	12,5
1790-1799	13	54,17	5	20,83	6	25
1800-1809	7	38,89	9	50	2	11,11
1810-1819	17	50	8	23,53	9	26,47
1820-1829	12	54,55	1	4,54	9	40,9
1830-1839	19	50	6	15,79	13	34,1
1840-1850	6	37,5	2	12,5	8	50
TOTAL	108	49,09	50	22,72	62	28,18

Fuente: Libros Parroquiales. Elaboración Propia.

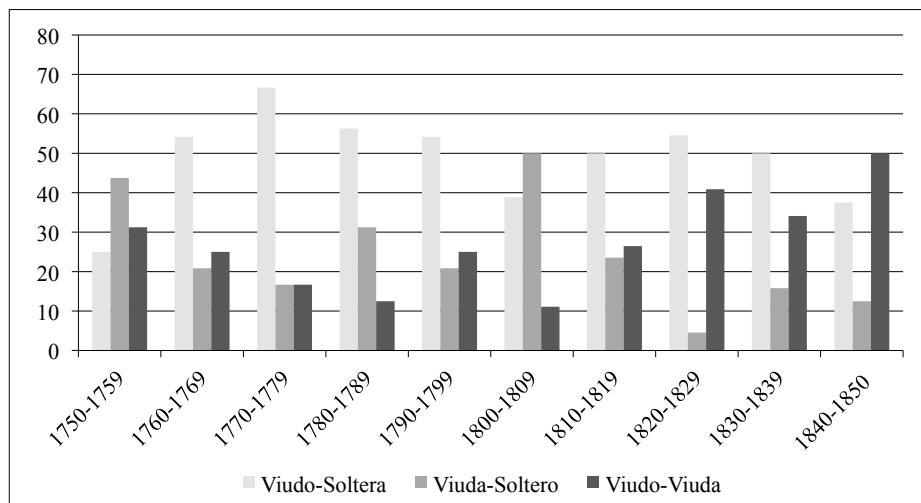
Como hemos podido comprobar en el cuadro anterior, se casan por segunda vez un total de 170 hombres y de 112 mujeres, es decir, el número de viudos que contraen matrimonio es mayor que el de viudas, tal como ocurre, por ejemplo, en el Cáceres del siglo XVIII⁵⁰. Con respecto a las tipologías, los esponsales menos habituales son los que se producen entre viudas y solteros que supone un 22,72%, mientras que el mayor porcentaje, concretamente un 49,09%, se da en los matrimonios entre viudos y solteras. Este fenómeno se explica, aparte de por los factores económico-familiares que indicamos arriba, porque el hombre, si no tenía hijos, necesitaba una mujer joven para asegurarse la descendencia. Por otra parte, las imposiciones sociales van, si no a impedir, sí a dificultar que la mujer viuda vuelva a casarse, dicho de otro modo, van a permanecer en este estado con mayor frecuencia que los hombres. A todo esto hay que añadir la mayor esperanza de vida⁵¹ de las mujeres, lo que conlleva el incremento de riesgo a enviudar. Por último, los enlaces entre viudos (28,18%) pueden explicarse por

50 M. RODRÍGUEZ CANCHO, *La villa, o. c.*, p.182.

51 Los datos que nos aportan los Censos de Floridablanca y el de 1857 nos permiten comprobar que el número de viudas es superior al de varones que permanecen en este estado, sobre todo, en aquellas edades en las que la sobremortalidad masculina tiene una mayor incidencia. En el primer caso se registran 22 viudos y 30 viudas para edades superiores a los 25 años, mientras que en el segundo la proporción es mayor, el número de mujeres viudas dobla al de los hombres, aparecen 85 y 42 respectivamente.

la tendencia a unirse con personas que habían pasado por la misma experiencia y que deseaban rehacer sus vidas⁵².

GRÁFICO III. *Evolución de las tipologías de las segundas nupcias*



Fuente: Libros Parroquiales. Elaboración Propia. Porcentajes de Segundas Nupcias.

Con respecto a la evolución de las segundas nupcias durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX (cuadro V y gráfico III), cabe señalar que existe un predominio de los matrimonios entre viudos-solteras que va a aumentar progresivamente hasta alcanzar su máximo entre 1770-1779, concretamente un 66,67% respecto al resto de los tipos. Este hecho tiene su explicación en factores económicos, puesto que los viudos contaban con una situación ventajosa respecto al resto. Si bien es cierto que los porcentajes de esta tipología de nupcias son superiores al 50% en la mayoría de los años, salvo en tres momentos, dos en los que predominan los enlaces de viuda-soltero (1750-1759 y 1800-1809) y en el otro las uniones entre viudos (1840-1850). En el primer caso, de acuerdo con Felicísimo García Barriga, creemos que los momentos difíciles por los que pasa la población, la crisis y la guerra, son propicios para las uniones entre viudas-solteros puesto que al reducirse el número de hombres y aumentar el de las viudas, éstas tienen que recurrir a los solteros que quedan en el pueblo para poder hacer frente a la grave situación dentro de la familia y no en solitario o con hijos del primer matrimonio⁵³. La segunda circunstancia quizás esté relacionada con una reducción de la mortalidad catastrófica; la prueba la

52 I. TESTÓN NÚÑEZ, *Amor, o. c.*, 122.

53 F. GARCÍA, *Familia, o. c.*, 207.

hallamos en el cuadro IV en el que observamos que en este período las segundas nupcias representan el 9,25%, porcentaje muy reducido. A ello hay que sumar los cambios de mentalidad y la mayor capacidad de movimiento de la mujer. En estos años va a sumarse a los movimientos migratorios de manera considerable, por lo tanto, al producirse una salida de mujeres solteras, los viudos no tendrán otra opción que decantarse por las viudas.

IV. ESTACIONALIDAD DE LOS MATRIMONIOS

Rowland caracterizó la nupcialidad por ser la menos natural de las variables demográficas⁵⁴ ya que, en un principio, contraer matrimonio es una acción decidida con plena libertad por la pareja. No obstante, esta decisión se ve condicionada por una serie de factores como la tradición, la cultura y la economía. Éstos determinan la distribución y las variaciones de la nupcialidad a lo largo del año y limitan la libertad del hombre extremeño durante los tiempos modernos.

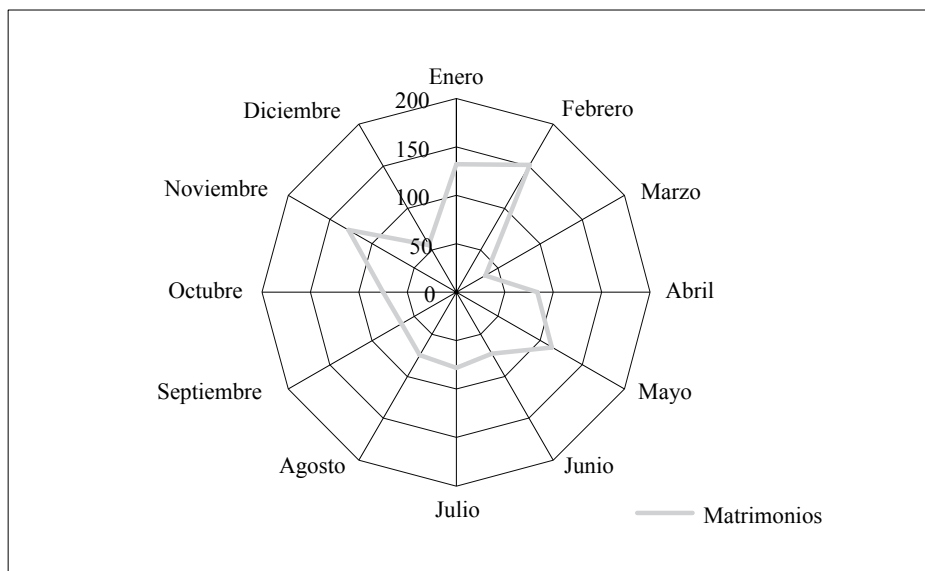
En Hoyos, durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX, hemos registrado 1067 matrimonios, los cuales se distribuyen mensualmente de la siguiente forma:

CUADRO VI. *Estacionalidad de los matrimonios*

MESES	Nº DE MATRIMONIOS	%
Enero	132	12,37
Febrero	152	14,25
Marzo	35	3,28
Abril	84	7,87
Mayo	114	10,68
Junio	73	6,84
Julio	78	7,31
Agosto	75	7,03
Septiembre	65	6,09
Octubre	75	7,03
Noviembre	128	12
Diciembre	56	5,25

Fuente: Libros parroquiales de Casados. Elaboración propia.

54 R. ROWLAND, "Sistemas matrimoniales", *o. c.*, 72.

GRÁFICO IV. *Distribución mensual de los matrimonios*

Fuente: Libros parroquiales de casados. Elaboración propia.

Como podemos observar en el cuadro VI y en el gráfico IV, los dos primeros meses del año concentran el mayor número de bodas, siendo febrero el que registra el máximo absoluto con 152 enlaces que suponen un 14,25%, mientras que enero presenta un porcentaje del 12,37%. Los máximos secundarios se dan en mayo (10,68%) y noviembre (12%). Los mínimos se localizan en marzo (mínimo absoluto), septiembre y diciembre con un 3,28%, 6,09% y 5,25% respectivamente. Esta distribución era característica de las sociedades del Antiguo Régimen cuya economía era agrícola-ganadera, hecho que Rodríguez Grajera y Testón Núñez calificaron como el calendario agrícola y el principal regulador de la estacionalidad matrimonial⁵⁵. Por lo tanto, los factores que explican este comportamiento son dos, el mencionado, calendario agrícola y el eclesiástico.

Es obvio que las actividades agrícola y ganadera son las ocupaciones de la mayor parte de la población de Hoyos, debido a ello las labores del campo ejercen una gran influencia a la hora de contraer matrimonio. De esta forma, los mínimos coinciden con períodos de intensa actividad campesina y de dedicación laboral, como son junio y julio, momentos en los que se recoge la cosecha.

Este comportamiento es típico de los pueblos de sierra cuya economía se basa en cultivos intensivos ya que tienen una menor disposición de tierras

55 A. RODRÍGUEZ, *La población*, o. c.; I. TESTÓN, *Amor*, o. c., 126.

aprovechables debido a su ubicación geográfica. En consecuencia, en esas tierras se lleva a cabo una producción diversificada en la que el viñedo, el olivo, el cereal, la horticultura, la apicultura y el ganado cabrío constituyen los principales elementos de su actividad económica⁵⁶.

Cabe destacar que los cultivos intensivos necesitan de un cuidado constante a lo largo del año, lo que va a repercutir directamente en la nupcialidad provocando que los matrimonios solo puedan celebrarse en aquellos meses en los que las tareas les permitan disponer de tiempo libre. Así, el cultivo de la vid requiere una serie de labores que duran casi todo el año: la roza y poda en enero y febrero, el laboreo del terreno de marzo a mayo y la vendimia que se produce de septiembre a octubre. Algo semejante ocurre con la producción olivera que va desde diciembre a mayo y su recolección tiene lugar de diciembre a enero. Además a todo ello hay que añadirle las actividades hortícolas que se desarrollan en el verano, las apícolas, de marzo a mayo, y el nacimiento de los cabríos a finales de año⁵⁷.

Una vez terminadas las tareas y con mayor disponibilidad económica, siempre que la cosecha hubiera sido buena, se inicia una fase de descanso lo que impulsa a las parejas a casarse en noviembre, enero y febrero, momentos en los que se producen los máximos, seguidos de mayo, inmediatamente, anterior al inicio de los meses de verano en los que se produce una gran actividad agraria.

El segundo factor que mencionamos anteriormente como determinante de la estacionalidad de los matrimonios, es el religioso. La Iglesia representa un gran regulador de las nupcias, ya que tras el concilio de Trento, se prohíbe la celebración de matrimonios como símbolo de penitencia y austeridad⁵⁸ entre Cuaresma y el Domingo de Quasimodo y de Adviento a Epifanía, es decir, los meses de marzo y diciembre. Esto explica que los dos mínimos se encuentren en estos meses y refleja el riguroso acatamiento de las disposiciones eclesiásticas y sinodales por parte de esta población, al tiempo que justifica el máximo absoluto del mes de febrero, que quizás se deba al intento de las parejas por adelantar las uniones al período prohibido para no incumplir el mandato eclesiástico⁵⁹.

56 Isabel Testón Núñez establece dos tipos de estacionalidad en función de la ubicación geográfica y la dedicación económica de cada población, distingue entre los pueblos de llanura y los de sierra. En estos últimos, como es en los casos de Arroyomolinos de Montánchez y Zarza de Granadilla, los períodos de mayor nupcialidad son enero, febrero, agosto, septiembre, octubre y noviembre, mientras que en julio y diciembre se produce una disminución. Además señala que la variación de estacionalidad matrimonial que se produce entre los diferentes pueblos de la sierra es originada por las distintas labores productivas de cada lugar. I. TESTÓN, *Amor*, o. c., 134.

57 *Ib.*, 134-136.

58 *Ib.*, 128.

59 Este modelo estacional de los matrimonios se da en diversas localidades extremeñas con pocas variantes durante toda la etapa moderna, así lo han constatado en Cáceres en los siglos XVI y XVIII, en Almendralejo en los siglos XVI y XVII, en Mérida en el siglo XVII, en las Hurdes y en otra serie de municipios de Extremadura.

CONCLUSIÓN

El análisis conjunto de las tres variables demográficas nos ha permitido observar las tendencias, ciclos, los momentos de regresión y auge así como explicar las causas de los aumentos y descensos de los matrimonios celebrados entre 1750-1850. Así pues, son los factores negativos, presentes a lo largo de todo el período, los determinantes de las oscilaciones sufridas en las curvas de la natalidad, mortalidad y nupcialidad. Entre ellos podemos señalar: la presencia de enfermedades, como las tercianas, la viruela y el cólera; las continuas sequías y plagas que asolaban los campos; las malas cosechas y la subida de los precios, principalmente del trigo, y los estragos producidos por las guerras. Estos motivos causantes de las crisis de mortalidad son los que determinan la frecuencia de las segundas y sucesivas nupcias, que se verán muy reducidas en la última década del estudio, probablemente, por el retroceso de la mortalidad catastrófica debido a las mejoras sanitarias y alimentarias.

La celebración de las nupcias estaba determinada por la economía, de tal forma que en los meses en los que se daba una menor actividad laboral es en los que se producía la mayoría de los enlaces. Asimismo, la distribución mensual de los matrimonios obedece a los preceptos marcados por la Iglesia que prohibió casarse durante los tiempos litúrgicos de Adviento y Cuaresma. A pesar de esto, el sistema matrimonial se caracteriza por ser universal, existir una baja proporción de célibes, precocidad nupcial y escasa diferencia de edad entre los contrayentes.

ARISTOTELISMO, LULISMO Y RAMISMO EN BARCELONA DURANTE EL SIGLO XVI: JOAN-LLUÍS VILETA Y SUS DISCÍPULOS

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN

En este trabajo se intenta reconstruir la intersección de ramismo, lulismo y el aristotelismo en Barcelona durante la segunda mitad del siglo XVI. Intenta ofrecer una visión crítica de algunos materiales inéditos, centrándose especialmente en la figura de Joan-Lluís Vileta, el más famoso filósofo y teólogo de su tiempo en Barcelona. Este autor también tuvo una influencia notable del ramismo y, como intento demostrar, puede ser considerado un precursor del debate epistemológico que se produjo en las universidades calvinistas en los finales del siglo XVI y principios del XVII, que unió a Aristóteles y Ramus y Llull, como autores de métodos alternativos. En este artículo se defiende la presencia inexplorada de Ramus en el trasfondo filosófico de la Universidad de Barcelona y el uso de Llull como contrapunto de Aristóteles, que se explicó en la Universidad y en una escuela privada de lulismo. Finalmente, Ramus y Llull fueron abandonados debido a la Inquisición, pero sus ideas se mantuvieron hasta las primeras décadas del siglo XVII.

Palabras clave: Vileta, Barcelona, Aristotelismo, Ramismo, Lulismo.

ABSTRACT

This paper tries to reconstruct the intersection of Ramism, Lullism and Aristotelianism in Barcelona during the second half of the sixteenth century. This paper attempts to provide critical insight from unedited materials, focusing especially on the figure of Joan-Lluís Vileta, the most famous philosopher and theologian of his time in Barcelona. This author also had a notable influence of Ramism and as attempts to show, can be consi-

dered a precursor of an epistemological debate that occurred in the Calvinist universities in the late sixteenth and early seventeenth centuries. This article defends the unexplored presence of Ramus in the philosophical background of the University of Barcelona and the use of Raimundus Lullus as a counterpoint of Aristotle, explained into the University and in a private school of Lullism. Finally, Ramus and Lullus were abandoned because of the Inquisition, but their ideas remained until the first decades of seventeenth century.

Keywords: Vileta, Barcelona, Aristotelianism, Ramism, Lullism.

Las páginas que siguen son un estudio de la intersección del aristotelismo universitario y el lulismo escolar en Barcelona durante la segunda mitad del siglo XVI¹. Este trabajo intenta aportar una visión crítica a partir de algunas referencias conocidas y otras muchas inéditas, centradas especialmente en la figura de Joan-Lluís (o Lluís-Joan) Vileta, el más afamado filósofo y teólogo barcelonés de su época. Este autor tuvo asimismo una notable influencia del ramismo y, como se intenta mostrar, puede ser considerado un precursor de un debate epistemológico que se produjo en las Universidades calvinistas a finales del XVI y a comienzos del XVII.

Se intenta mostrar asimismo que Vileta fue el último eslabón en una cadena de autores renacentistas que procuraron insertar a Llull en la síntesis entre Platón y Aristóteles e indicar que, al final, el pensamiento luliano y los aditamentos humanistas fueron diluyéndose para dar paso a un aristotelismo contrareformista, de carácter netamente escolástico. A partir de entonces se hizo un esfuerzo por definir una obra aristotélica ortodoxa, que se impuso en las sedes universitarias a finales del XVI, trazando así el “cordón sanitario” frente a las posibles contaminaciones heréticas. Con todo, el lulismo tuvo un lento declinar e hizo mella en los discípulos y seguidores de Vileta, como se podrá ver en este artículo.

En Barcelona había florecido durante los siglos XV y XVI una escuela dedicada al pensamiento de Ramon Llull, que coexistió con el Estudio General de la ciudad, en el que se enseñó artes y filosofía desde principios del siglo XVI y se pusieron en marcha el resto de estudios a mediados de esta centuria. El aristotelismo oficial de la Universidad permitió, a través de Vileta, un acercamiento al lulismo de la Escuela de Barcelona. Al final, una vez muerto este maestro, el cumplimiento de las directrices tridentinas fue acabando de forma progresiva con la escuela luliana barcelonesa, se prohibió el lulismo académico y se impuso definitivamente un aristotelismo escolástico en sede universitaria.

¹ En el artículo utilizaré las siguientes siglas: ACA (Arxiu de la Corona d’Aragó), ADB (Arxiu Diocesà de Barcelona), AHCB (Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona) y BUB (Biblioteca de la Universitat de Barcelona).

I. ARISTOTELISMO Y LULISMO EN BARCELONA

Como es sabido, la filosofía y la teología españolas del siglo XVI son muy poliédricas². Si el establecimiento de la Inquisición española hizo que el Renacimiento europeo no penetrara en los Reinos Hispánicos de una forma plena, es igualmente cierto que el Concilio de Trento determinó un lánguido declinar de aquellas vetas renacentistas que habían entrado en la Península Ibérica, especialmente en los Colegios y las Universidades³, así como las corrientes humanistas de identidad propia en los diversos Reinos Hispánicos, como la mística carmelitana, los “alumbrados” o el lulismo.

La Universidad de Barcelona, erigida en el siglo XV, había tenido una muy lenta puesta en funcionamiento, de manera que su plan de estudios jamás llegó a tener el carácter innovador que exhibieron las Universidades de Valencia y de Alcalá⁴, aunque la ciudad de Barcelona fue una auténtica cuna cultural y el lugar en el que mayor cantidad de libros se imprimieron durante el siglo XVI⁵. Barcelona fue, especialmente antes de la clausura del Concilio de Trento, una ciudad con un Estudio General receptivo a las novedades culturales y con cenáculos de editores, impresores y humanistas.

Frente a una visión que tendía a acentuar el tomismo, particularmente en Salamanca y en Valladolid, así como también en otras universidades menores, debe subrayarse que Valencia y Alcalá fueron sedes abiertas a la pluralidad de vías⁶. No es de extrañar que en ellas (que daban cabida oficial no sólo al escolotismo, sino también al nominalismo) las enseñanzas de Ramon Llull fuesen bien recibidas. En Alcalá, el lulismo entró gracias a la figura del mallorquín Nicolau de Pacs, que fue llamado por Cisneros a enseñar lulismo en las aulas complutenses. La vida del lulismo alcalaíno fue azarosa, aunque de su peso son testimonio algunas publicaciones a favor y en contra de la doctrina del Doctor Iluminado. En Valencia, el lulismo no llegó a entrar en la enseñanza oficial de la

2 Para un mapa general, siguen siendo válidos, aunque con los matices de la bibliografía que se relaciona en las notas siguientes, los trabajos de M. SOLANA, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, Vol. II, y M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, BAC, 1976, 2 vols.

3 Véase R. RAMIS BARCELÓ, *La política universitaria de los Austrias en la Península Ibérica*, en G. P. BRIZZI – A. MATTONE (eds.), *Le origini dello Studio Generale sassarese nel mondo universitario europeo dell'eta moderna*, Bolonia, CLUEB, 2013, 103-116.

4 Una visión amplia puede verse en A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005.

5 AA.VV., *Llibres impresos a Espanya durant el segle XVI: Biblioteca de la Universitat de Barcelona*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2007, 1.

6 J. GALLEGO SALVADORES, “La metafísica en España durante el siglo XVI (I)”, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 7 (1979), 149-234.

Universidad, aunque estuvo presente, sobre todo en la primera mitad del siglo XVI, en una escuela privada⁷.

Algo similar sucedía en Barcelona, con el añadido de que el Estudio General de la ciudad no llegó a emprender el vuelo hasta mediados de la centuria. Así, las llamadas *Scoles de Ramon Llull* de la Ciudad condal fueron un centro parauniversitario de reconocido prestigio⁸, que sirvió para la formación de los estudiantes, especialmente a falta de una Universidad con privilegios y en pleno funcionamiento. De hecho, algunos de los maestros de esta escuela lulliana fueron también profesores en el incipiente Estudio General. Es el caso, por ejemplo, Joan Bonllavi⁹, procedente de la escuela lulliana de Valencia, quien fue profesor de Lógica en la Universidad de Barcelona y de lulismo en la Escuela Luliana¹⁰ hasta su muerte, acaecida en 1526.

El lulismo de la escuela barcelonesa, de acuerdo con los testimonios del siglo XV, se había basado fundamentalmente en la enseñanza del Arte. De lo que se desprende de los documentos que se han conocido hasta ahora, cabe indicar que se trataba de una escuela de alcance parauniversitario¹¹, aunque con una vocación más bien iniciática en conocimientos arcanos que podían adquirirse a través del Arte. En este centro, costeadado por protectores particulares¹², se impartían cursos reglados de todas las disciplinas humanísticas y, por su alcance y proyección, cabe compararla a alguna de las academias del Renacimiento italiano, por su interés por los temas lógico-cabalísticos y místicos.

Durante el primer tercio del siglo XVI, en la Península Ibérica sobresalían dos grandes visiones de Llull: por una parte, la escoto-lulista, que intentaba una armonización del Doctor Sutil con el Doctor Iluminado, siguiendo las directrices

7 R. RAMIS BARCELÓ, "Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los Reinos Hispánicos", en *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, 15/1 (2012), 61-103.

8 J. M. MADURELL, "La Escuela de Ramón Llull de Barcelona; sus alumnos, lectores y protectores", *Estudios Lulianos*, 6 (1962), 187-209; 8 (1964), 93-117, 229-235; 9 (1965), 93-103.

9 A. SOLER, "Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi", en *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes Miscel·lània Germà Colón*, 4 (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995), 125-150.

10 A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, o. c., 60.

11 Sobre el ambiente intelectual y algunos programas de estudio, véase J. HERNANDO, "Escoles i programes acadèmics a la Barcelona del segle XV. L'escola de mestre Ramon Llull i l'ensenyament de disciplines gramaticals i d'arts", en *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 20-21 (1999-2000), 633-662.

12 La familia Llull tenía un peso relevante en la gestión del centro. Hay constancia de la venta, otorgada ante Francesc Sunyer, notario público de Barcelona, el 3 de noviembre de 1542 de un censal muerto de 200 sueldos, otorgada por los diputados y oidores del General a favor de Galceran Llull, protector de la Escuela de Ramon Llull, por precio de 200 libras barcelonesas. ACA, Gen., Pergaminos, Carpeta 55, Perg. 1124.

de Pere Dagui¹³, que había sido el primer catedrático del Estudio General Luliano de Mallorca, y en menor medida, de Bernard de Lavinheta¹⁴, un franciscano que fue profesor en París; por otra parte, había otra tendencia que propugnaba el lulismo sincrético, como visión complementaria a la concordancia entre Platón y Aristóteles, tal y como lo entendían algunos autores como Heymericus de Campo, Nicolás de Cusa o Pico della Mirandola¹⁵.

En los albores del XVI, gracias a la influencia de los textos de Pere Dagui y de Lavinheta, así como de la difusión del humanismo de los pensadores florentinos como Pico della Mirandola o de la escuela de Lefèvre de Étaples, la obra de Llull fue integrada en un sistema ecléctico de pensamiento que la hizo acorde a los intereses del momento¹⁶. La escuela luliana de Barcelona fue sensible a todas estas tendencias, aunque el progresivo fortalecimiento del Estudio General de la ciudad acabó apagando su radio de difusión¹⁷.

En Barcelona, que hasta el momento se había cultivado un lulismo basado en el Arte y una interpretación emparentada con la cábala¹⁸, ambas corrientes entraron con parigual éxito. Bonllavi era un experto conocedor del escoto-lulismo, que había aprendido de su maestro Jaume Gener, sin dejar, por ello, de admirar la *devotio moderna*, propugnada por Lefèvre d'Étaples y sus seguidores. Vileta, el más relevante de los lulistas barceloneses, se mostró más sensible hacia el sincretismo. No fue un tardoescolástico como Dagui o Janer, sino un tardohumanista, en un ambiente cada vez más represivo y enrarecido por las restricciones tridentinas, que acabó por limitar la libertad y originalidad de su síntesis intelectual.

13 R. RAMIS BARCELÓ, "En torno al escoto-lulismo de Pere Dagui", en *Medievalia*, 17 (2013), 235-264.

14 M. PEREIRA, "Bernardo Lavinheta e la diffusione del Lullismo a Parigi nei primi anni del' 500", en *Interpres. Rivista di Studi Quattrocenteschi*, 5 (1984), 242-265.

15 Véase E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975.

16 R. RAMIS BARCELÓ, "La filosofía luliana en la Universidad durante los siglos XV y XVI", (en prensa).

17 A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, o. c., 232.

18 Interesantes noticias de este lulismo barcelonés que llegó a Italia pueden verse en M. M. ROMANO, "Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della Lectura di Joan Bolons", en *Studia Lulliana*, 47 (2007), 71-115.

II. LAS COORDENADAS BIOGRÁFICAS E INTELECTUALES DE JOAN-LLUÍS VILETA

En 1964, Josep M. Maduella publicó un largo artículo que contenía documentación inédita sobre Joan-Lluís Vileta¹⁹. Poco puede añadirse, en cuanto a datos biográficos, a lo allí expuesto. Cabe recordar que fue designado maestro en artes (1546)²⁰, catedrático de filosofía desde 1547 y tras doctorarse en teología en Salamanca en 1555, fue nombrado catedrático de teología desde 1559 en el Estudi General de Barcelona, primero en la cátedra de Santo Tomás y a partir del lunes, 3 de octubre de 1564, como catedrático de Sagrada Escritura²¹. Fue asimismo Rector de la Universidad del *Estudi General*, entre el 1 de agosto de 1564 y el 31 de julio de 1566.

Como se ha destacado ya muchas veces, en 1561 Vileta acudió con el obispo Caçador a Trento, donde consiguió que fuese revocada la polémica decisión de incluir a Ramon Llull en el Índice. Según la documentación que ha referido Maria Toldrà²², Vileta fue desde 1565 “administrador de les scoles de Ramon Llull”. En dicha escuela fue nombrado catedrático de Arte y doctrina de Ramon Llull, decisión otorgada por los protectores de su Escuela con autorización del veguer de Barcelona en fecha de 17 de marzo de 1567²³. Hay algunas referencias sueltas a Vileta y la casa de la Calle de Carme de Barcelona donde estaba sita la Escuela, por la cual pagaba censo al Hospital de la Santa Creu²⁴.

A su regreso de Trento, fue recompensado asimismo con la dignidad de canónigo penitenciario y en 1567 fue nombrado catedrático vitalicio de la Universidad de Barcelona, a la que permaneció ligado hasta 1583, año de su muerte, acaecida el 16 de noviembre²⁵. Poco antes, en 1582, había dado a la imprenta un *Appendix defensionis D. Raymundi Lullij et eius doctrinae ac operum addita ad ea quae in hoc institutu[m]*²⁶. Se trataba de una respuesta a la edición que

19 J. M. MADURELL, “Luis Juan Vileta”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 37 (1964), 19-76.

20 A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, o. c., 308.

21 AHCB, Estudi General, XVIII-1, f. 53r-v.

22 Véase la entrada de M. TOLDRÀ en *Base de dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/>>. Cf. E. DURAN Y E. MIRALLES (eds.), *Repertori de Manuscrits Catalans, Barcelona: Biblioteca de la Universitat (II)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2002, 160-161.

23 ACA, Gen. Pergaminos, Carpeta 60, Perg. 1245.

24 *Base de dades Ramon Llull*, “Lo senyor Llull ha pagats los censos fins en l'any 1565, que en dit any la càtedra de Ramon Llull fone comanada al doctor Joan Vileta, y donà-li càrrec dit senyor Llull de pagar dit cens [...]is rebia lo lloguer de dita casa. Cert, ans se creu restarà com se estava [...] censos caiguts. L'Ospital se la prengué y ha servit per a aquells qui's guarden sense haver-ne res de lloguer. Ara los hereus de Llull la volen cobrar y pagaran dit cens”.

25 Véase J. M. MADURELL, “Luis Juan Vileta”, o. c.

26 Barcinone, apud Petrum Malo, 1582. Cito por el ejemplar de la BUB.

preparó Francisco Peña del *Directorium* de Eimeric²⁷, como quedaba claro al comienzo de la misma: “*qua contra inferuntur in Directorio Inquisitionis*”²⁸.

Vileta, como hombre del Renacimiento, era un profesor sincrético. Su Aristóteles, por así decirlo, no estaba encorsetado en una escolástica, sino que bebía directamente de la visión que los humanistas italianos habían proyectado sobre sus obras. La concordia que diferentes autores renacentistas habían realizado sobre Aristóteles y su maestro continuaba presente en Vileta. En este sentido, pese a la escasez de referencias textuales, la obra de este maestro catalán entronca directamente con las de Pico della Mirandola, cuya *Platonis Aristotelisque Concordia* puede predicarse también del propósito de Vileta. También, como se verá, tuvo un amplio interés en el Arte de Llull, que consideró un fruto de la Revelación divina²⁹.

En cuanto al lulismo debe indicarse que, más allá de su filiación sincrética, entroncaba con los intereses de la escuela barcelonesa y se centraba en el Arte. Si los griegos habían elaborado una filosofía a partir de la razón o de la experiencia sensible, cupo –según Vileta– a Ramon Llull el honor de haber recibido la revelación divina del conocimiento a través del Arte. Así como no existía contradicción entre Platón y Aristóteles, sino complementariedad en los temas y en los métodos, tampoco entre ellos y Llull había una oposición o contradicción. El Doctor Iluminado recibió el Arte de Dios y era un método a través del cual podía hallarse la verdad, coincidente en buena medida con los esfuerzos que los filósofos griegos habían llevado a cabo.

27 N. EIMERIC, *Directorium inquisitorum (...) cum scholiis seu annotationibus D. Francisci Pegnae Hispani*, Roma, Populi Romani, 1578.

28 *Appendix defensionis D. Raymundi Lullij...*, f. 1r.

29 El juicio de los hermanos Carreras Artau, elaborado sobre el Prólogo de su *Aristotelis philosophiam acroamaticam*, continúa siendo perfectamente válido, hasta el punto que merece ser reproducido aquí: “En filosofía aspira, como los renacentistas florentinos, a concordar Aristóteles con Platón, para lo cual aspira al recurso de distinguir una filosofía común o exotérica, que sería la aristotélica, y otra secreta o acroamática, que identifica con la platónica. Esta última es la sabiduría suprema, a la que llama mística o teología; en su ámbito se concilian los dos máximos pensadores de la Antigüedad, pues Vileta cree hallarla también insinuada en los catorce libros de la *Metafísica* aristotélica, rescatados en su tiempo del olvido y devueltos al conocimiento de los estudiosos por iniciativa del pontífice León X. Esa teología mística, que al decir de Vileta, nació en Oriente y floreció en Caldea, Persia, Babilonia, Asiria y la India, así como entre los hebreos, fue comunicada a los griegos por Pitágoras y transmitida en secreto por Platón y Aristóteles a sus más fieles discípulos. He aquí la sabiduría que fue revelada sobrenaturalmente a Ramon Llull, a quien Vileta no duda en adjudicar el significativo epíteto de Trimegistus; Llull, a su vez la restauró y la perfeccionó en Occidente. Como vemos, Vileta, se halla situado en la línea doctrinal de Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola, Lefèvre d’Etaples y Bouvelles; esta filiación viene explícitamente reconocida”. Véase J. CARRERAS ARTAU – T. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII-XIV*, T. II, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943, 262.

III. IN ARISTOTELIS PHILOSOPHIAM ACROAMATICAM

El curso de filosofía aristotélica que los discípulos de Vileta dieron a la imprenta fue una de las obras más curiosas, entre las de este estilo, publicadas en la España de los albores de la Contrarreforma³⁰. Sin duda, el “cordón sanitario” aún no había oprimido las vetas renacentistas que habían aflorado en las diferentes universidades durante los siglos XV y XVI. Frente a la escolástica castellana que, al compás de los cánones y las directrices conciliares, había ido depurando los elementos sincréticos presentes en las diferentes síntesis filosóficas, esta obra de Vileta muestra una gran cercanía a la filosofía que se cultivaba a la sazón en muchas universidades europeas y, hasta cierto punto, un notable sentido de anticipación frente a las corrientes que emergerían a principios del siglo XVII³¹.

Esta obra de Vileta –dedicada al virrey Diego Hurtado de Mendoza y a su esposa, Catalina de Silva, quien, según consta en la dedicatoria, quería aprender la doctrina de Ramon Llull– debería ser estudiada en su integridad, pues la configuración de estos elementos sincréticos merece un análisis detallado³². Con todo, estas páginas pretenden estudiar la relación del aristotelismo y del lulismo, de modo que en esta dirección seguidamente indicaré algunos puntos dignos de ser recalcados, al hilo de la lectura del texto, a los que los hermanos Carreras Artau no prestaron atención.

Se trata de un típico curso de filosofía trienal universitario³³, que comprende el estudio separado de la lógica, de la física y de la metafísica³⁴. Por la distribución temática, salta a la vista el interés que Vileta tenía en la lógica y en la teoría de la demostración, a la que dedicó un espacio muy superior que a la física y a la metafísica. No es que el teólogo barcelonés menospreciase en absoluto la metafísica, sino que la consideraba un preámbulo de la teología, de suerte que existía una continuidad entre una y otra.

30 Publicada en Barcelona, aedibus Societatis bibliopolarum (Pau Cortei i Pere Malo), 1569. Cito por el ejemplar de la BUB, procedente de la Biblioteca Mariana del Convento de S. Francisco de Barcelona.

31 Véase J. S. FREEDMAN, *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500–1700: Teaching and texts at schools and universities*, Aldershot, Ashgate, 1999.

32 Una breve descripción puede verse en C. LOHR, “Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So-Z”, en *Renaissance Quarterly*, XXV (1982), 222. Véase también W. RISSE, *Bibliographia philosophica vetus. 1. Philosophia generalis*, Ulm, G. Olms Verlag, 1998, 96.

33 No se trata, como suponen E. ROGENT – E. DURÁN, *Bibliografía de les impressions lul·lianes*, 98, un curso dictado en la Escuela Luliana de Barcelona, sino en la Universidad.

34 Se trata de un curso de unas características formales parecidas a las del resto de universidades hispánicas, aunque con un contenido diferente. Véase, J. GALLEGO SALVADORES, “La metafísica en España durante el siglo XVI (I)”, *o. c.*, especialmente, 193-194, en las que se hace referencia brevemente a la enseñanza de la metafísica en la Universidad de Barcelona y 230-231, en las que se hace una semblanza algo inexacta de Vileta.

Después de un prólogo en el que detalla su concepción general de la filosofía, que ya se ha indicado en las páginas anteriores, Vileta se introduce en el estudio de la lógica. Recuérdesse que se trata de un texto que sus discípulos dieron a la imprenta, después de más de un decenio de haberse impartido. De ahí que las características básicas del mismo no tuviesen en cuenta los cánones tridentinos y que estuviesen más vencidos al eclecticismo que a la filosofía ortodoxa.

Llama la atención su mención a la obra de Petrus Ramus³⁵, que a la sazón tenía seguidores en diferentes universidades españolas. En 1569 se abrió un proceso inquisitorial contra los profesores ramistas en la ciudad de Salamanca³⁶, sin duda, la que había acogido de manera más favorable las ideas del dialéctico francés³⁷. Cabe pensar que el propio Vileta estuvo en contacto con estos círculos ramistas en su estadia salmantina, aunque antes de dar una respuesta definitiva hay que estudiar mejor los escasos fondos filosóficos manuscritos de la Universidad de Barcelona durante la segunda mitad del siglo XVI.

Seguidamente de esta referencia a Ramus se encuentra ya uno de los puntos más destacados de la obra, en la que el autor muestra sus ideas clave: la importancia de los correlativos en la filosofía luliana, que tiene un carácter “druidico”, es decir, acroamático. De nuevo insiste en la importancia de Llull al hermanarlo –como habían hecho Dagui y sus seguidores– con Escoto entre los modernos, mientras que Protágoras y Demócrito eran los que en la Antigüedad habían recibido ese saber esotérico:

“Cuius rei magnum prebent argumentum tres illae omnium prime subsistentes relationes, tres in una essentia, divinas personas constituentes, et quae illas in quavis re etiam absoluta graphyce imitare videntur tria illa correlativa Tivuum, Bile et Are, quae in omnibus latentia in medium tulisse vide videtur? ille Druidanae Philosophiae instauratur Raimundus Lullius: quaeque tametsi minus vidisse tamen quadantenus videntur antiqui philosophi in actu, potentia et inde composito. In quibus tres primas relationum rationis fuisse iam olim observatas, non fuerit difficile in illorum etiam Aristotelis monumentis observare. Sed nimium fortassis videbimur aliquibus ab instituto Logice digressi, cum tamen iis, qui in Protagora et Democrito ex antiquioribus et in Scoto et Lulli ex recentiori-

35 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, f. 20v. “In qua animadversione cum sibi et suis imprimis de Aristotele, si Christo placet, triumphasse videatur Petrus Ramus, satis intelligimus quae futurae sint reliquae eiusdem autoris in Aristotelem animadversiones”.

36 A. GRAU ARAU, “Causas y desarrollo de una investigación inquisitorial sobre Petrus Ramus y sus simpatizantes españoles (Salamanca, mayo de 1568)”, en *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 2 (1997), 77-118.

37 Véase A. MARTÍN JIMÉNEZ, “La persecución inquisitorial del ramismo en la España de la segunda mitad del siglo XVI” en AA. V.V., *Autour de Ramus II. Le combat, études réunies et présentées par Kees Meerhoff et Jean-Claude Moisan avec la collaboration de Michel Magnien*, Paris, Honoré Champion, 2005, 451-476.

bus versati fuerint, nondum prima relationum elementa suppressi videamur, de quibus fursitam alibi fisius...³⁸⁷⁷

La teoría de la demostración de Aristóteles venía, en suma, a mostrar exotéricamente lo que Llull había defendido de manera más esotérica con su *Arte*, a través del despliegue de los correlativos³⁹. La relación entre la lógica y la ontología se producía a través de los correlativos, que eran la forma a través de la cual se relacionaba la lógica del ser con su realidad. Las citas a Llull son constantes a lo largo de todo el escrito y muestran que el *Organon* de Aristóteles era una filosofía racional, que no se oponía a la filosofía revelada, que habían recibido tanto los filósofos presocráticos —como una sabiduría iniciática proveniente de Oriente— como Ramon Llull por contemplación mística y por la gracia de Cristo.

La lógica aristotélica, según la exposición de Vileta, era la base del saber filosófico, aunque no renunciaba a otros caminos que llevasen a un resultado similar, en particular el lulismo y el ramismo. Más que en cualquier otra parte del libro, queda patente la influencia de Petrus Ramus, pues lo mismo que intentaba explicar con la doctrina clásica de los silogismos, podía ser interpretado desde las tablas dicotómicas típicas del ramismo⁴⁰, o como un fruto de la combinatoria del *Arte* de Llull⁴¹. Aristóteles sería, por lo tanto, la base de la filosofía racional occidental cristianizada, que podía presentarse de forma más visible y atractiva a través de las tablas ramistas, como empezaban a hacer en Centroeuropa a la sazón los discípulos de Philipp Melanchthon, partidarios del llamado Filipo-ramismo.

Según Vileta, frente a esta filosofía escolar, visible y exotérica, coexistiría otra a la que Aristóteles sólo se refirió críticamente en sus libros de la *Metafísica*. La filosofía iniciática, trascendente, que se ocultaba tras los diálogos de Platón, que a su vez había bebido de la tradición oriental y había sido ampliada y definitivamente revelada a la humanidad mediante Cristo redentor, tenía un carácter esencialmente místico.

Para Vileta, Llull tenía los mismos caracteres que aquellos sabios paganos como Pitágoras o Demócrito, que tenían un método para alcanzar el saber y la verdad. La diferencia, que singularizaba al polígrafo mallorquín frente a los filósofos griegos, era que aquél había recibido la verdad por revelación de Cristo. El método que le había dado era el *Arte*, capaz de establecer una doctrina completa

38 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 21.

39 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, ff. 29-36.

40 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 45.

41 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 95. “Ad cuius tamen eminentiam si qui humanus potest habitus attingere, ita sequutam magna ex parte fuisse sapientissimi Raimundi Lulli Arti arbitramur, ut in nostris ad illam comentariis conati sumus probari”.

de la demostración, en la cual brillaba especialmente la forma *per aequiparantiam*⁴², en la que la lógica ontológica luliana se mostraba de forma clara.

Puede decirse que el propósito este primer libro —e incluso de toda la obra de Vileta— es mostrar la concordancia entre la filosofía peripatética y la mística. En este sentido, se sentía heredero de una tradición humanista que supo valorar a Aristóteles, sin negar su correspondencia, a la postre, con una visión esotérica y mística, de corte greco-platónico⁴³, especialmente enriquecida por la tradición cristiana de autores como Nicolás de Cusa, que supieron ver en Llull una piedra angular en la revelación divina de la verdad:

“Iterum certem principiorum numerum solus Raymundus Lullius videtur definisse. Quae quo pauciora fuerint, eo artem esse magis sapientialem probat Nicholaus Cusanus doctissimi Lulli in mirando illo compendio sue Docte ignorantia[e] sed tamen hic ut divini sapientes de mystica communi omnium sapientia luquuntur, ille vero ut naturalis Artifex de vulgata propria cuiusquae scientia⁴⁴”.

Según Vileta, cabía comparar siempre los resultados de la filosofía silogística aristotélica con los que daba la Revelación. De ahí la frecuente remisión a las soluciones lulianas para demostrar que, al fin y al cabo, no diferían tanto⁴⁵: la concordancia entre la silogística aristotélica y la combinatoria luliana era posible y sus resultados no estaban muy alejados. Pese a mostrar la pluralidad de vías, la estructura del curso era la típica exposición de filosofía aristotélica, aunque con frecuentes remisiones y comparaciones con Llull, cuya ontología, expresada en el *Arte magna* y en la *Tabla general* concordaba, a la postre, con la *Metafísica* aristotélica.

“Sed tamen praestantia illa, quam huic generali scientiae subintellectae hic attribuit Aristoteles, non tam Metaphysicae Aristotelice quam Arti magnae et Tabulae generali Lullianae videtur competere, nimirum ut communia proloquia demostret, sicuti alibi docemus⁴⁶”.

El magisterio público, la filosofía escolar, tenía que orientarse en base a Aristóteles, aunque Vileta aceptaba —en un gesto plenamente acorde con los

42 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 104.

43 Véase, en el mismo sentido, J. MAZZONI, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia*, Venetiis, Guerilius, 1597, esp. sec. IV.

44 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 136.

45 Por ejemplo, en el ámbito de las falacias, indica que “ideò Raimundi artificio hic pretermisso ad Aristotelem redeamus”, *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 168.

46 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 116.

gustos europeos del momento⁴⁷— que el estudiante podía valerse de herramientas sinópticas, como eran las tablas ramistas, para poder seguir con mayor comodidad el hilo argumental⁴⁸.

Este primer libro se cerraba con una breve consideración sobre la ética. Como es de esperar, el autor se centró en la bondad⁴⁹, la principal de las dignidades lulianas, y la hizo coincidir con algunos extremos de la ética aristotélica. Así, por ejemplo, estableció una comparación entre las virtudes y los vicios⁵⁰ en el Estagirita y en el Doctor Iluminado. De nuevo, se compararon en el ámbito de la ética las enseñanzas de la filosofía pagana y de la cristiana, así como la filosofía esotérica y exotérica, con algunas ideas que recuerdan el filipo-ramismo⁵¹. En este punto volvió a salir a colación el ejemplo de Pitágoras y de Llull. El libro concluía con una tabla de corte ramista sobre las subdivisiones de la ética⁵².

El segundo libro estaba dedicado íntegramente a la física. Pese a proseguir con el tono anterior, es decir, con la explicación del pensamiento del Estagirita, ribeteado con una continua comparación entre Aristóteles y Llull, es cierto que pueden percibirse algunos rasgos nuevos. Por ejemplo, más allá de la explicación luliana del caos⁵³, en medio de la exposición peripatética de los meteorológicos, Vileta hizo gala de una amplia erudición clásica, en la cual se mostraban algunos de sus rasgos más deliberadamente humanistas.

Se ve claramente en este segundo libro que Vileta fue un autor respetuoso con la tradición tomista, aunque no un seguidor del Doctor Angélico, como sí lo fueron ya buena parte de sus discípulos y compañeros de claustro⁵⁴. En este sentido, como hicieron tantos otros maestros del Renacimiento, el profesor catalán prefirió acogerse de entrada a las fuentes del Estagirita, para, desde ellas, argumentar con libertad, sin tomar partido por ninguna vía escolástica. De ahí, que en su consideración de la historia de la filosofía, Tomás de Aquino ocupase un lugar de honor, aunque no el central. Ello permitía también que su filosofía pudiese tomar préstamos de Ramus, pues compartía con el francés una animad-

47 Véase J. S. FREEDMAN, “Aristotle and the context of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)”, en *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700. Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot, Ashgate, 1999, 214-253.

48 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 159, 163v, 167v, 169r-v.

49 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f.183.

50 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 187 y 193v.

51 Puede compararse con otros tratados de filosofía del momento, como el de Johannes BILSTENIUS, *Syntagma Philippo-Rameum artium liberalium: methodo brevi perspicua concinnatum*, Basel, Conr. Waldkirch, 1588, que establece en la p. 1, la división entre *artes exotericae* y *artes acromaticae*.

52 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, f. 195.

53 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, II, f. 23v y 27v.

54 R. RAMIS BARCELÓ, “Los grados en teología en la Universidad de Barcelona durante el siglo XVI”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24 (2015), 291-309.

versión al Aristóteles rígidamente escolástico, mas ésta era, sobre todo en sus obras maduras del pensador francés, el fruto de un celo filológico y de clarificación filosófica típicamente renacentista, y no una oposición a las ideas originales del Estagirita.

Vileta era un autor que se consideraba plenamente inserto en la tradición eclesiástica, aunque, en esta obra, parecía ajeno a las luchas inquisitoriales libradas antes y, sobre todo, después del Concilio de Trento. Como el núcleo de esta obra debió de dictarse y perfeccionarse entre 1547 y 1559, no es de extrañar que se hiciese con mimbres humanísticos y con los aires de libertad que aún tenían muchos profesores de las universidades españolas, que leyeron en las aulas bajo la égida del emperador Carlos.

Joan-Lluís Vileta no era alguien ajeno a las nuevas directrices políticas e intelectuales de su tiempo. No en vano, acudió a Trento y, pese al Aristóteles tomista en el que insistieron muchos padres conciliares como remedio al platonismo luteranizante, el barcelonés pasó a la posteridad por su defensa de Llull y por haberlo eliminado del Índice⁵⁵. En la publicación de su curso filosófico, los discípulos de Vileta mostraron una estructura expositiva en la que asomaba continuamente la filosofía de Llull, arrimada a la de Aristóteles, matizándola y ampliándola. Incluso en el libro de la Física, se atrevió a decir que algunas objeciones de los tomistas podían ser respondidas desde Llull⁵⁶. Al fin y al cabo, debe recordarse que fue el Doctor Iluminado quien recibió la luz divina en Mallorca, en el Monte de Randa. Ello garantizaba la fiabilidad de sus ideas y su concordancia con la revelación. Su pensamiento, así pues, estaba envuelto para Vileta de un aura esotérica que garantizaba la revelación divina a través del Arte⁵⁷.

El libro de la metafísica, el tercero de este curso formalmente aristotélico, es el más breve y –a mi entender– el menos interesante, porque es casi enteramente aristotélico y en él se proyecta esencialmente la idea que aquí se ha indicado: Aristóteles dejó entrever en sus libros de la Metafísica una filosofía mística que convergía con las ideas de su maestro Platón y que era el saber secreto revelado por Dios. Continúan en este tercer libro las comparaciones, más sutiles si cabe, entre Aristóteles y Llull. En este sentido, Vileta fue un autor heredero de las generaciones precedentes en el pensamiento humanista, que encontró en Llull a un portavoz de esa metafísica que no sólo encontraba

55 Sobre el Índice de 1559, véase M. SCADUTO, “Lainez e l’Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo”, en *Archivum historicum Societatis Iesu* 24 (1955), 3-32.

56 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, II, f. 58.

57 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, II, f. 60. “Cuius admirandum in nutre operibus artificium divino munere assequutus D. Raymundus Lullius longe aliter de mistione et philosophatus, quam supracitati omnes Philosophi humanis rationibus et experimentis vulgaribus tantum fret?” [se leen mal estas líneas por deterioro].

concordancia con la de Platón y Aristóteles (que al final desembocaba en una remisión al ente divino)⁵⁸. Por ejemplo, en el estudio de la psicología racional, al referirse al alma y a sus potencias, Vileta no desaprovechó la ocasión para referirse al *affatus* luliano⁵⁹. Era, en definitiva, un ejercicio de exposición libre del aristotelismo que tenía que desembocar en la teología para la explicación de los misterios divinos.

Pese a los peligros y temores inquisitoriales de la segunda mitad del siglo XVI, estos tres tomos estuvieron escritos en un clima de confianza y libertad intelectual⁶⁰ que, en puridad, no volvería a encontrarse entre los profesores hispanos hasta finales del XVIII y comienzos del XIX. La obra concluyó con unas tablas sinópticas al estilo ramista⁶¹, que fueron desapareciendo pasados los años de los manuales y de las aulas de la Universidad barcelonesa, aunque su huella, al igual que la de Ramon Llull, tardó unos años más en apagarse.

Lo que llama la atención de este caso es que Vileta parece que se adelantó varias décadas al debate filosófico que hubo en las Universidades reformadas en torno a la metodología del conocimiento. El lulismo fue introducido por Johann Heinrich Alsted en la Hohe Schule Herborn⁶², institución parauniversitaria en la que fue primero alumno y después profesor de filosofía y teología. Alsted tenía una concepción enciclopedista en la que integraba, principalmente, a Aristóteles, Ramus y Llull, tres autores con una epistemología y una pedagogía muy diferente. El eclecticismo intelectual de Alsted, que compaginó la labor docente con la editorial, tuvo una enorme repercusión en el racionalismo en la Europa Central y su influencia llegó hasta el XVIII.

Hasta donde conozco, no se sabía de un curso filosófico que fuera aristotélico, con continuas remisiones a Llull y muchos ribetes ramistas, dictado a mediados del siglo XVI y publicado finalmente en 1569. Resulta muy curioso que fuese en Barcelona, con una Inquisición vigilante, donde se publicase este curso aristotélico, cuyos contenidos curiosamente luego fueron reformulados en las universidades calvinistas. ¿Llegaron Keckermann, Alsted, Piscator y Goclenius a leer a Vileta, o su conocimiento de Llull sólo llegó por Lavinheta, Agrippa y

58 Una buena síntesis de esta evolución puede verse en C. LOHR, "Metaphysics" en C. B. SCHMITT – Q. SKINNER (eds.), *The Cambridge History of the Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, especialmente 539-584.

59 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, III, f. 38v.

60 Vileta intentó publicar personalmente su curso filosófico en 1570, aunque al final el contrato fue cancelado años más tarde. Véase J. Madurell, "Luis Juan Vileta", 81-82.

61 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, III, f. 42v.

62 Véase G. MENK, *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660)*, Wiesbaden, Selbstverlag der Historischen Kommission für Nassau, 1981, fundamentalmente 274-281.

Bruno? Nada dice, por ejemplo, Hotson⁶³ al respecto, aunque es una cuestión que tal vez debería reconsiderarse.

IV. EL *ARS BREVIS* Y LA ESCUELA LULIANA DE BARCELONA

Hasta aquí se han comentado los rasgos más sobresalientes del curso filosófico que, con diferentes modificaciones, Vileta dictó en la Universidad de Barcelona durante cuatro trienios. Allí se encuentra la síntesis entre la filosofía oficial (la aristotélica) y la escolar-inciativa (de sabiduría oculta que pasó por los sabios antiguos, llegó a Platón y que entre los cristianos recibieron diferentes autores, especialmente Ramon Llull).

Si el *Estudi General* fue la base para que la municipalidad de Barcelona pudiese formar una red de graduados en los diferentes oficios de una sociedad (teólogos, juristas y médicos), la enseñanza universitaria de la filosofía y de teología mostraba sólo una parte, exotérica, frente a otra, esotérica, en la que se penetraba en los arcanos de la sabiduría divina, revelada a la humanidad. Si Vileta explicó en el *Estudi General* la filosofía y la teología, mostrando un saber que convergía con el aristotélico y que lo enriquecía, era asimismo un devoto luliano, miembro de la Escuela luliana barcelonesa, en la que, a un grupo muy selecto de personas, iniciaba en el Arte y enseñaba a penetrar en sus dificultades.

En 1565, como se ha dicho ya, la cátedra luliana de la Escuela barcelonesa (y no del *Estudi*, como a veces se ha escrito⁶⁴) fue encomendada a Vileta por Pau Llull⁶⁵, a quien le dedicó la obra siguiente el maestro barcelonés. Vileta fue tildado en el *Artificium sive Ars brevis D. Raymundi Lulii ad absolvendam omnium Artium encyclopediam*⁶⁶, de “Lulliana Schola et Universa Academia Barcinonensis Rector⁶⁷”. Resulta claro que el principal texto docente era éste, preparado por el profesor para la explicación del Arte, siguiendo la tradición docente de la institución. Los proemios de este texto, la vida de Llull y los demás escritos de Vileta que acompañan al texto han sido estudiados por los hermanos Carreras Artau⁶⁸.

63 Véase H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638*, Oxford, Clarendon, 2000, que, pese a su detallado estudio del ramismo, el aristotelismo y el lulismo en este autor, no aborda esta cuestión en su obra.

64 Idea que ha llegado hasta hace poco, véase G. DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, Madrid, CSIC, 2003, vol. 7, 853. Es posible que Vileta pudiese enseñar alguna lección luliana en las aulas del *Estudi General*, pero –según la información archivística que he podido manejar– no detentó, al parecer, ninguna “cátedra” *ad hoc* de lulismo.

65 J. MADURELL, “Luis Juan Vileta”, *o. c.*, 79.

66 Edición de Vileta, Barcelona, Claudi Bornat, 1565. Cito por el ejemplar de la BUB.

67 *Artificium sive Ars brevis*..., f. 1v.

68 Véase J. CARRERAS ARTAU – T. CARRERAS ARTAU, *Historia*, *o. c.*, 259-268.

Para seguir con el hilo de este escrito, me detendré en dos ejemplares relevantes de los que he podido consultar de esta obra. El primero de ellos⁶⁹ procede del fondo histórico de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, religado a *Appendix defensionis D. Raymundi Lullii*⁷⁰, procedente del Convento de San José de Barcelona. Del *Artificium sive Ars brevis*, hay que comentar que en la portada se indica, “*expurgavi hunc librum ut comissio de domino Inquisitor Barcinone die 5 aprilis 1633 Fr. Raphael a Spiritu Sancto*”. Este fray Rafael del Espíritu Santo era un carmelita residente en el Convento de San José⁷¹. Ciertamente, el censor expurgó la “*Lulliana Artificii Praestantia de Henrico Cornelio*”, puesto que la obra de Agrippa había sido prohibida por la Inquisición ya en 1559⁷².

El título completo de la segunda obra es *Appendix defensionis divi Raymundi Lullii et eius doctrinae ac operum addita ad ea quae in hoc institutum fuerunt iam praefata et praemissa Arti brevi eiusdem Raymundi Lullii impressae Barcinone 1565 et in responsionem ad ea quae contra inseruntur in Directorio inquisitorum* y es, como se ha dicho antes, una respuesta a la edición preparada por Francisco Peña del *Directorium* de Eimeric, que incluye al final una edición de la Sentencia Definitiva de 1419⁷³, que mostraba ya las malas prácticas del inquisidor gerundense.

Este opúsculo contiene una interesantísima “*Tabula generalis operum divi Raymundi Lullii quae etiam nunc extare videntur, sed implicita et conscripta per summa capita, explicanda per 11 tabulas particulares ut iam sint omnes 12*” de factura ramista, lo que hace suponer que la influencia implícita del método de Petrus Ramus estuvo presente en Barcelona hasta el final del siglo XVI y que interesó a Vileta durante toda su vida.

El segundo ejemplar procede de la Biblioteca de Catalunya⁷⁴, tintado y glosado por varias manos. Parece ser que, a lo largo de los siglos, tuvo diferentes poseedores y que incluso llegó al Convento de San Francisco de Palma de Mallorca. Hay que observar que en la Portada aparece el nombre tachado de “Ph. Giberti”. Sospecho que se trataba del maestro Jaume Felip Gibert, que fue a

69 BUB, Sign. 166/6/12.

70 Barcelona, Pere Malo, 1582.

71 Véase M. BATISTA DE LANUZA, *La virgen M. Catalina de Christo compañera de S. Teresa de Jesús*, Madrid, Lanaja y Lamarca, 1657, 284.

72 J. PARDO TOMÁS, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, C.S.I.C., 1991, 352.

73 Véase J. DE PUIG, “La sentència definitiva de 1419 sobre l’ortodòxia lulliana. Contextos, protagonistes, problemes”, en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19 (2000), 297-388.

74 BC, Sign. 5/I/26.

partir de 1585 catedrático de Gramática del *Estudi General*⁷⁵, y que debió de ser alumno luliano de la escuela barcelonesa.

Gibert fue un reputado profesor, que siguió por las sendas humanísticas de su maestro Vileta. No en vano, publicó *De figuris et grammaticis et rhetoricis compendiaria tractatio*⁷⁶, tratado que Rosalía Guilleumas⁷⁷ reputa como erasmista, aunque pueden encontrarse en él muchas fuentes eclécticas: la mayoría procedían de fuentes clásicas y hay una notable influencia ramista⁷⁸, que puede percibirse también en otras obras suyas.

Sin duda, la égida del maestro Vileta en Barcelona durante los primeros años del *Estudi General* fue fundamental y se incrementó tras su regreso victorioso de Trento. Prácticamente todos los profesores de Filosofía y de Teología que profesaron en las aulas de la Universidad recibieron el magisterio y el impulso de este distinguido lulista, por lo que es normal que tuviera varios e ilustres usuarios y que éstos estuviesen atentos a sus indicaciones. Su influencia entre los profesores del *Estudi General*, fue fundamental: en la declaración de 1612⁷⁹ sobre el proceso luliano, el jesuita Pere Gil —discípulo que fue de Vileta— menciona otros docentes que se significaron en la defensa del Doctor Iluminado, como Joan Vila, Antoni Jordana y Bartomeu Roca, los tres también discípulos de Vileta, que alababan la obra de Llull.

Regresando al contenido del libro, muy conocido, lo que quisiera resaltar es el continuado uso escolar, en el que diferentes manos entintaron esta obra que, tras la desaparición de la Escuela Luliana barcelonesa debió de llegar a Mallorca, donde se continuó con la docencia luliana en sede Universitaria hasta 1830⁸⁰.

Hay que destacar unas notas manuscritas que glosan el texto del ejemplar mencionado de la Biblioteca de Catalunya. Por ejemplo, bajo el grabado de la primera figura, se indica “la A, no signifiqui ninguna cosa ni serueix: sino que es sunt y centro desta roda y figura⁸¹”, mientras que, escrito con la misma mano, que parece la más antigua, puede leerse el siguiente comentario, referente a la segunda figura: “los punts destos tres triangulos, assenyalen esses 9 lletres

75 A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, o. c., 133.

76 Barcinone, Jacobus Cendrat, 1586.

77 R. GUILLEUMAS, “Sobre edicions gramaticals erasmianes impreses a Barcelona els segles XVI i XVII” en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, II, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1967, 213-230.

78 *De figuris et grammaticis*..., ff. 39, 54-55.

79 R. GALDEANO, *La Història moral de Cathalunya de Pere Gil (1550– 1622) i la historiografia catalana de l'època moderna*, Girona, 2013 [Tesis doctoral], 30.

80 R. RAMIS BARCELÓ, “Las cátedras lulianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)”, en *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 70 (2014), 185-205.

81 *Artificium sive Ars brevis*..., f. 10v.

*consecutives: y lo devall delles. Ut supra manifestum est*⁸². De la tercera figura se señalaba “*quae habet in se 36 cameras. In qualibet camera sunt diae literae quae habent multa e diversa significata: et duas ipsas litteras significant subiectum et praedicatum*⁸³”. Y tras la figura, de la misma mano, “*vide fol. 19. De sexta parte quae est de euacuatione tertiae figurae*”.

En cuanto a la quinta parte, referente a la tabla, de la misma letra, puede leerse “*en cada columna destes 7 ya 20 cameras o, celules, que venen ha esser y son 140 cameras o celules. 84 diu que nia de explicades en lo llibre del ars magna*⁸⁴”. Y debajo de la tabla, en este folio y en el siguiente se halla una copiosa explicación, escrita por la misma mano: “*en esta taula la lletra t. tant solament assenyale, que les lletres que te antes della son de la primera figura: y les que te despres della son de la segona figura. Dites lletres forma de la t de la columna a columna sempre venen per abecedaria, advertint y comensant en la primera columna a si prenen la primera lletra pendran tambe recta linea travesant la primera lletra en les altres columnas. Y si prenen en la columna I. La segona lletra en qualsevol celula, pendran les segones: y si tercera, terseres: y si quarta, quartes: ques cosa molt curiosa y provada per lo tant ho he referit jo fr. Raphaël Vilamajor*⁸⁵”.

A partir de este punto cesaron las indicaciones de este Fr. Rafael Vilamajor, del cual no tenemos muchas noticias, aunque sí sabemos de la existencia de un monje homónimo en Poblet⁸⁶, que en 1640, por mor de la Guerra dels Segadors⁸⁷, se escapó de la abadía. Hay constancia también de que el 21 de junio de 1624, Fra Rafael Vilamajor, vicario de Martorell, administró el sacramento del bautismo a una niña⁸⁸, aunque hasta donde alcanzo, no puedo precisar si se trataba del poseedor y comentarista del *Ars brevis*.

82 *Artificium sive Ars brevis*..., f. 13.

83 *Artificium sive Ars brevis*..., f. 14.

84 *Artificium sive Ars brevis*..., f. 18v.

85 *Artificium sive Ars brevis*..., ff. 18v-19r.

86 J. TORNÉ I CUBELLS, “Catàleg de pergamins de l’actual Arxiu del Monestir de Poblet”, en *Arxiu de textos catalans antics*, 26 (2007), 230.

87 AAVV, *La Davallada de Poblet: Poblet als segles XVII i XVIII*, Poblet, 1997, 359.

88 F. BALANZA I GONZÁLEZ, “Joan Cererols (1618-1680). L’entorn familiar. Regest dels documents de l’Arxiu Parroquial de Martorell (1587-1678)”, en *SYMPOSIUM DE MUSICOLOGIA CATALANA* (1r : 1981 : Barcelona), *Actes del I Symposium de Musicologia Catalana: Joan Cererols i el seu temps*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans – Societat Catalana de Musicologia, 1985, 45.

V. LA INFLUENCIA DE VILETA EN ANTIC ROCA

Más allá de la filosofía esotérica del Arte en la Escuela de Barcelona, la presencia de Llull en las aulas de la Universidad de Barcelona se disolvió paulatinamente hasta que fue prohibida oficialmente. Hay una importante referencia a Ramon Llull en la obra *In Aristotelis archiphysicou Organum doctissimae et elegantissimae praelectiones*⁸⁹ del médico y erudito gerundense Antic Roca⁹⁰, discípulo de Vileta. Roca fue catedrático trienal de Artes en la Universidad de Barcelona desde 1559⁹¹ y, tras una dilatada experiencia docente, publicó su curso filosófico.

Lo primero que destaca en él es su vocación humanística, que lo singulariza, especialmente en el momento de publicación. Se trata de un curso con poca influencia de la escolástica y con una presencia acusada de la vocación histórico-filológica, que el lector puede adivinar ya sólo por el título, y que se ve corroborada a lo largo de todo el libro. Lo segundo que cabe resaltar es la ausencia de la influencia ramista, que debió de desaparecer paulatinamente en Barcelona y en las Universidades hispánicas en las dos últimas décadas del siglo XVI.

Sin embargo, lo que no desaparecieron fueron unas breves anotaciones sobre Ramon Llull, en la explicación de la teoría de la demostración de Aristóteles. Evidentemente, Roca no era ya un lulista como lo había sido Vileta y la Contrarreforma, pese a los esfuerzos de Felipe II para defender a Llull, no estaba siendo muy permisiva con la libertad de escuela ni con los devaneos ideológicos. En la lectura de este texto de Antic Roca he encontrado referencias de Llull en sendas páginas correlativas:

“...Illuminatus tamen Raymundus Lull aliam rationem comparandi scientias tenens et aliam methodum diuinitus inspiratam ponderans alio pacto de demonstrationibus est philosophatus, nam statuit triplex genus demonstratio propter quid, et quia et equiparantiae: quae tria genera sunt diuersissimae demonstrationum generibus Aristotelis, nam in Aristotele solim demonstratio propter quid facit scire, in Illuminato Raimundo Lull hac tria genera sunt necessaria ad generandum scientiam, cum ita loquatur in par. 7 artis magnae (Et sic intellectus facit scientiam, probando maiorem minorem per artem istam, cum qua intellectus est dispositus ad omnes conclusiones) quibus verbis colligit probando maiorem

⁸⁹ Barcinone, apud Claudium Bornat, 1578.

⁹⁰ Algunas noticias sobre este autor pueden verse en A. J. SOBERANAS, “Les edicions catalanes del Diccionari de Nebrija”, en G. COLÓN (ed.), *Actes del Quart Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Basilea, 22-27 de març de 1976, Barcelona, Abadia de Montserrat, 1977, 141-204, especialmente 179.

⁹¹ A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, o. c., 313.

vnius sylogismi sua demonstratione propter quid, et quia et aequiparantiae et eodem modo probando minorem generari scientiam...⁹²”

Aparecen en el texto tanto la referencia al *Ars magna* de Llull como la comparación de Llull y Aristóteles, presentes ya en la obra de Vileta. Antic Roca seguía con la línea de su maestro al reconocer que el método de Llull estaba inspirado por Dios. De la misma manera que Vileta hacía especial hincapié en las tres formas lulianas de demostración, Roca continuaba con ellas, intentando una concordia entre el Estagirita y el Doctor Iluminado⁹³. De todas las formas de demostración, al igual que le sucedía a Vileta⁹⁴, la que más le interesaba era la genuinamente luliana: la denominada *per aequiparantiam*⁹⁵.

“...Praeterea in Raymundo Lull esset demonstratio aequiparantiae, quoties per causas aequaliter animar constituentes (ut per materiam et formam) probamus animal esse sustantium, sed tamen in Aristotele haec demonstratio neque propter quid, neque quia diceretur, praeterea in Raymundo Lull quia animal est effectus ex huiusmodi causis, probatur demonstratione qua esse substantiam, sed tamen Aristotele demonstratio quia haec demonstrandi ratio non diceretur: quae omnia legas in loco citato apud Raymundum Lull. Colligamus itaque alias esse ratione demonstrandi in tanto doctore et in Aristotele⁹⁶...”

Esta voluntad conciliadora de Antic Roca era la propia de su maestro Vileta, quien admitía tanto la vía aristotélica como la luliana. La formación luliana de Roca debía de ser profunda, a tenor del juicio que hizo seguidamente sobre la obra del franciscano Bernard de Lavinheta⁹⁷, el más relevante expositor del pensamiento luliano de la primera mitad del siglo XVI, y un reputado maestro en la Sorbona. Lavinheta puede ser considerado un profesor de lulismo, pues no quería utilizar el lulismo para construir su sistema ecléctico (como algunos maestros cuatrocentistas como Heymericus de Campo o Sibiuda), sino que quería explicar el lulismo, a través de una exposición clara y académica. Lavinheta era un buen conocedor del escotismo y del lulismo (sobre todo de la Escuela de Barcelona y de Pere Dagui⁹⁸) y en París conoció el lulismo espiritualista de Lefèvre d'Étaples⁹⁹.

92 *In Aristotelis archiphsicou Organum...*, f. 88r.

93 *In Aristotelis archiphsicou Organum...*, ff. 88r-v.

94 *In Aristotelis philosophiam acroamaticam...*, I, ff. 34v-36 y f. 104.

95 J. BARENSTEIN, “La demonstratio per aequiparantiam en acto: presupuesto, condiciones y aplicación de la más demostrativa de todas las demostraciones”, en *Ámbitos*, 31 (2014), 25-33.

96 *In Aristotelis archiphsicou Organum...*, f. 88v.

97 M. PEREIRA, “Bernardo Lavinheta e la diffusione del Lullismo...”, *o. c.*

98 R. RAMIS BARCELÓ, “En torno al escoto-lulismo de Pere Dagui”, *o. c.*

99 A. LLINARÈS, “Le lullisme de Lefèvre d'Étaples et ses amis humanistes”, en *Colloque International de Tours, XIVe stage [1971]*, Paris, J. Vrin, 1973, 127-136.

“...Praeterea Bernardus Vinheta huius Illuminati doctoris fidelissimus interpret haec tria demonstrationum genera modos probando in lemmate et in schollis margini additis tantum modo nominat. Credimus itque aliam scientiae rationem in hoc grauissimo doctore fuisse allatam, ab Aristotele diuersam non est itaque, quod rauocemus haec tria probationum, vel demonstrationum communium genera ad Aristotelis mentem: tenuit enim Aristoteles alium sciendi progressum. Sic credimus esse in Raymundo Lull philosophandum, quem plane et ingenue fateor cum per multis doctis me non intelligere, species enim eius insusas in hac patria propter mei intellectus debilitatem capere non possum: neque egeo in terris alio interprete, qui eius recondita mihi aperiat, et eius diuinitus inspiratam scientiam manifestet nam si in reconditis est diuinandum, Angelum potius mihi exoptarem quam hominem. Atque haec de demonstrationibus in tanto Doctore et Illuminato Raymundo Lull notasse sufficiat...”¹⁰⁰.

Pese a las diferencias entre Roca y Vileta, el alumno conocía bien la tradición humanista del maestro y algunas de las autoridades del lulismo, como Bernard de Lavinjeta, un autor ecléctico, a medio camino entre la escolástica y el humanismo parisino. La conciliación entre la vía de la razón aristotélica y la verdad revelada por Llull era posible, aunque –como indica la confesión del propio Antic Roca– a veces fuese difícil entender los términos de esa revelación.

VI. EPÍLOGO Y CONCLUSIONES

Tras esta obra de Roca es difícil encontrar el espíritu renacentista de la comparación entre Platón y Aristóteles en Barcelona (o incluso podría decirse que en la Península Ibérica). Asimismo, el lulismo fue prohibido de las enseñanzas oficiales y se implantó el Aristóteles tomista como única fuente de estudio escolar de la filosofía. El lulismo siguió interesando a los maestros universitarios, aunque cada vez las doctrinas de Ramon Llull fueron peor vistas por parte de la Inquisición, pese a los empeños de Felipe III¹⁰¹ por continuar los esfuerzos de su padre, Felipe II, dirigidos a la canonización del beato mallorquín.

En este sentido, la ya mencionada edición del *Directorium Inquisitorum* llevada a cabo por Francisco Peña¹⁰² resultó fatal, pues removió los odios antilulianos, cuyas consecuencias se extendieron hasta la Diócesis de Barcelona y al *Estudi General* de la Ciudad Condal. De hecho el 18 de septiembre de 1607¹⁰³, el obispo de Barcelona recibió una misiva del Cardenal Arigoni. Al parecer, en julio

100 *In Aristotelis archiphysicou Organum...*, f. 88v.

101 ACA, R. 4389, ff. 146-148.

102 *Directorium inquisitorum (...) cum scholiis seu annotationibus D. Francisci Pegnae Hispani*, Roma, Populi Romani, 1578.

103 ADB, *Communium 1604-1609*, ff. 88, 112-114.

y agosto de 1607 desde el obispado de Barcelona se había escrito a Peña¹⁰⁴, Decano del Tribunal de la Rota, sobre la oportunidad de defender algunas conclusiones lulianas. Al final, en Roma se dio un parecer negativo y la doctrina de Llull fue prohibida:

“... donec per suam sanctitatem presentem sanctam sedem applicam aliter fueris ordinarium, ni dicta Universitate Barcinone nec in aliqua parte Barcinonensis diocesis non ligatur nec possis legi cathedra in doctrina Raimundi Lull nec publicare [...] nec deffendendi conclusiones sub favore presenti doctrine dicti Raimundi Lull qua omnia et singula supradicta fuerimus...¹⁰⁵”.

Así pues, en las páginas precedentes se han podido examinar muchos detalles inéditos de la historia del lulismo en Barcelona durante la segunda mitad del siglo XVI, que acabaron con esta condena que, si bien no terminó definitivamente con las doctrinas del Doctor Iluminado en la Ciudad Condal, fue un duro golpe para ellas. La lectura de las obras de Vileta, mediante un análisis del texto impreso y de las glosas manuscritas, revela un profundo interés por Llull y una doctrina muy elaborada filosóficamente por parte del maestro catalán, heredera de los filósofos del Renacimiento italiano.

Vileta, así pues, fue un humanista que, a rebufo de Pico y del Cusano, desarrolló la idea aristotélica de la doble procedencia del saber filosófico: esotérica y exotérica. Mientras que, en la Universidad, Vileta explicaba la filosofía exotérica aristotélica, mostraba las claves para adaptarla a las nuevas exigencias metodológicas (a través del ramismo) y marcaba las pautas para entender su filosofía acroamática, que convergía con la luliana, que exponía en la Escuela Luliana de Barcelona. Si el Estudio General fue el lugar de lectura pública, la Escuela Luliana fue una academia iniciática para entender la revelación divina a Llull que, a la postre, coincidía con la de los sabios paganos y con algunas claves de la Metafísica aristotélica. Así pues, el curso filosófico de Vileta daba las pautas para alcanzar esa filosofía iniciática, a través del uso de Llull como contrapunto a las ideas del Estagirita.

Ese doble magisterio de Vileta, exotérico y esotérico, tuvo su continuación en el Estudio General y en la Escuela de Barcelona. El análisis de la tradición manuscrita del *Ars brevis* muestra la ascendencia del maestro barcelonés sobre muchos alumnos y también en las *praelectiones* de Antic Roca, de un corte claramente humanista. El lulismo, gracias a la figura de Vileta, fue un referente en la formación intelectual de sus discípulos y tardó en ser ahogado por mor de las

104 Una valoración sobre Peña puede verse en L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Intervención de la Santa Sede en la Causa Pía Luliana*, [tesis doctoral inédita] Roma, Universidad Gregoriana, 1961, 71-73.

105 ADB, *Communium 1604-1609*, f. 114r.

presiones inquisitoriales, presentes a lo largo del siglo XVII, como se ha podido ver a través de la censura de Fr. Rafael del Espíritu Santo.

Cabe indicar que el ramismo de Vileta era un rasgo del todo desconocido y que, como se ha podido ver, no era fruto de una moda pasajera, sino una opción intelectual que el maestro barcelonés había pensado y desarrollado seriamente. En este escrito se ha vindicado la figura de Vileta como autor tardohumanista, que abogó por Llull en la síntesis entre Platón y Aristóteles y se abrió a los métodos de su tiempo, avanzándose a la síntesis aristotélico-luliana-ramea, de comienzos del siglo XVII.

Por último, hay que apuntar que, pese a que la ortodoxia tridentina se impusiera cada vez con mayor fuerza, la obra de autores como Vileta fueron vetas de humanismo que permitieron la propagación de los ideales renacentistas en Barcelona hasta incluso los comienzos del reinado de Felipe III. Sin embargo, el estudio de la pervivencia sutil de estos rasgos merece ya otro estudio.

RUIDOS Y RENCILLAS EN LA CATEDRAL. LAS FALTAS DE LOS BENEFICIADOS Y LA JURISDICCIÓN DISCIPLINARIA DEL CABILDO CATEDRALICIO DE BADAJOZ EN ÉPOCA PRETRIDENTINA

FRANCISCO LUIS RICO CALLADO¹
Universidad de Extremadura

RESUMEN

En esta contribución se analiza la jurisdicción disciplinaria del cabildo catedralicio de Badajoz antes del Concilio de Trento. A través de los procesos conservados se reconstruyen las tensiones y las faltas de los capitulares. Este estudio permite comprender mejor su mentalidad y también el uso partidista que algunos de ellos hicieron de dicha jurisdicción. En este sentido, la intromisión en las atribuciones de la audiencia episcopal y la falta de rigor frente a algunas de las faltas más graves fueron la norma. Se aportan claves para estudiar una cuestión poco explorada en otras catedrales castellanas a cuyas corporaciones se concedieron atribuciones similares.

Palabras clave: cabildo catedralicio, faltas, jurisdicción eclesiástica, Concilio de Trento.

1 La investigación en que se basa este artículo ha sido posible gracias a financiación del Gobierno de Extremadura cofinanciada con fondos FEDER. “Programa operativo FEDER de Extremadura 2014-2020. Consejería de Economía e Infraestructuras. Junta de Extremadura. Ayuda para la realización de actividades de investigación y Desarrollo Tecnológico, de Divulgación y de Transferencia de conocimiento por los Grupos de Investigación de Extremadura”.

ABSTRACT

This contribution analyzes the disciplinary jurisdiction of the cathedral chapter of Badajoz before the Council of Trent. Through the study of the processes which have been preserved, the author reconstructs the tensions and the faults of the capitularies in that period. This study provides information about the mentalities and the partisan use which some of them made of such jurisdiction. In fact, there were a frequent interference with episcopal audience and a lack of rigor to punish the most serious “crimes”. This study provides some keys to study a question which remains unexplored although most of the Castilian cathedrals enjoyed such a jurisdiction.

Keywords: cathedral chapter, faults, ecclesiastical jurisdiction, Council of Trent.

Los estudios sobre la vida del clero y su mentalidad en la España de la Edad Moderna y, particularmente, los referidos a sus faltas y delitos son numerosos. A este respecto, ha habido un evidente interés por el Concilio de Trento y el proceso de “profesionalización” del clero. Sin embargo, el ámbito de los cabildos catedralicios sigue siendo, en gran medida, desconocido².

En este trabajo pretendemos estudiar las faltas de los beneficiados de la catedral de Badajoz en el período pretridentino y, más concretamente, la labor judicial desarrollada por el cabildo para mantener la disciplina en su seno. A este respecto, tenemos constancia de que en otras corporaciones catedralicias castellanas las faltas cometidas por los capitulares fueron vistas por el cabildo. Ésto ocurrió, al menos, con las que tuvieron un carácter leve, puesto que las graves, esto es, aquellas en que había derramamiento de sangre, la apostasía o un ataque contra la autoridad episcopal debían ser juzgadas por el obispo o su

2 A. IRIGOYEN, “La difícil aplicación de Trento: las faltas de los capitulares de Murcia (1592-1622)”, en *Hispania Sacra*, 62 (2010), 157-179. En cuanto a Santiago de Compostela disponemos de una aportación sobre una de las faltas más frecuentes de los clérigos, el amancebamiento, a través del estudio de los hijos ilegítimos: A. IGLESIAS, “La perpetuación de la sangre: la descendencia ilegítima del alto clero compostelano en el siglo XVI”, en *Manuscripts*, 29 (2011), 137-155. Sobre los delitos de los clérigos, entre otros: M. L. CANDAU, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993; I. DUBERT, “Alma de curas y cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, en *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela, Universidad de la Coruña, 1996, 379-412. Sobre la profesionalización del clero: E. CATALÁN, “De curas, frailes y monjas: disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra, 1500-1700”, en *Hispania Sacra*, 65/extra I (2013), 229-253. M. SANGAL, “La formación del clero católico en la Edad Moderna. De Roma, a Italia, a Europa”, en *Manuscripts*, 25 (2007), 101-128. A. TURCHINI, “La nascita del sacerdozio come professione”, en PRODI (dir.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994, 225-256.

provisor quienes, en su caso, podían contar con el asesoramiento de algunos de los miembros del cabildo nombrados *ad hoc*³.

Así pues, los comportamientos poco decorosos, la desobediencia a las órdenes o a las constituciones, las injurias o los insultos de los beneficiados fueron sancionados por los cabildos. Esto incluyó a otras personas vinculadas a las catedrales como los capellanes de coro. En la segunda mitad del siglo XV se generalizaron los estatutos donde se establecieron las penas para los infractores⁴.

En una de las sesiones del Concilio de Trento donde se asentó la potestad episcopal para visitar y mantener la disciplina de los cabildos, se estableció que en aquellas diócesis donde sus titulares no hubiesen gozado de una potestad omnimoda debían contar en los procesos criminales con el consejo de unos adjuntos que debían ser nombrados por los capitulares. Tras dicho concilio, numerosos cabildos mantuvieron una pugna con sus obispos para demostrar dicho extremo y hacer cumplir el precepto conciliar correspondiente. La pretensión de imponer la autoridad de los obispos se encontró, pues, con la existencia de una serie de instituciones y ordenamientos jurídicos que implicaron la exención de determinadas instituciones o, en su caso, una limitación de su poder “absoluto”⁵.

En el caso de Badajoz dicha polémica acabó en un proceso judicial que se llevó ante el nuncio. Uno de los argumentos que empleó el cabildo para sostener su derecho fue su jurisdicción para corregir las faltas de las personas vinculadas a la catedral, circunstancia que puede explicar la conservación de la documentación que estudiamos.

3 T. CARBAJAL, “El estatuto capitular de corrección y punición”, en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 59 (1988), 525-544. S. GUIJARRO, “En la Castilla medieval: el estatuto de corrección y punición del cabildo catedralicio de Burgos (1452)”, en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Vol. 2, Santander, PUBliCan – Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2012, 1453-1466.

4 A. IGLESIAS *El cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI: aspectos funcionales y sociológicos de una élite eclesiástica*, tesis de doctorado, Santiago de Compostela, 2010, 219. J. RODRÍGUEZ, “Estatutos de la catedral de Jaén de 1368. Recopilación de 1478”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 85-86 (1975), 9-186. Ordenaciones similares Cádiz y Algeciras (*Erección de la Santa Iglesia catedral de Cádiz y estatutos del cabildo de dicha iglesia mandados imprimir por los señores deán y cabildo de ella*, Cádiz, Jerónimo de Peralta, 1593, 43) o Málaga (L. MORALES, *Estatutos de la Catedral de Málaga*, Granada, López Guevara, 1907, 100). T. VILLACORTA, *El cabildo catedral de León: estudio histórico-jurídico, siglo XII-XIX*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1974, 334ss.

5 Un caso ilustrativo a este respecto en: A. COELLO DE LA ROS, “El cabildo catedralicio y los jueces adjuntos en Lima Colonial (1601-1611)”, en *Colonial Latin American Review*, 20-23 (2011), 331-361. Sobre la resistencia a la visita episcopal que, en lo disciplinario, debía efectuarse con la presencia de unos “conjuódes” capitulares véase: I. GRANADO, “El régimen jurídico del cabildo catedralicio calagurritano hasta la codificación canónica de 1917”, en *Kalakorikos*, 15 (2010), 37-96.

Los obispos se empeñaron, sin embargo, en no aplicar dicha atribución⁶. Durante el episcopado de Marín de Rodezno (1681-1706) el cabildo quiso hacer valer el breve Alejandro VII, expedido en 15 de diciembre de 1666, que amparó el derecho de la institución de nombrar adjuntos. Esta disposición fue refrendada más tarde, tras la apelación del fiscal diocesano⁷. Los capitulares recurrieron las actuaciones del obispo Rodezno, quien procedió contra algunos de ellos sin contar con los adjuntos. La disputa judicial correspondiente se saldó en 1701 cuando dicho obispo decidió desistir de sus apelaciones y respetar las atribuciones de aquellos⁸.

Cabe decir que, más allá de los procesos o visitas desarrollados por la administración diocesana, está pendiente de estudio el ámbito disciplinar que tratamos en la Edad Moderna, temática que no sólo aporta datos valiosos sobre la forma de vida y la mentalidad de los capitulares sino también sobre las vías de resolución de sus conflictos más allá de los juicios ordinarios. Hemos de tener en cuenta que la opacidad de ciertas pugnas o delitos viene dada no sólo por una falta de estudio de los tribunales exentos, sino también por la dificultad que plantea el estudio de procedimientos disciplinarios extrajudiciales o, simplemente, la resolución de los conflictos mediante un acuerdo entre las partes o mediante treguas⁹. El uso del entramado jurisdiccional constituye, por otro lado, una cuestión de gran interés para comprender los límites impuestos por los procesos de disciplinamiento del clero, particularmente tras el Concilio de Trento¹⁰. Los capitulares pacenses no fueron, a este respecto, una excepción, como veremos a continuación.

I. LA JURISDICCIÓN DEL CABILDO Y LOS LÍMITES IMPUESTOS POR LOS OBISPOS DE BADAJOZ

En el siglo XV las atribuciones jurisdiccionales del cabildo pacense fueron amplias. Esto se deduce de la información realizada, tras la intervención en un cabildo del provisor Bartolomé Pérez en 29 de diciembre de 1445, para inquirir por qué razón el primero prendió al canónigo Gonzalo García y lo depositó en

6 J. DÍAZ, “La potestad jurisdiccional del obispo y cabildo catedralicio burgalés durante el siglo XV”, en *Medievalismo*, 22 (2012), 75-97. En el caso de León tampoco los obispos respetaron los estatutos correspondientes (T. VILLACORTA, *El cabildo catedral*, o. c., 339ss).

7 La fecha de la ejecutoria es: 6 de febrero de 1670 (BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA BADAJOZ. Archivo de la Catedral de Badajoz (AEDMB-AC), legajo 14, exp. 566).

8 AEDMB-AC, legajo 14, exp. 564.

9 J. DÍAZ, “Escándalos, ruidos, injurias e cochilladas: prácticas de violencia en el clero catedralicio burgalés durante el siglo XV”, en *Anuario de estudios medievales*, 43/2 (2013), 543-576.

10 Amplias reflexiones sobre esta cuestión en M. MANCINO – G. ROMEO, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Lecce, Edizioni Laterza, 2013.

casa del capitular Martín Alonso. Dicho capitular afirmó que ese acto constituyó un menosprecio de la jurisdicción episcopal. Las declaraciones de los testigos confirmaron, a la luz de las prácticas instauradas en la diócesis, que no fue así. Así, por ejemplo, Pero González de Castañeda, afirmó que el obispo fray Juan de Morales (1461-1470) requirió al cabildo que castigase al canónigo Alvarianes, quien le amenazó de muerte. Por tanto, a mediados del siglo XV en cabildo pacense entendió en casos que podemos considerar graves, entre los que figuraron aquellos en los que hubo sangre o lesión de miembro como, por ejemplo, el que aconteció también entre el canónigo Pero Martínez Villarino y el racionero Hernán González, cuyos destalles desconocemos¹¹.

Las razones de los desencuentros entre el cabildo y los representantes del obispo se evidencian en un escrito dirigido en mayo de 1532 por el procurador del primero, Juan de Medina, a los jueces apostólicos que intervinieron para resolver los procesos existentes entre el cabildo y la administración diocesana. En dicho documento se dejó constancia de los abusos cometidos por el provisor, el licenciado Cieza y el vicario general, el bachiller Herrera con la colaboración, entre otros, de Bartolomé de Aguiniga, quien fue el mayordomo del obispo¹².

El licenciado Cieza, contra la costumbre de que los beneficiados fuesen retenidos en el domicilio de otros capitulares, encerró en la prisión diocesana a los canónigos Francisco López de Chaves y Luis Delgado, así como a los racioneros García Hernández, Blandianes de León y otros capellanes. No conocemos los motivos de la actuación contra dichos beneficiados pero, como veremos, estuvieron implicados en un buen número de los escándalos y conductas desordenadas que tuvieron lugar en el cabildo en esa época. Todos ellos apelaron la audiencia metropolitana si bien acabaron renunciando a sus recursos debido, según la versión que conocemos, a las presiones del provisor, quien utilizó como medida disuasoria el encarcelamiento en la prisión diocesana que, al parecer, fue especialmente dura. Es más, no sabemos si con la intención de corregir las faltas existentes o de entrometerse en los asuntos de la catedral, el mismo provisor se empeñó en realizar una visita de la catedral de la que los capitulares apelaron nuevamente a Salamanca, recibéndose una resolución negativa a dicha reclamación de la que la corporación recurrió a Roma¹³.

11 BADAJOZ, ARCHIVOS ECLESIASTICOS DE LA DIÓCESIS DE MÉRIDA BADAJOZ. Fondos Obispado (AEDMB-AD), caja 53-54G, exp. n.º 3. Sobre las difíciles relaciones entre el obispo Juan de Morales y el cabildo: W. S. KURTZ, "Notas sobre el arceprezago de La Parra y el cabildo de la Iglesia Catedral de Badajoz", en *Pax et Emerita*, II (2006), 457-486.

12 AEDMB-AC, legajo 19, exp. 567.

13 De acuerdo con varios testigos fueron encerrados por "cosas livianas", término que resulta poco esclarecedor, dada la benignidad de la que hizo gala el cabildo en muchas causas y su pasividad frente a los rumores sobre la comisión de faltas graves, cuestiones que trataremos con detalle a continuación (AEDMB-AC, legajo 19, exp. 567).

Otro tanto ocurrió con el nombramiento del repartidor de becerros, cosa de la que también se apeló a Salamanca. Por otro lado, según el mismo cabildo, el juez diocesano quiso negarle el cobro de la parte del diezmo de las tierras del obispo que le correspondía. También menoscabó el derecho de la corporación de nombrar el cogedor en sus tierras, así como el de que dos o tres beneficiados, junto con el mayordomo del obispo, eligiesen el mismo cargo para el diezmo que se repartía entre cabildo y obispo. Lo mismo aconteció con los contadores, cuestión cuyo recurso estaba pendiente de resolución en ese entonces en la audiencia metropolitana. Incluso, se pusieron cortapisas a la marcha de la administración de la fábrica¹⁴.

La capacidad jurisdiccional del cabildo se redujo, de cualquier forma, a partir de 1500. En ese año, las constituciones aprobadas por Alonso de Manrique (1499-1516) supusieron una restricción de sus atribuciones. En dicha normativa la autoridad diocesana se reservó las sanciones relativas a la prohibición de que el personal de la catedral, incluyendo los capellanes o los mozos de coro portase armas, especialmente dentro de la iglesia.

De cualquier forma, quedaron en manos del cabildo las causas relativas a las "... palabras injuriosas o contumeliosas en el coro o cabildo, dentro de la iglesia". Antes de ello los implicados debían resolver la cuestión amistosamente y, en su caso, había de castigarse a quien reusase hacerlo¹⁵. En el curso de sus actuaciones disciplinarias, los capitulares debían encargar la realización de una información a dos beneficiados. A resultas de ella se establecía una pena que era más grave en el caso de quien hubiese provocado el incidente, esto es, "los dos serán castigados, el que se excedió por un mes" y el otro "en el mes o menos". Al parecer, si había una agresión física, la cuestión se debía remitir al obispo o a su provisor.

Durante el pleito de los adjuntos, los abogados del obispo Marín de Rodezno manifestaron que en 1500 se produjo una reducción notable de la autonomía del cabildo que pasó a estar sujeto a la autoridad episcopal. Por el contrario, este último argumentó que dado que en dicho ordenamiento sólo se citaban expresamente las faltas relativas al uso de las armas o las injurias que los beneficiados o clérigos de la catedral profiriesen, no correspondía la derogación

14 Estos conflictos se siguieron produciendo como demuestra la carta citatoria dirigida al obispo Jerónimo Suárez de Figueroa sobre el pleito que tenía con el cabildo sobre la elección y nombramiento del repartidor del diezmo del pan en Badajoz (AEDMB-AC, legajo 12, exp. 317).

15 Sólo cuando el racionero Rodrigo Blandianes y el maestrescuela se enfrentaron se instó a en la sentencia a ambos a que "... sean amigos y se traten como hermanos" si bien no se libraron de una sanción (AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867).

de las atribuciones que no se nombrasen “... aunque haya igual o mayor razón, especialmente en los que se cometieron fuera de la iglesia...”¹⁶.

Los documentos indican que el cabildo actuó en las causas sumariamente y, en algunos casos, no respetó preceptos legales básicos. Buena prueba de ello es el proceso que se siguió contra el tesorero Gutierre de Trejo quien recurrió una sanción disciplinaria¹⁷. En su apelación expuso que los capitulares, siendo menor de edad, actuaron contra él sin nombrar un tutor. A diferencia de otras apelaciones, la corporación otorgó al tesorero su petición, cosa que hizo sin perjuicio de su derecho puesto que, como manifestó en su respuesta, no cupo apelación en un procedimiento asentado por vía de “corrección”¹⁸ y donde se actuó de un modo sumario, sin respetar los formalismos de los juicios ordinarios¹⁹. Esto último se confirma a la luz de las preguntas planteadas a los testigos de las informaciones sobre si conocían la jurisdicción ejercida por la institución y que en ella se procedía “... breve y sumariamente y sin figura de juicio...”²⁰.

Los abogados del obispo Marín de Rodezno identificaron las actuaciones sumarias que estudiamos con una actuación ajena a un proceso judicial²¹. La interpretación del cabildo fue contraria y adoptó una postura que resulta fácilmente comprensible a nuestros ojos, si bien es engañosa, puesto que uno de sus argumentos se basó en las resoluciones de los procesos que tuvieron forma de sentencia, circunstancia que implicó, en su opinión, que los autos correspondientes no tuvieron un simple carácter económico o de corrección fraterna²².

En cuanto a la iniciación de los procedimientos podemos distinguir dos vías: cuando un particular presentó la denuncia y otra, que fue la más frecuente, donde el “fiscal” del cabildo expuso una acusación verbalmente o, más raramente,

16 Discurso legal por el deán y cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Badajoz en el pleito con el fiscal eclesiástico sobre la observancia, ejecución y cumplimiento del breve e adjuntos, expedido a favor del cabildo por la santidad de Alejandro Séptimo el año pasado de 1666 (AEDMB-AC, legajo 19, exp. 565), 24r.

17 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1667.

18 *Id.*

19 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1667.

20 AEDMB-AD, caja 53-54G, exp. nº 3.

21 *Por el fiscal eclesiástico del obispado de Badajoz, en el pleito con el cabildo de su Santa Iglesia sobre que el ilustrísimo señor don Juan Marín de Rodezno no debe proceder con adjuntos en la causa criminal que contra dicho cabildo se sigue, sobre haber dado la posesión de la canonjía penitenciaria, que había vacado en mes apostólico, al doctor don Gonzalo Antonio de Quintana sin las bulas que dispuso la Santidad de Gregorio XV. Y, asimismo, por haber atropellado los mandatos, penas y censuras que, para ocurrir a este exceso dicho señor ilustrísimo discernió*, 6 (AEDMB-AC, legajo 14, exp. 371).

22 *Discurso legal por el deán y cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Badajoz...*, o. c. Sobre esta cuestión véase: F. L. RICO, “Los procedimientos gubernativos eclesiásticos en las diócesis castellanas en la Edad Moderna”, en *Ius Canonicum*, 54/107 (2014), 45-85.

por escrito. Fueron los procuradores del cabildo quienes se ocuparon de esta labor, en la mayoría de los casos Sebastián Gutiérrez y, en alguna ocasión, Rodrigo de Almaraz²³. Tras ello, el cabildo encargó la información a dos receptores quienes mayoritariamente fueron dignidades y canónigos, si bien en algunos casos se nombró para ello a racioneros como Baltasar Briceño²⁴. El interrogatorio que se planteó a los testigos, quienes comparecieron sistemáticamente antes de responder a él para prestar juramento, se rigió por la relación de preguntas que elaboraron los fiscales a partir de los cargos contra los imputados.

Detectamos dos elementos que nos permiten concluir que el procedimiento no tuvo suficientes garantías. En primer lugar, algunos receptores tuvieron enfrentamientos con los imputados antes de desempeñar su cometido y, en segundo lugar, los testigos fueron mayoritariamente los propios beneficiados. Así, por ejemplo, en una de las causas donde, contra lo habitual, el cabildo procedió de oficio, tenemos que en la reunión donde se incoó el expediente correspondiente intervinieron el arcediano Francisco de Ceballos, el maestrescuela Juan de Ceballos, el prior Benito de Aguilar y los canónigos Hernán Vázquez, Hernando Muñoz y Manuel García. Todos ellos, salvo el prior fueron, a su vez, testigos de la causa²⁵.

Los testimonios de estos últimos fueron la prueba de cargo en los procesos, de acuerdo con lo establecido en la normativa del obispo Alonso Manrique, donde se afirmó que de acuerdo con ellos debía ser "... penado el que excediere..."²⁶. Por tanto, tras la información el capítulo dictaba, sistemáticamente, la sentencia. Sólo en una ocasión se recibió la confesión de los encausados²⁷.

No es de extrañar que algunos imputados tachasen bien a los testigos bien al propio tribunal, como veremos. En este sentido, es significativo que en una causa donde se procedió contra el racionero Rodrigo Blandianes y los canónigos Luis Delgado, Diego de Aguilar y Hernán Martínez, personajes que estaban enfrentados con un sector del cabildo, como veremos a continuación, los testigos no fuesen, contra la norma que hemos descrito, otros capitulares²⁸.

Las actuaciones del cabildo fueron, por otro lado, secretas. Sin embargo, el canónigo Diego de Aguilar tuvo conocimiento a través del racionero García Hernández de Aguilar de que se procedía contra él, como reconoció en una declaración jurada²⁹. Por tanto, los inculpados no pudieron realizar ningún acto

23 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 869.

24 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 869.

25 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 874.

26 Citado en: *Por el fiscal eclesiástico del obispado de Badajoz en el pleito...*, o. c., 5.

27 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 891.

28 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867.

29 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 877.

judicial en su defensa y sólo les cupo, como veremos, la posibilidad de apelar de las sentencias.

II. UNA “FOTO FIJA” DE LA SITUACIÓN DEL CABILDO EN LOS AÑOS VEINTE Y TREINTA DEL SIGLO XVI

Una buena parte de los cargos vistos por el cabildo se refieren a los desacatos e injurias proferidos contra la institución o sus miembros. Por regla general, y de acuerdo con lo establecido en las constituciones de Alonso Manrique, los hechos acontecieron en la catedral si bien, en algunos casos, las faltas se cometieron en otros lugares por lo que podemos considerar que el cabildo se excedió en el ejercicio de su autoridad.

En principio, hemos de hablar de la reacción de algunos de sus miembros contra las sanciones disciplinarias que se les impusieron. El primer caso de este tipo que conocemos data de 1512. El día 29 de diciembre de ese año el racionero Rodrigo Yáñez Navajón entró a vestirse cuando los capitulares estaban reunidos en cabildo. Su secretario, el arcediano de Badajoz, aprovechó para sacar un libro y leer una ordenanza donde se estableció que todos los beneficiados debían tener una mula o un caballo que habían de adquirir hasta el día de Navidad bajo pena de una multa, cosa que echaron en cara al racionero. Éste dijo que apelaba de ello ante el obispo y se “... metió luego el dedo en el carrillo por dentro de la boca e dio un soplo e dijo que no lo podían los señores hacer más que el soplo que dio...”³⁰.

Más tarde, en abril de 1521 se siguió un proceso contra el tesorero, Gutierre de Trejo, quien fue sancionado anteriormente por no asistir a una procesión. A raíz de esta multa dijo públicamente que se discriminaba a algunos de los capitulares. Asimismo, comentó que no se hacía “... cuenta de los beneficiados mancebos como si no tovesen prebendas”. Por otro lado, afirmó que él era mejor que todo el cabildo junto y que algunos de sus miembros hacían su voluntad porque no había quien los castigase, de modo que “... a cada uno tomaban lo que querían que otro tiempo vendría que hubiese quien los castigase”.

El caso del canónigo Luis Delgado confirma la discriminación de la que algunos beneficiados se sintieron víctimas. En agosto de 1535 hubo una reunión donde se trató un punto en el que estaban en desacuerdo el cabildo y los canónigos Delgado y Hernán Vázquez. El objetivo de la discusión fue evitar un pleito. Delgado se ofreció a sufrir una pena de punto en caso de que no se le diese la razón y añadió que una parte de los capitulares eran “robadores o ladrones” y

30 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 895.

que hurtaban su “capa y su hacienda” puesto que: “... las cosas propias vuestras no son nada y las de los contrarios hacéis muy graves”³¹.

Buena prueba de las tensiones existentes en el cabildo es el caso del canónigo Francisco López de Chaves, quien aparece en diferentes ocasiones en la documentación, puesto que se vio implicado en una buena parte de los conflictos. Así, por ejemplo, tuvo un encontronazo con el racionero Baltasar Briceño a quien acusó de intentar sobornar a otros capitulares para obtener el cargo de mayordomo³².

Posteriormente, el mismo Chaves se enfrentó con el canónigo Luis Delgado. El día 23 de febrero de 1521 ambos discutieron. Delgado desafió a Francisco López, afirmando que sabía que no le tenía ninguna estima. Este último lo despreció y afirmó que: “no era su honra tomarse con él, pues que era mejor”. A esto repuso Delgado que era tan bueno como él y lo injurió a continuación³³. Posteriormente, el 23 de abril de 1523 el mismo Chaves riñó con el canónigo Pedro Cabezas en el coro. Dicho día los capitulares trataron la respuesta que se había de dar al obispo. Cabezas afirmó que se debía discutir seriamente sobre el asunto a lo que respondió Chaves, refiriéndose al racionero Baltasar Briceño, quien comunicó al cabildo las palabras del prelado, que “... es venido un gaitero, mándenle una gaita que responda al provisor”. A raíz de ello ambos canónigos se enzarzaron en una disputa³⁴.

Las pugnas podían tener, en todo caso un tono “deportivo” como la carrera a caballo que celebraron, tras provocarse mutuamente, el 9 de octubre de 1521, Gonzalo Muñoz, el arcediano de Jerez y Lorenzo Yáñez, mediorracionero³⁵.

El desprecio hacia otros miembros del cabildo y la altanería de la que hicieron gala algunos beneficiados se evidencia en el trato que recibieron de ellos los racioneros. En agosto de 1519 el chantre Pedro Manrique profirió palabras contra estos últimos afirmando que, dado que se les admitía en el cabildo, él enviaría a su mula para que participase también en las reuniones³⁶. Estas tensiones venían de atrás, como evidencia la información de la que fue objeto el racionero

31 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 874. El cabildo resolvía en esta ocasión un conflicto entre Hernán Vázquez y Luis Delgado con el fin de evitar un pleito entre ambos.

32 El canónigo Chaves afirmó que durante el deán García Laso éste y otros canónigos acordaron, en contra del entonces canónigo Alonso Pérez Martel que Diego de Aguilar fuese elegido mayordomo de la fábrica y el racionero Rodrigo Blandianes mayordomo de la mesa. Aguilar dijo que daría dineros a quienes sostuviesen su causa. Algunos como Chaves quedaron excluidos de ello, circunstancia que provocó que se quejase al nuevo deán, esto es, Pérez Martel (AEDMB-AC, legajo 30, exp. 874).

33 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 871.

34 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 894.

35 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 891.

36 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 898. 19 de agosto de 1519.

Navajón en 1501 a raíz de la discusión que tuvo con el maestrescuela Nuño García, quien le invitó a abandonar el cabildo. El racionero profirió amenazas contra este último como respuesta³⁷. El racionero Blandianes denunció al canónigo Diego de Aguilar porque le denigró tras pedirle un tintero que era suyo. Al parecer, le llamó rapaz y bellaco y llegó a decir, alzando el tintero: “juro a Dios don Rapaz, si no estuviéseis en la iglesia, si nos lo quebrara en la cabeza”. Añadió, a continuación, en tono amenazador: “juro a Dios don Rapaz que vos me lo paguéis”³⁸. Otro caso interesante al respecto es el del tesorero Gutierre de Trejo, que conocemos a través de la causa incoada en 17 de mayo de 1522. El tesorero recibió dos órdenes, transmitidas por el capellán Alonso Anes, de que permaneciese en la catedral, puesto que había pocos beneficiados. Hizo caso omiso a ellas, hablando con ira dijo a dicho capellán:

“... anda y os dé ay, e se vino para él e alzó el brazo el brazo derecho e echó un golpe a manera de bofetada o puñada e le alcanzó en el buche del brazo izquierdo un recio golpe y este confesante le dijo que no le tratase de aquella manera y el tesorero con soberbia tornó a decirle que se fuese e así se vino con lo que avía pasado...”³⁹.

Otro episodio similar es el que aconteció entre el racionero Hernando Muñoz y Alonso Yánez en diciembre de 1526. Se produjo en el coro donde el capellán tomó un breviario, a la sazón llegó Hernando Muñoz quien sin decirle nada se lo arrebató, a lo que el primero repuso que estaba rezando y que cuando acabase se lo daría. Ambos discutieron al respecto y el canónigo Muñoz llegó a decir que si no hubiese estado en el coro hubiese dado en la cabeza con el libro al capellán⁴⁰. Esto demuestra que las sanciones disciplinarias disuadieron, en cierta medida, a los beneficiados de cometer una agresión física⁴¹.

La reincidencia de algunos beneficiados es manifiesta a la luz de los procesos y esta circunstancia se hace evidente en los estudios sobre las faltas cometidas en otros capítulos catedralicios. Como hemos visto, el canónigo Francisco López de Chaves fue imputado en diferentes ocasiones y fue uno de los protagonistas de la turbulenta vida del cabildo. En julio de 1521 se incoó un proceso contra él donde se acumularon varias acusaciones. Entre ellas, figuró la de que en septiembre del año anterior, tras las vísperas, dicho canónigo con capa abierta

37 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 895.

38 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 886, también AEDMB-AC, legajo 30, exp. 884.

39 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 828.

40 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 890.

41 En el caso del racionero Rodrigo Yánez Navajón, que hemos referido, uno de los testigos afirmó que éste dijo: “... que el maestrescuela no lo avía de hacer salir de cabildo e que si no fuese por el punto, que tenía miedo de él, que él echaría al maestrescuela de cabildo” (AEDMB-AC, legajo 30, exp. 895).

y una espada ceñida arremetió con su caballo en la catedral. Asimismo, se le acusó de no respetar el secreto del cabildo y revelar sus decisiones a personas ajenas a él. Por otro lado, se le inculpó por no haber cumplido la comisión que se le dio para que hablase con el marqués de Pliego sobre el arcedianato de La Parra, caso que trataremos más adelante y que tuvo otro implicado directo. Finalmente, el mismo mes en que se incoó el proceso al que nos acabamos de referir, en el transcurso de un cabildo, se invitó al Chaves a que dejase un negocio en manos de la corporación a lo que él respondió con furia, varias veces, que se negaba a ello. Posteriormente, el mismo canónigo se vio sometido a otro proceso²³ en octubre de 1521 por el desacato que cometió contra el cabildo cuando afirmó que renegaba de las vísperas que se debían rezar⁴².

La percepción de las porciones correspondientes a los capitulares fue un factor de tensión, si bien los problemas suscitados por dicha cuestión no sólo se debieron a los agravios que se pudieron cometer en su reparto o en las sanciones, sino también a los excesos cometidos por quienes fueron apoderados por el cabildo para cobrar los diezmos u otros derechos. En 12 de marzo de 1521 se inició un procedimiento contra el canónigo Francisco López de Chaves por las amenazas que profirió contra Vázquez Abegón, cogedor de los diezmos de Valverde un sábado por la noche mientras cenaba con otras personas en una posada de dicha localidad. Entre ellas se encontraba el racionero García Hernández de Aguilar. El canónigo se presentó con una espada al cinto y con uno de sus criados armado de la misma guisa y, ante la respuesta de Abegón, de que el trigo se estaba subastando, afirmó que había de coger el que le correspondía puesto que portaba una cédula del cabildo para ello. El racionero Aguilar expresó sus dudas al respecto y refrendó las palabras del repartidor. Tras ello, el canónigo renovó sus amenazas e injurias contra ambos, pese a que algunos de los presentes intentaron tranquilizarlo⁴³.

La actuación del cabildo en esta ocasión se puede tildar como irregular. En esos momentos la sede estaba vacante y la jurisdicción recayó en dicha institución que utilizó el procedimiento sumario de carácter interno que hemos descrito anteriormente. Por esta razón, además de acusar al cabildo de parcialidad, el canónigo Francisco López de Chaves denunció que:

42 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 889.

43 De acuerdo con una constitución aprobada en 7 de marzo de 1521 se prohibió que nadie tomase fanega de trigo ni de cebada. Se trató de una medida con la que se pretendió erradicar, al parecer, una práctica habitual de los beneficiados. Así, por ejemplo, Benito de Aguilar acusó en 1521 al maestrescuela Íñigo López de Mendoza de haberse apropiado del cereal que se recogió en la Albuhera en perjuicio de los demás beneficiados (AEDMB-AC, legajo 30, exp. 893).

“... los dichos señores no pudieron, ni pueden, sentenciar ni aplicar así al pena e repartirla sin me dar copia ni traslado de ningún auto ni escritura, mas de hacerlo como a ellos bien visto fue más ser intereses particulares que por castigo”⁴⁴.

Ante estas circunstancias el juez elegido por ambas partes para resolver la cuestión, Pedro de Osuna, canónigo en la misma catedral se vio obligado a dar la razón al canónigo Francisco López y reponer el proceso a su estado original.

Esta no fue la única actuación que podemos calificar como irregular. En julio de 1521, cuando la sede aún no había sido ocupada por un prelado, se procedió contra el racionero García Hernández de Aguilar de una manera que podemos calificar como expeditiva. Un par de meses antes fue elegido para ir a negociar con el marqués de Pliego, quien además era conde de Feria, una cédula para sacar doscientas fanegas de trigo y cincuenta de cebada de dicho condado que debían remitirse al cabildo. Se hizo el repartimiento y se recogió el cereal pero el racionero no lo entregó y afirmó, una vez vuelto a Badajoz, que no usó dicha cédula. Más tarde se descubrió su engaño. En este caso, bastó un testimonio notarial donde se hicieron constar los hechos para que el racionero fuese condenado sin más autos. En esta ocasión el cabildo sobrepasó sus atribuciones y se entrometió en el ámbito jurisdiccional diocesano.

Un indicador de las anomalías que se produjeron en los remates del cereal recaudado fue la presencia en Valverde del racionero García Hernández de Aguilar. Como hemos visto, el canónigo Francisco López de Chaves lo injurió. Para descargarse de culpas este último pidió que el racionero Aguilar prestase juramento sobre si estaba en la población cumpliendo una orden del cabildo. El susodicho lo negó y afirmó que “... no fue por mandado del cabildo, salvo por si y por otros particulares para si pudiera comprar para si e para ellos algún trigo de lo que se avía de vender...”⁴⁵.

La gestión de los asuntos económicos del cabildo provocó frecuentes desencuentros. El tres de mayo de 1521 se inició un proceso contra el prior don Benito de Aguilar por las injurias que pronunció contra el maestrescuela don Íñigo López de Mendoza. Este último reprochó a Aguilar la gestión que realizó del cobro de los diezmos y tercias. Le echó en cara que sólo hubiese cobrado el tercio de la cebada y que no hubiese hecho las gestiones oportunas para recaudar el diezmo del pan del arciprestazgo de la Parra. Asimismo, le acusó de no haber hecho lo oportuno con otros derechos que correspondían al obispo y al cabildo en dicho arciprestazgo. A esto respondió el prior con enojo y calificó al

44 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 889.

45 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 889.

maestrescuela de ladrón y “mohatrón”, esto es, de haber realizado en otra ocasión una venta fraudulenta⁴⁶.

Por otro lado, el canónigo Pedro Cabezas fue juzgado en septiembre de 1523 por desacato tras resistirse a que el secretario asentase por escrito que el cabildo había nombrado como médico al doctor Lucio. Esto ocurrió dos meses después de que los capitulares hubiesen elegido los oficiales y personal de la catedral, cosa que se hacía todos los años en San Juan. Se dio la circunstancia de que en esas fechas el secretario estuvo ausente. Al parecer, el canónigo Cabezas requirió a este último que dejase constancia de su oposición a la voluntad de la mayoría⁴⁷.

El trato de favor que recibieron ciertos miembros del cabildo provocó las quejas de algunos de sus componentes. En febrero de 1527, el racionero García Hernández de Aguilar fue procesado por difamar a Baltasar Briceño quien fue enviado por el cabildo a cobrar ciertos derechos y rastras fuera de la ciudad, si bien se decidió anteriormente que fuese otra persona a cumplir dicho cometido. Tras ello no se le tomaron las cuentas correspondientes, contraviniendo la constitución que establecía que una dignidad, un canónigo y un racionero debían realizar dicha revisión. En palabras de Aguilar: “... no le tomaban cuenta al dicho racionero Briceño y que se la tomaba el prior a él y el al prior y que el uno al otro se entendía y que no avía cuenta ni razón...”⁴⁸.

Los excesos referidos a las vestiduras poco acordes con su condición o el uso de armas, hechos que, por otro lado, se ligaban a la adopción de una actitud pendenciera fueron habituales entre algunos de los miembros del cabildo. No conocemos con detalle los delitos cometidos por los beneficiados antes del concilio de Trento y, particularmente, los que fueron vistos por la autoridad episcopal a la que, de acuerdo con las constituciones de Alonso Manrique, se reservaron las contravenciones relativas a las armas. Ésto se debe a que no se han conservado los procesos de la audiencia episcopal de la época. De cualquier forma, los datos que contiene la documentación analizada son significativos respecto a las actitudes de los capitulares⁴⁹.

A este respecto, hemos de destacar que el propio cabildo tomó cartas en estas materias. Gracias a ello se conservan expedientes que nos permiten hablar de la existencia de una solidaridad surgida en ciertos sectores del cabildo y, más particularmente, entre los miembros más jóvenes y revoltosos, términos que

46 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 893.

47 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1668.

48 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 870.

49 No debemos sobrevalorar en todo caso las fuentes judiciales (M. MANCINO – G. ROMEO, *Clero criminal, o. c.*, 80ss.).

empleó, no sin cierta comprensión, el cabildo. Esto incumbió concretamente del racionero Blandianes de León y los canónigos Luis Delgado, Diego de Aguilar y Hernán Martínez. Los dos primeros fueron procesados anteriormente, en agosto de 1525, por los desacatos que cometieron contra el cabildo y, en el interrogatorio correspondiente, se preguntó a los testigos si Delgado y Blandianes eran personas deshonestas que daban mal ejemplo⁵⁰.

Estos dos últimos, junto con los que hemos citado anteriormente, hicieron un requerimiento al cabildo mediante un notario expresando su deseo de revocar el poder que el cabildo había dado antes al maestrescuela Francisco de la Vega para negociar ante Carlos V varios asuntos. Dicho acto contravenía las constituciones de la institución puesto que cualquier actuación de este tipo debía realizarse ante el secretario capitular. Por dicha razón todos ellos fueron condenados en junio de 1530 a quince días de punto y se les privó, asimismo, del derecho de asistir a cabildo. El mismo día en que se acordó dicha pena se suscitó una discusión acalorada en la catedral entre el maestrescuela Francisco de Vega y el racionero Blandianes, quien echó mano a un puñal que portaba⁵¹. En el curso del procedimiento correspondiente uno de los testigos acusó a este último de ser “... desmandado en sus palabras y no tiene el respeto y acatamiento que es obligado a los capitulares”⁵².

Unos días más tarde se inició una causa contra este mismo racionero y los canónigos Luis Delgado y Hernando Muñoz por el escándalo que provocaron con su comportamiento. Las declaraciones de los testigos evidenciaron que todos ellos iban armados con puñales o espadas, tanto dentro como fuera de la iglesia. También portaban armas defensivas, como broqueles. Los inculpados fueron sancionados con un mes de punto. Al parecer, el racionero Blandianes reincidió puesto que, de acuerdo con un proceso incoado contra él en agosto de 1531, seguía portando armas y vestía con poco decoro⁵³.

Hay otros datos sobre la falta de decoro en las vestiduras. En 15 de julio de 1524, el canónigo Luis Delgado fue imputado por portar jubón de terciopelo y calzas “sin otro hábito alguno” en el corral del cementerio de la catedral. Asimismo, se le acusó de llevar armas tanto fuera como dentro de la iglesia. No

50 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 877. Sobre la violencia juvenil y la organización de bandas pueden verse, entre otros: T. A. MANTECÓN, “La violencia en Castilla urbana del Antiguo régimen”, en J. I. FORTEA – J. E. GELABERT (eds.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Marcial Pons – Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008. R. MUCHEMBLED, *La violence au village, (xve-xvie siècle). Sociabilité et comportements populaires en Artois*, Brepols, Turnhout, 1989. J. RUIZ, “El papel de la juventud en los desórdenes públicos en la Navarra de la Edad Moderna (1512-1808)”, en *Manuscrits*, 29 (2011), 117-136.

51 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867.

52 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867.

53 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 860.

hubo, en todo caso, una coincidencia entre los dos testigos, circunstancia que implicó, a falta de una “plena probanza”, que no se condenase a Delgado⁵⁴.

Las actuaciones del cabildo en este ámbito son interesantes, puesto que las causas de este tipo estaban reservadas al obispo. Pese a ello, la corporación aprobó una constitución en la que se estableció un mes de punto a quienes contraviniesen las regulaciones establecidas al respecto⁵⁵. El cabildo se vio también forzado a recordar el cumplimiento de las constituciones sinodales y capitulares respecto a las vestiduras y reforzarlo con la amenaza de multas. Ésto se tuvo que hacer el 19 de agosto de 1519 tras comprobar que algunos beneficiados “... no andaban en hábito decente, trayendo el cabello largo e las coronas muy pequeñas y sayones escotados y con mangas... y coletos de seda y otros hábitos indecentes...”⁵⁶.

La intromisión en el ámbito de la jurisdicción episcopal no quedó aquí, puesto que el cabildo trató faltas que tuvieron lugar fuera de la catedral. Este fue el caso del racionero García Hernández de Aguilar, procesado en junio de 1517 tras proferir blasfemias contra Dios y sus santos mientras el cabildo realizaba una procesión, cuyo destino era la iglesia de San Pedro. Asimismo, durante la procesión pronunció unas palabras que parecen esconder un reproche contra el cabildo: “... pues en la tierra no avie justicia que del cielo viniese...”. De acuerdo con la declaración del racionero Baltasar Briceño, Aguilar guardaba inquina a otros prebendados y afirmó que los del cabildo eran “ladrones y le robaban lo suyo”⁵⁷.

El mismo Hernández de Aguilar fue procesado el mes siguiente tras cometer una falta parecida. Tras intimarse en cabildo un mandamiento del provisor, el licenciado Cabezón, dicho racionero afirmó que los beneficiados no reconocían ningún superior. Tras ello, compareció ante el cabildo para dejar constancia ante notario de que se afirmaba en dichas palabras y echó en cara a los capitulares que “... no conocían superior, ni a Dios, ni al rey e que no avía para ellos justicia en el cielo ni en la tierra e si Dios absolutamente no lo remediaba que no avía otro que lo remediase...”⁵⁸.

54 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 873. Las ordenanzas diocesanas prohibieron que los clérigos portasen armas, salvo si iban de viaje (*Constituciones promulgadas por el Ilustrísimo, Reverendísimo Roís y Mendoza, Obispo de Badajoz... en la Santa Sinodo que celebró dominica de Sexagésima, primero de Febrero de 1671 años*, Madrid, José Fernández de Buendía, 1673, 130).

55 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867.

56 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 891.

57 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 896. Hemos aludido anteriormente a las posibles causas del enfrentamiento entre ambos racioneros.

58 AEDMB-AC, legajo 17, exp. 509.

El origen de los desencuentros de los beneficiados con otros miembros del cabildo o sus oficiales se evidencia en los procesos. Éste es el caso del racionero Blandianes quien difamó e injurió a los provisos de la Cueva y a su sucesor en el cargo el licenciado Cieza, al racionero Briceño, al canónigo Hernán Vázquez y también a Sebastián Gutiérrez. Este último no sólo fue procurador del cabildo sino que ejerció en diversas ocasiones el cargo de fiscal⁵⁹. En la sentencia correspondiente no sólo se condenó a Blandianes por haber llamado a este último, entre otras cosas, “puto judío”, sino también a resarcir al cabildo por el proceso entablado en contra del racionero por su gestión como mayordomo del cabildo y que Blandianes llevó en apelación a la audiencia metropolitana. Buena muestra de su resistencia al cabildo fue el escándalo que provocó en una votación⁶⁰.

Una fuente importante de las tensiones existentes en el cabildo pacense se encuentra en los enfrentamientos con los provisos u otros miembros de la audiencia episcopal, cuestión en la que la corporación tomó medidas disciplinarias. Las pugnas con los oficiales diocesanos se arrastraban desde el siglo XV y se siguieron produciendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII por diferentes razones. A este respecto, algunos miembros del cabildo fueron encausados por revelar supuestamente secretos del cabildo y socavar sus intereses. En este sentido, es interesante el proceso que tuvo lugar contra el canónigo Diego de Aguilar en la primavera de 1532. Se le acusó de tener y promover en su casa conversaciones con personas que difamaron al cabildo. Asimismo, en el interrogatorio se preguntó a los testigos si en “... algunas causas criminales y perjudiciales que contra ellos se movían en la audiencia episcopal el dicho Diego de Aguilar les favorecía e ayudaba y andaba buscando testigos para que [se] presentasen”⁶¹. Por otro lado, se le atribuyó el cargo de que había importunado a capellanes y clérigos para que desobedeciesen al cabildo. Varios testigos, como el racionero García Hernández de Aguilar o el clérigo Gonzalo Pérez, confirmaron que o bien comunicó al mayordomo Bartolomé de Aguiniga, las discusiones del cabildo o bien lo apoyó tanto a él como al provisor. Francisco López de Chaves dijo que el provisor, el licenciado Cueva, entró en casa de Aguilar a comer. No está claro, de cualquier forma quién informó a Aguiniga, puesto que Chaves afirmó que en una ocasión este último le hizo saber que eran el canónigo Peinado y el racionero Briceño quienes lo hacían. El racionero Baltasar Briceño dijo, incluso, que Aguilar sobornó a una persona para que declarase en contra de un beneficiado. De esta animosidad dejó constancia también García Hernández ante quien el

59 Sebastián Gutiérrez era tío del canónigo.

60 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 869. En la misma causa se hicieron constar otras faltas del mismo racionero, como que portaba armas y no se vestía como debía. Al parecer afirmó haber entregado dicho dinero pero el cabildo no se los quiso “tomar en cuenta” (*ibidem*).

61 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 874.

canónigo dijo en varias ocasiones que “... llevaría a cualquier clérigo o capellán de la iglesia al provisor e le haría echar en la torre”. Francisco López de Chaves, quien participó en las tertulias que tuvieron lugar en casa del canónigo, acusó al clérigo Juan Mota y a su hermano Pedro Mota de ser los únicos que hablaron mal del cabildo. En dichos encuentros participaron también el canónigo Luis Delgado y el racionero Blandianes quienes, como hemos visto, estaban molestos con las actuaciones del cabildo, circunstancia que siembra dudas sobre las afirmaciones del canónigo Chaves.

El cabildo, por otro lado, se vio obligado a contrarrestar la enemistad contra los provisores. De acuerdo con la denuncia de Sebastián Gutiérrez, cursada 20 de febrero de 1527, en el otoño del año 1526, el racionero García Hernández de Aguilar, quien fue a Valladolid a entregar al obispo una carta relativa al breviarío y los misales y otras cuestiones de la catedral, aprovechó su misión para entregar al prelado unos “capítulos” contra el provisor, el licenciado Cueva. De lo mismo se acusó más tarde a los canónigos Hernando Vázquez y Andrés Sánchez quienes fueron a entrevistarse por orden del cabildo con el obispo también en Valladolid. Ambos afirmaron haber respondido a un interrogatorio del prelado pese a su enemistad manifiesta con el provisor. Según Hernando Vázquez, el canónigo Sánchez causó escándalo entre la familia del obispo por sus declaraciones contra el juez diocesano a quien acusó, entre otras cosas, de favorecer a los clérigos de vida deshonestas y castigar, por el contrario, a los más rectos. Algunos de los sirvientes del obispo pidieron a Hernando Vázquez que templase a Sánchez. De cualquier forma, la sospecha de haber entregado los artículos recayó sobre otro de los enviados del cabildo si bien desconocemos el curso de las pesquisas posteriores⁶².

En cuanto a los miembros del cabildo de vida supuestamente licenciosa podemos decir que, aparentemente, hubo una cierta tolerancia. Algunos datos los conocemos a raíz del proceso que se entabló contra Francisco López de Chaves y el maestrescuela don Íñigo López de Mendoza. El origen estaba en la misión que ambos realizaron para comunicar secretamente al marqués de Pliego las irregularidades cometidas por el arcediano de La Parra cuando se ausentó de Badajoz durante una epidemia de “pestilencia” y tuvo una manceba en San Juan de La Parra. El maestrescuela acusó a Chaves de deslealtad por presentar un “libelo” o acusación donde se manifestó que no había cumplido la misión encomendada por el cabildo. Como hemos visto, el mismo Chaves fue imputado por el mismo hecho⁶³.

62 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 898.

63 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 885.

El procedimiento contra el maestrescuela se inició en julio de 1521. Se le acusó de no haber guardado el secreto exigido a su misión, de modo que comunicó los cargos contra el arcediano ante personas ajenas así como que, finalmente, no había dado la información al marqués. En su declaración, el canónigo López de Chaves afirmó que el arcediano alcanzó al maestrescuela por el camino y, una vez en Almendral, cuando ambos estaban hablando en la iglesia de San Pedro, vio cómo este último profirió voces y se apartó. Al parecer, el arcediano amenazó al maestrescuela con hacer saber las faltas cometidas por otros canónigos como el maestrescuela o el canónigo Aguilar quien, según su versión, tuvo una manceba en casa. Asimismo, el arcediano dijo que descubriría que López de Mendoza “había cabalgado” a la hermana del marqués⁶⁴. El maestrescuela, según la versión del arcediano, que conocemos a través de Chaves, amenazó con dar “diez puñaladas” al de la Parra. Otros testigos, como el canónigo Cabezas o el deán confirmaron que había hecho saber el objetivo de su misión al marqués ante ellos y que éste no quiso ver la información.

Del comportamiento poco recomendable del maestrescuela queda constancia en otro proceso. En septiembre de 1523 se celebró un cabildo donde se concedió la limosna que los frailes de San Francisco pidieron. El canónigo Pedro Cabezas pidió que se hiciese una donación de trigo a las monjas de Santa Lucía. Ante la afirmación de otros capitulares de que las monjas no habían solicitado dicha merced, Cabezas añadió que era conveniente aprovechar la ausencia del maestrescuela para otorgársela, puesto que una vez vuelto éste: “... él tendría como se le hiciese para que las monjas le alzasen las piernas hacia arriba” y que, además, entraba en el convento “... día y noche y hacía cuantas bellaquerías quería”. Ante la censura que otros capitulares hicieron a Cabezas diciéndole que, según les había contado el canónigo Francisco de Chaves, lo había visto rondando el convento en su mula y que, por tanto, se le podía imputar el mismo cargo, el canónigo Cabezas respondió lanzando improperios contra Chaves al que acusó de mentir⁶⁵. Como hemos visto, anteriormente ambos se enfrentaron en el cabildo unos meses antes de ese mismo año en un cabildo.

De cualquier forma y a falta de que se entablase un proceso o, en su caso, hubiese una condena desconocemos la base real de lo que podemos dejar en simples rumores, si bien es cierto que estos sirvieron en la época para actuar judicialmente contra una persona.

64 En una carta anónima, un dominico vinculado a la casa del marqués de Pliego transmitió que el maestrescuela no había cumplido su misión por estas mismas amenazas y afirmó que varias personas se lo dijeron en “penitencia”, esto es, en confesión (AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867).

65 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1668.

Hemos de decir, en todo caso, que las referencias a dos de las desviaciones más habituales entre los miembros de otros cabildos y también del clero no abundan en la documentación estudiada. Éstas se refieren a dos cuestiones: los amancebamientos y el juego⁶⁶. Aparentemente, en el primer caso, la mala fama de los beneficiados no dio lugar a una actuación en su contra. Es más, parece que el provisor tampoco tomó cartas en el asunto. Por otro lado, el juego trascendió en el caso del canónigo Diego de Aguilar, quien fue finalmente condenado por otras cuestiones. De cualquier forma, los testigos de otros procesos reconocieron que las timbas eran frecuentadas por los beneficiados. En el proceso contra el maestrescuela don Francisco de la Vega en diciembre de 1529, al que nos referiremos con más detalle a continuación, consta que este beneficiado practicaba los juegos de azar. El cabildo de Badajoz prohibió expresamente que sus beneficiados jugasen "... ni pública ni secretamente ningún juego deshonesto, ni ande en cuerpo jugando a la ballesta, ni en otros juegos deshonestos en ninguna parte que pueda dar escándalo..."⁶⁷.

Un caso diferente fue el del canónigo Francisco López de Chaves, donde la actuación del cabildo se debió al escándalo que provocó dicho beneficiado entre los asistentes a una procesión del Corpus tras invitar a una mujer casada con un noble, con quien se rumoreaba que mantenía relaciones carnales⁶⁸. El canónigo la puso, junto a otras mujeres, tras un "pañó de pared" encima de la puerta de la catedral, sobre las capillas, cosa que provocó la mofa y el escándalo de los asistentes. A este respecto, varios testigos confirmaron la pregunta quinta del interrogatorio donde se decía que los presentes murmuraron sobre la pasividad del cabildo y del obispo frente a la relación referida anteriormente. Por otro lado, uno de los testigos, el canónigo Diego de Aguilar confirmó que Chaves jugaba a los naipes. En cambio, el canónigo Francisco Martínez Peinado dijo que Chaves se

66 A. IRIGOYEN, "La difícil aplicación de Trento...", o. c. J. COBOS DE ADANA, *El clero en el siglo XVII. Estudio de una visita secreta a la ciudad de Córdoba*, Córdoba, Ediciones Escudero, 1976, 100-102; A. RODRÍGUEZ, *Hacerse nadie*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1984. De un modo más general: R. SÁNCHEZ, "El clero rural del arzobispado de Toledo en el Seiscientos: distribución, formación y conducta", en *Hispania Sacra*, 46 (1994), 427-447; I. TESTÓN – M. SANTILLANA, "El clero cacereño durante los siglos XVI al XVIII: comportamiento y mentalidad", en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didácticas de la Historia, Historia Moderna*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1983, 463-72. De cualquier forma, tras el Concilio de Trento se observa una mejora de la situación del clero capitular en este aspecto (A. IGLESIAS, "La perpetuación de la sangre...", o. c., 146-152). Sobre las faltas del clero: I. PÉREZ, *Pecar, delinquir y castigar*, Cáceres, Institución cultural "El Brocense", 1992; J. GARCÍA, *El tribunal eclesiástico de Jaén (sección criminal): 1700-1750*, tesis de doctorado, Granada, 1989.

67 Hubo una tolerancia de las autoridades eclesiásticas frente al juego que solamente se prohibió en caso de que provocase un escándalo, estuviese condenado por las autoridades laicas o superase una cierta cantidad de dinero (I. TESTÓN – M. SANTILLANA, "El clero cacereño durante los siglos XVI al XVIII", o. c.).

68 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 897. 10 de julio de 1524.

había quejado de ciertos caballeros que fueron a su casa a importunarle para que jugasen⁶⁹. En este caso no hubo sentencia. Los testigos solamente refirieron los rumores que había sobre la relación entre ambos y, por tanto, hablaron de oídas.

Como hemos visto, una buena parte de las faltas vistas por el cabildo pa-cense consistieron en desacatos, insultos o difamaciones y las agresiones. Estas últimas fueron relativamente raras en Badajoz pese a que algunos beneficiados adoptaron actitudes amenazadoras y portaron armas. Con esta salvedad, podemos hablar de una coincidencia con lo ocurrido en la catedral de Burgos en el siglo XV. En este caso, la ausencia de procesos sobre la vida sexual de los beneficiados no indica que no hubiese excesos, como permite entrever la insistencia de la corporación burgalesa en que sus miembros adoptasen una vida honesta y las medidas promulgadas contra sirvientes y concubinas, sino que sólo se actuó cuando las infracciones fueron públicas⁷⁰.

III. ¿UNA DISCIPLINA RIGUROSA? EL CUESTIONAMIENTO INTERNO DE LA PRÁCTICA DE LA JURISDICCIÓN CAPITULAR

Con cierta frecuencia, los condenados se presentaron ante el cabildo y, tras reconocer la pena impuesta y asumirla, se procedió a reducirla. Al canónigo Diego de Aguilar se le rebajó la condena una vez y se le conmutó la sanción en otra. Esto último fue criticado por el racionero García Hernández puesto que para adoptar dicha decisión era necesario que todos los beneficiados estuviesen presentes⁷¹. Por otro lado, el canónigo López de Chaves fue indultado una vez y se le rebajó la pena otras dos. Todo esto sobre un total de veintinueve sentencias que conocemos⁷².

Otros beneficiados no se plegaron sin más a las decisiones adoptadas por el cabildo. En este sentido, se descubre la existencia de procedimientos específicos para resolver los recursos y evitar, por tanto, que se entablase un pleito ante una

69 *Id.*

70 S. GUIJARRO, "The monastic ideal of discipline", en *The Journal of Medieval Monastic Studies* 2(2013), 143-4. Las relaciones sexuales de los canónigos y otros clérigos se dieron en un ámbito doméstico y muchas sirvientas fueron sus mancebas (F. J. SANZ DE LA HIGUERA, "'En casa [, cama] y compañía". Yacer a lomos del XVIII en los hogares eclesiásticos burgaleses", *Hispania Sacra* LVIII -118 (2006), 545-577). Sobre los comportamientos sexuales del clero de la catedral de Burgos en el siglo XVIII, véase del mismo autor: "Carrera eclesiástica y algunos deslices de Felipe del Hoyo y Pedro Celestino Tomé, arcedianos de Burgos (1731-1784)", en *Hispania Sacra*, LXI-124 (2009), 649-690.

71 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 874.

72 El arcediano de Jerez, Gonzalo Muñoz quien, como hemos visto, fue condenado pidió una reducción de la pena (AEDMB-AC, legajo 30, exp. 891).

instancia superior. Ésto, al menos, incumbió a las penas arbitrarias, esto es, las que no fueron establecidas expresamente en la normativa:

“... cuando algún beneficiado se sintiere agraviado de alguna cosa el cabildo nombre una persona y el tal beneficiado otra para que lo vean e desagraven e si no se concertaren tomen un tercero y que lo que mandaren y determinaren lo hayan por bien el cabildo y el tal beneficiado...”⁷³.

Ésta fue la vía que propusieron en su apelación el racionero Blandianes y el canónigo Luis Delgado tras ser condenados por el caso que hemos referido anteriormente. La corporación les respondió que, en su caso, no se podía aplicar esta constitución, dado que se fijó la pena de acuerdo con lo establecido expresamente en la normativa⁷⁴.

En cambio, en diciembre de 1529 se aplicó dicho procedimiento al maestrescuela don Francisco de la Vega. Éste se quejó de la sanción que se le impuso por ausentarse de sus obligaciones en la catedral. Al parecer desoyó el consejo del canónigo Francisco López de Chaves quien le recomendó que fuese a la catedral a asistir al coro al menos una hora si quería cumplir con su residencia y gozar de su porción, puesto que beneficiados debían asistir al servicio de la catedral todos los días al menos una hora y que además en el primer año no se podía gozar de días de reple⁷⁵. Durante su primer año como capitular, el maestrescuela pidió licencia en varias ocasiones para ausentarse e ir a ver a su madre o a su hermano. Otros testigos afirmaron que se excusó varias veces por estar enfermo y que después lo encontraron en casa del Cristóbal, contador de Calatrava jugando y burlándose del cabildo por ello. Como en otros casos, las garantías del procedimiento no fueron muchas, puesto que en él participaron o declararon personas interesadas. Por esta razón, el maestrescuela tachó a varios testigos.

A partir de la época en la que nos hemos centrado los testimonios de la actividad disciplinar del cabildo son escasos. Sólo disponemos de detalles precisos respecto a los años ochenta. En 1583, el canónigo Juan Morquecho denunció a Francisco de Silva por injurias y por haberle dicho que mentía en el coro⁷⁶. A su vez, el mismo Morquecho fue encausado en enero de 1584 por las palabras injuriosas que pronunció cuatro o cinco meses antes contra el racionero Juan Franco⁷⁷. Por otro lado, en el curso del procedimiento el canónigo Mor-

73 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1661.

74 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867. Otro tanto propuso el racionero Blandianes de León en 1532 cuando se le condenó por ha injuriar a Sebastián Gutiérrez y otras personas (*id.*). La respuesta del cabildo fue la misma.

75 Ésto fue comparado por el canónigo Pedro Cabezas con la probación o noviciado de las órdenes religiosas (*id.*).

76 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1670.

77 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1663.

quecho cometió, asimismo, un desacato contra el cabildo. Tras recibirse en él la denuncia del racionero Franco, se le emplazó para que lo abandonase de modo que se pudiese tratar el caso en secreto. Este último se resistió y dijo que no se debía hacer nada en dicho asunto. Por otro lado, echó en cara al chantre que no se tratasen los negocios del cabildo como se debía y que no se castigase a algunos capitulares por sus faltas⁷⁸.

La razón que puede explicar que conservemos este proceso es que el canónigo apeló al provisor de las actuaciones del cabildo. La sentencia dictada por este último es interesante, puesto que si bien confirmó la sanción económica anuló, en cambio, la suspensión del voto activo y pasivo del canónigo, esto es, la condena que le impedía asistir a los cabildos mientras fuese voluntad de la corporación.

Lo cierto es que en las constituciones de Alonso Manrique sólo se dio expresamente al cabildo la capacidad de imponer penas pecuniarias y, por tanto, no se recogió la atribución de privar a un condenado de la asistencia al cabildo. Sin embargo, éste fue un castigo que se impuso habitualmente. Cabe decir que la controversia al respecto fue anterior a la que suscitó el canónigo Morquecho. En efecto, el 20 de junio de 1532, el provisor, el bachiller Lorenzo Vázquez, emanó un mandamiento donde ordenó que se repusiese al canónigo Diego de Aguilar y al racionero Blandianes de León en su derecho de asistir al cabildo del que se vieron privados un año antes, pena que fue prorrogada por este último unos días antes del mandamiento que referimos. Ambos apelaron de esta decisión. Posteriormente, el canónigo Aguilar prestó obediencia al cabildo circunstancia que implicó una rebaja de su pena. En efecto, el cabildo se la remitió en lo que respecta a la entrada en cabildo, derecho que pudo ejercer a partir del día de Santiago. En cambio, Blandianes no cejó en su reclamación. El cabildo afirmó que debía ser oído en juicio y apeló del mandamiento del provisor.

Ésta fue la postura de una parte del cabildo. En cambio, otros beneficiados se plegaron al mandamiento del juez diocesano. Además, hicieron una declaración en la que cuestionaron la decisión adoptada anteriormente:

“... porque el tiempo que los sobredichos fueron privados del cabildo no fueron llamados todos los beneficiados para ello según derecho ni para las informaciones ni denunciaciones que ante ello se hiciesen y por ello son si ninguna. Y, además de esto, porque al tiempo que los dichos beneficiados fueron privados algunos beneficiados se fallaron presentes les pareció recio privarlos como los privaron de la entrada del cabildo, por ser contra todo derecho e razón e no haber constitución que tal mande...”⁷⁹.

78 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 1670.

79 AEDMB-AC, legajo 70, exp. 880.

En cuanto a la pena de punto los firmantes la remitieron al provisor y, asimismo, declararon que las costas debían correr a cargo de quienes apoyaron la postura contraria en tanto que adoptaron la decisión de una manera personal y no en representación del cabildo. Los firmantes del escrito que hemos referido fueron los canónigos Luis Delgado, Hernán Vázquez, Hernando Muñoz y el licenciado Sancho Pérez de la Cueva. En el lado opuesto estuvieron el arcediano don Gonzalo Pérez, el prior don Benito de Aguilar, el canónigo Pedro de Osma y los racioneros García Hernández y Baltasar Briceño, quienes fueron mayoría en cabildo donde se adoptó la decisión polémica ya que tuvieron cinco votos⁸⁰.

Como hemos visto, en 1530 Delgado, Blandianes y los canónigos Hernando Muñoz y Diego de Aguilar fueron condenados por portar armas. También hemos destacado cómo intentaron alcanzar un compromiso con la corporación respecto a la sentencia para lo que propusieron nombrar dos jueces componeedores cuya elección correspondía a cada una de las partes. El cabildo respondió negativamente a ello. El enfrentamiento cobró nuevos bríos cuando los condenados solicitaron el amparo de la Chancillería de Granada ante el secuestro que de sus retribuciones hizo el cabildo. Esto fue negado por este último en agosto de 1530 de lo que se dejó constancia en un testimonio notarial donde se afirmó que:

“... no pasa así, antes capitularmente hemos mandado por ante vos al repartidor del pan que acuda a todos los beneficiados con el pan que les cabe de sus prebendas según lo han ganado y ganan conforme a el libro del punto....”⁸¹

Para reforzarlo, en el mismo documento se dejó constancia de la orden dada por el arcediano de Badajoz, quien era a la sazón el repartidor del diezmo, para acudir a todos los beneficiados de acuerdo con libro del punto.

En lo que respecta a Blandianes hemos señalado, asimismo, que fue privado de voto activo y pasivo en un proceso que tuvo lugar en mayo de 1532 y donde el cabildo sancionó, entre otras cosas, su actitud pleiteante. En este caso, el racionero también apeló de un fallo que consideró excesivamente duro. Se ratificó en la apelación y pidió las cartas testimoniales el 24 de mayo de 1532. El cabildo dijo que lo oía y en su momento le daría respuesta. El dos de junio el racionero volvió a pedir los apóstolos, solicitud que renovó los días once y veinte del mismo mes, sin que conste que el cabildo diese ninguna contestación.

⁸⁰ *Ib.*

⁸¹ Testimonio del notario apostólico Sebastián Mayorga en AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867.

La ausencia del asiento correspondiente en el expediente invita a pensar que no lo hizo⁸².

Podemos suponer que algunos beneficiados pudieron actuar con cierta libertad en los cabildos, dado el absentismo de una parte de sus miembros, cosa que les permitió utilizar la jurisdicción capitular para castigar a sus enemigos o, al menos, abordar sus casos con un mayor rigor. Así, por ejemplo, no es extraño que el racionero Briceño, figura especialmente polémica y que, como hemos visto, sufrió los ataques de, entre otros, el racionero Blandianes, formase parte de los que recurrieron la orden del provisor de restituir a este último en sus derechos. Por otro lado, los hechos que hemos descrito demuestran que algunos de los miembros del cabildo consideraron que éste se excedió en la adopción de la pena de privación del derecho a asistir a las reuniones de la corporación⁸³.

IV. CONCLUSIONES

Como hemos visto, en el caso de Badajoz disponemos de unas fuentes de inestimable valor que permite reconstruir las faltas de los capitulares en un período especialmente turbulento. La conservación de los procesos que hemos estudiado puede explicarse, probablemente, a partir de la reacción del cabildo frente a los intentos de los obispos de reducir su autonomía jurisdiccional. Éste es el motivo de que se guardasen no solamente los expedientes, sino también de que a los testigos que comparecieron en las informaciones correspondientes se les plantease una pregunta referida a la posesión “inmemorial” de dicha jurisdicción. Con dicha estrategia la institución logró disponer de un valioso soporte jurídico para defender sus derechos⁸⁴.

Por otro lado, resulta obvio que en el período pretridentino el cabildo utilizó su potestad judicial para actuar en ciertos casos, obviando, en cambio, excesos particularmente graves, cosa que fue denunciada por algunos inculpados. Así

82 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 869.

83 La falta de imparcialidad en la jurisdicción capitular se evidencia en el caso de Burgos donde, por ejemplo, se eligieron jueces cuya objetividad y capacidad era muy discutible (J. DÍAZ, “La potestad jurisdiccional”, *o. c.*, 83-4).

84 Faltan en nuestro país los estudios detallados sobre la estructura de las audiencias episcopales y su actividad que en otros lugares se disparó a partir de finales del siglo XVI (M. MANCINO – G. ROMEO, *Clero criminal*, *o. c.*, 89ss.). Sobre la justicia diocesana: F. L. RICO, *La documentación judicial eclesiástica. Estudio diplomático de los fondos diocesanos*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2014, 20-98. Y. SERRANO, “El sistema penal del tribunal eclesiástico de la diócesis de Barcelona en la Baja Edad Media”, en *Clío y Crimen*, 3 (2006), 334-409. M. VÁZQUEZ, “La audiencia arzobispal compostelana”, en *Cuadernos de estudios gallegos*, XLV (1998), 9-29. A. PRADA, “Razones para la reforma de la audiencia episcopal pamplonesa a principios del siglo XVII”, en *Príncipe de Viana*, 68/242 (2007), 947-976.

por ejemplo, tras ser condenados por portar armas, el racionero Blandianes y los canónigos Luis Delgado y Hernando Muñoz alegaron que el cabildo demostró pasividad en casos más escandalosos⁸⁵. A ello cabe sumar, al menos hasta los años treinta del siglo XVI, la pasividad del obispo frente a las faltas, como permiten entrever las quejas de algunos procesados sobre la actitud tolerante o injusta de los capitulares⁸⁶. A este respecto, el absentismo de los obispos es un factor que hemos de tener en cuenta. En las primeras décadas del siglo XVI la gran mayoría de ellos sólo residieron uno o dos meses en la ciudad⁸⁷.

Los datos señalan que en las primeras décadas del siglo XVI se siguieron dando las faltas más habituales en otros cabildos de la centuria anterior y, particularmente, los insultos y las difamaciones⁸⁸. En cambio, como hemos visto, las agresiones físicas tuvieron un escaso protagonismo⁸⁹. Frente a la espontaneidad de éstas, los ataques registrados fueron motivados por las tensiones acumuladas, una buena parte de cuales tenían que ver con la dinámica de la institución y la falta de garantías existentes en ella. Por otro lado, la violación del celibato se produjo con cierta frecuencia, si bien el capítulo pacense no tomó cartas en el asunto, pese a la pasividad de las autoridades diocesanas. Si a ello sumamos el juego y el uso de las armas por algunos capitulares podemos decir que se “respiraba” un cierto ambiente medieval.

Los enfrentamientos de los años ochenta del siglo XVI revelan un cambio sustancial en el tono y especialmente en el contexto, puesto que tras los excesos cometidos por algunos capitulares no se descubren las tensiones existentes en las décadas en las que nos hemos centrado⁹⁰. Los datos de los casos juzgados por la autoridad diocesana confirman que en el cabildo pacense, de dimensiones en todo caso modestas, no hubo excesos tan numerosos como en otras catedrales. Ésto se puede establecer a partir del memorial en defensa de las atribuciones del obispo Marín de Rodezno, donde se dejó constancia de las actuaciones de los provisores contra el cabildo desde finales del siglo XVI. Dichos datos coinciden,

85 AEDMB-AC, legajo 30, exp. 867.

86 El absentismo de los obispos era un elemento que hemos de tener en cuenta puesto que, de acuerdo con diferentes testigos, lo normal en las primeras décadas del siglo XVI era que no estuviesen en la ciudad más de uno o dos meses (AEDMB-AC, legajo 19, exp. 567).

87 AEDMB-AC, legajo 19, exp. 567. La bibliografía sobre las exigencias planteadas a los obispos y su imagen como prelados rigurosos es muy amplia, véase: I. FERNÁNDEZ, *Felipe II y el clero secular: la aplicación de Trento*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

88 A. POLANCO, “Violencia verbal en el estamento eclesiástico palentino a través de las Actas Capitulares durante el s. XV”, en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 72 (2001), 373-380.

89 Los obispos penaron desde el siglo XV con la pena de excomunión a quien causara heridas a otra persona en la catedral (J. DÍAZ, “Escándalos, ruidos”, *o. c.*, 551).

90 AEDMB-AD, caja 53-54G, exp. nº 3, 30vto.

puntualmente, con los que se incluyeron en un proceso sobre las atribuciones del cabildo⁹¹. ¿Fue éste el resultado de la actuación de las autoridades diocesanas para disciplinar a los beneficiados discolos, acción que, probablemente, comenzó antes de Trento? No podemos responder a ello pero, como hemos apuntado, el provisor pretendió visitar la catedral y, por otro lado, los obispos pacenses fueron conscientes a principios de los años treinta de los excesos reiterados de los capitulares.

El estudio de la documentación pacense revela, por otro lado, los canales de resolución de los conflictos que utilizaron los capitulares con el fin de evitar que estos trascendiesen el ámbito de la catedral y fuesen vistos por tribunales ordinarios. Sin embargo, la indefensión frente a los abusos de una parte del cabildo que, como hemos visto adoptó resoluciones particularmente duras en algunos casos, hizo que ciertos beneficiados rompiesen los compromisos existentes circunstancia que, probablemente, animó la intromisión del obispo y sus jueces. Estas tensiones se produjeron en los años treinta y la documentación de los años ochenta del siglo XVI confirma el intervencionismo de las autoridades diocesanas.

Hemos comprobado, finalmente, que los procedimientos del cabildo tuvieron no solamente escasas garantías procesales sino que, además, la reducción de las penas constituyó una práctica relativamente frecuente que, probablemente, redujo la disuasión, circunstancia que se evidencia en la reincidencia de los beneficiados. El corporativismo fue un factor que llevó al cabildo no sólo a sobrepasar los límites impuestos a su autoridad en las constituciones del obispo Alonso Manrique, sino también a incumplir el orden legal, tanto en lo que respecta a atribuciones como en cuanto al procedimiento.

91 AEDMB-AD, caja 53-54G, exp. nº 3 y también de: *Discurso legal por el deán y cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Badajoz...*, o. c, 22-23.

SLAVERY AND DEFENSIVE WAR BY LUIS DE VALDIVIA (1561-1642): CONTEXT, IDEAS AND POSSIBLE SOURCES

LUCAS DUARTE SILVA

Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS)

RESUMEN

Este trabajo intenta presentar las ideas políticas de Luis de Valdivia, padre jesuita, que luchó en defensa de la libertad indígena en la América en comienzo del siglo diecisiete. Dividimos el texto en tres partes: en lo primero intentaremos (i) establecer algunos eventos históricos que conectados con las ideas políticas de Valdivia; (ii) presentar a posición del Padre Jesuita sobre la esclavitud y la guerra defensiva; por último, (iii) procurar resaltar algunas fuentes teóricas que podría influenciar directa o indirectamente sus ideas. En lo final de ese trabajo, intentará quedarse claro como Valdivia procuró resolver un conflicto armado apelando principios teóricos que estaban disponibles en su tempo.

Palabras clave: Luis de Valdivia; slavery; defensive war.

ABSTRACT

This study aims to present the political ideas of Luis de Valdivia; Jesuit priest, who fought in defense of the Indians' freedom in America in the early seventeenth century. We divide the following presentation in three parts, namely: (i) to establish some historical events that led to Valdivia's political ideas; (ii) to present the position of the Jesuit priest regarding slavery (indigenous) and defensive war; and (iii) to seek to highlight some theoretical sources that could directly or indirectly influence his ideas. At the end of this paper we shall be able to say that Valdivia sought to resolve an armed conflict by applying theoretical principles that were widespread in his time.

Keywords: Luis de Valdivia; esclavitud; guerra defensiva.

FIRST CONSIDERATIONS

The discovery of new overseas lands by Europeans at the end of the 15th century developed discussions about the American residents and the relationship between both continents. The Hispanic Empire during the fifteenth and seventeenth centuries enjoyed status of economic power within European nations and also assigned the role of spokesman for Christian evangelization; consequently the actions of royalty were not only seen and judged as an economic-military enterprise, but also moral. It is not a coincidence that in this period numerous written works were produced, certainly encouraged by the Spanish Crown to justify their actions. This may be noted in three major topics at least: (i) slavery – mostly about the Aboriginal people; (ii) the justification of just war; and (iii) the economic theories of market – especially on the issue of fair price.

These practical topics were widely debated by the Spanish theorists who were not limited to only defend the royal actions, but also to report actual abuse and criticize them. It is precisely this critical position that makes the Spanish colonization distinct from other forms of colonization, especially when compared to forms used by the British and Portuguese. With regard to indigenous slavery, in particular, Francisco De Vitoria's *relectiones* on the Indians¹ are notoriously well known; as well as the theoretical debate² between Bartholomew De Las Casas (1484-1566) and Juan Ginés De Sepúlveda (ca. 1490-1573). The discussion raised by these authors echoed during the XVI and XVII centuries, where Spanish domain was already a fact, but never stopped being debated. To illustrate this, we will explore the political ideas of Luis de Valdivia; a Jesuit priest who fought for freedom of the Indians in the early seventeenth century, in Chile. We will divide the following text into three parts, as follows: (i) to estab-

1 I refer to *De indis recenter inventis relectio prior* (1538-1539) and *De iure belli ou De indis recenter inventis relectio posterior* (1539); works in which Vitoria addresses issues related to colonization and the relationship with indigenous people, the first under the bias of natural right and the second on the subject of just war; topics that are directly related to slavery. For more on the subject look at: R. H. PICH, “*Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos Direitos Humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)”, en *Teocomunicação*, 42 (2012), 376-401. On the topic of natural slavery in Vitoria also read: F. MONTES D’OCA – M. O. COUTO, “Francisco de Vitoria: negócios ibéricos, poder papal e direitos dos índios americanos”, en *Seara Filosófica*, 6 (2013), 85-105.

2 In general Juan Ginés de Sepúlveda defended the idea that higher civilizations should govern the lower, the argument which basically legitimized the Spanish action (military) in America. In contrast, the bishop of Chiapas, Bartolomé de Las Casas condemned the Spanish action by denouncing the atrocities committed in the Indies. One interesting thing about the debate between the authors’ source can be viewed at: M. BEUCHOT, “La conquista según Ginés de Sepúlveda, Motolinía y Las Casas”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, número especial 500 años (1992), 36-40. See also: F. FERNÁNDEZ, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión”, en *Boletín Americanista*, 42-43 (1992), 301-347. More references on the life and work of the authors can be found on the interesting website of Jacob Schmutz, namely: <http://www.scholasticon.fr/index_fr.php>.

lish some historical events that led Valdivia to his political ideas; (ii) to present the position of the Jesuit priest about slavery (indigenous) and defensive war; (iii) to seek to highlight some theoretical sources that could directly or indirectly influence the ideas of Valdivia. At the end of this paper we shall be able to say that Valdivia sought to solve a real conflict by applying theoretical principles that were widespread and accepted in his time.

I. HISTORICAL CONTEXT: THE ROLE OF VALDIVIA IN CHILE AND THE ARAUCO CONFLICT

Luis de Valdivia arrived in Lima, Peru, on November 29th, in 1589, and there he remained for three years after which he headed to Chile, integrating the Jesuit delegation under Priest Baltasar Piñas's guidance, with the mission to evangelize and establish a religious order in Chile. It was not long until the mission obtained the first results; the order settled down and began to lecture and teach the Catholic Doctrine to the local population, the colonial elite and the indigenous people.

During the first years that Valdivia was in Chile, he acted directly with the local people, learning the culture and the native language and seeking to teach through dialogue the Christian doctrine³. The mission of evangelization employed by the Jesuits had a dual purpose: first, it was necessary to deconstruct local values; in order to be able to build a new culture based on the Christian religion⁴. An extract from the sermon of Valdivia⁵, that mentions sin, makes this point clear:

3 Lázaro notes that this period of work with the Indians is important for the development of their pro-Indians ideas. Cf. C. LÁZARO, "La Transformación Sociopolítica de los Araucanos (siglo XVII)". *Tese de doutorado*. Departamento de Antropología de España y América. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2002, 97.

4 To achieve this, the Indians had to abandon the rites of their culture that included, among other things, the public festivals. Such parties, whom the Jesuits called "borracheras" due to abuse of drinks and hallucinogenic substances, outside an obstacle and put at risk the evangelizing mission. In the words of J. M. Díaz: "el verdadero fin al que deseaban contribuir era la destrucción de las costumbres y creencias del Chile prehispánico y la creación alternativa de una única sociedad radicalmente mixta, pero vertebrada y homogeneizada por un sistema de valores predominantemente occidental en el que la religión cristiana constituyese tanto el corolario como la argamasa" (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno. La guerra defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010, 53). For more on the subject look at: S. GRUZINSKI, *La occidentalización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

5 The *Sermon en lengua de chile, de los misterios de nuestra santa fe catholica, para precarla a los indios infieles del reyno de chile, dividido em nueve parte pequeñas, acomodadas a su capacidad* was published only at 1621. The other Luis de Valdivia's works: *El Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reino de Chile con un Vocabulario y Confesionario* (1606); *La Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un*

All your bad is sin, if you want to know what is sin: listen and you will know. Do you not obey God's mind and follow only your want, this is sin. To do your want and not do God's, neither accomplish what is His order, this is sin. Steal, adulterate, swear false testimony, praise *Pillan* and the *Huecuvoe*, do damage to others, this is sin⁶.

With the return of Priest Piñas to Lima in 1595, Valdivia assumed the leadership's position among Chilean Jesuits – such an occurrence, as mentioned by J. M. Díaz Blanco, resulted more by intelligence than by Jesuit imperial order⁷. It was under his guidance that the Jesuit's residence became the *Colegio de San Miguel*, of which he was the first director⁸. Since then, the Chilean Jesuits' expedition prospered as no other religious order. From an economic point, the Jesuits relied on generous donations from people who came from the highest levels of Chilean colonial society – among them slaves were used as workforce. Besides the institution's economic management, Luis de Valdivia's administration also sought to consolidate intellectually, by requesting several books for the library, including: the complete work of Thomas Aquinas and some writings of Francisco Suarez and Aristotle.

The peaceful relationship found in the region of Santiago was not shared by southern colonial Chile, where the Spanish found several barriers to settle. It is likely that geography⁹ contributed to one of the largest indigenous resist-

confesionario, arte y vocabulario breves; and the *Doctrina cristiana y catecismo en la lengua millcavac Que corre en la ciudad de Mendoza. con un confesionario, arte y vocabulario breves*; both 1607. The publication of works in indigenous languages would agree with the politics of the time, as outlined J. M. Díaz: “[ellas] son un fiel reflejo de la nueva política lingüística que había adoptado la corona española a finales del siglo XVI de catequizar a los indígenas de América en su idioma natal” (J. M. Díaz, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 97).

6 Cf. *Sermon en lengua...* 2, §3, p.7: “Todo vuestro mal es el pecado, si querereys saber qué cosa es pecado: oyd, y lo sabreys. No obedecer lo que Dios manda, y seguir solo nuestro gusto, esto es pecado. Hazer vuestra voluntad, y no la de Dios, ni cumplir lo que manda esto es pecado. Hurtar, adulterar, jurar falso, adorar al *Pillan* y al *Huecuvoe*, hazer daño a otro, eso es pecado” [Our highlights]. *Pillan* and *Huecuvoe* were like spiritual leader of people indigenous.

7 Cf. J. M. Díaz, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 63.

8 For more read: C. J. LARRAÍN, “Del primer colegio de los jesuitas al Instituto Nacional”, in *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 68 (1963), 110-136.

9 LÁZARO emphasizes that the geographical area of the region facilitated the local resistance. In his own words: “Hemos de resaltar que el entorno geográfico desempeñó un importante papel, tanto en la ocupación humana prehispánica de la Araucanía como en los acontecimientos producidos durante la conquista y colonización por parte de los españoles. La feracidad del terreno, origen de la gran densidad de población que hallaron los conquistadores en el territorio comprendido entre los ríos Itata e Imperial, unida a los yacimientos auríferos que habían sido explotados anteriormente por los incas, fueron las causas que movieron a los primeros conquistadores y a los colonos hispanocriollos a establecer numerosos enclaves de población al sur del Biobío, en lugares donde los incas ni siquiera habían llegado. [...] Por otro lado, el entorno geográfico de la Araucanía también debe ser considerado como un factor que condujo al establecimiento de las relaciones fronterizas entre hispanocriollos e

ance known in the colonial period, namely the conflict of Arauco¹⁰. However, it stands out that colonial government in Chile showed little interest since the beginning in this region over which they had no control¹¹.

The Arauco war was initiated by Governor Martín García De Loyola's death, nephew of the Jesuit order's founder, in a night trap in the *Curalaba* valley, south Chile. This event was considered the landmark for the Indians' rebellion and the end of Spanish "dominion" over the territories that extended across the river Bío-Bío and archipelago of Chiloé. The Spanish armed response failed¹² and the conflict spread on for decades. This episode triggered a wave of anger, particularly in Santiago, where many people began to evoke the princi-

indígenas. Antes de la gran sublevación de 1598, momento en el que los españoles se vieron obligados a abandonar las poblaciones situadas más allá del Biobio, las campañas bélicas sólo se llevaban a cabo en el período estival, dado que durante la primavera y el invierno, las crecidas de los cursos fluviales impedían acceder al territorio indígena, todo lo cual impidió el hecho de que se llevara a cabo una campaña continuada a lo largo del año. [...] La impenetrable muralla boscosa situada al sur del río Biobio no facilitó la penetración y la dominación de los naturales del país; los tupidos bosques de la cordillera costera facilitaron las escaramuzas y emboscadas que los araucanos tendieron a los españoles durante su avance. La caballería y las armas de fuego, dos de los pilares básicos de la milicia española en América, se mostraron totalmente inadecuados en un terreno áspero, de vegetación cerrada en el que la permanente humedad inutilizaba la pólvora de los arcabuces y enmohecía las armas" (C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 6ss).

10 For further information look at: G. IZQUIERDO, *Historia de Chile*, Tomo I, Santiago de Chile, Editorial Andres Bello, 1989, 77-88.

11 In LÁZARO's words: "[...] la administración colonial chilena empezó a mostrar un progresivo desinterés por el territorio meridional que culminaría en un paulatino abandono del control de la Araucanía en favor de la explotación de las fructíferas estancias agrícolas y ganaderas de los pacíficos valles septentrionales, que comenzaban a abastecer las crecientes demandas del virreinato peruano. Al principio, la progresiva renuncia a colonizar los territorios situados al sur del río Biobio convirtió a la Araucanía en un «territorio de guerra» en el que los españoles, ante la falta de apoyo de la administración, recurrieron a la esclavitud de los «indios de guerra» para conseguir aquellos medios de financiación que la incapacidad de asentarse en la tierra les negaba" (C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 62ss.). For more about the *mapuche* Indians from the southern region it is appropriate to consult the text: Ricardo H. HERRERA, where he points out that the Spanish conquest that began with Pedro de Valdivia in 1540 and was consolidated only in 1883 when the *mapuche* lost control of his territory. Also according to the author, the Spanish chroniclers make references to the military organization of the Indians, an explanation for the long period of conflict ("La Construcción Histórica de la Araucanía: desde la historiografía oficial a las imágenes culturales y dominación política", in *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 7 (2003), 31). It is also convenient to see the pages on the topic in the study by Sergio VILLALOBOS, *Historia del Pueblo chileno. Tomo IV, Siglo XVII*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2000, 67-70.

12 J. M. DÍAZ remembers that the response of the Spanish crown was limited by material resources: "[...] las enormes distancias que separaban la Corte del lugar de los hechos, cubiertas con lentitud exasperante por los deficientes medios de comunicación de la época. El virrey don Luis de Velasco supo lo que había sucedido el 13 de febrero de 1599, un mes y medio después del desarrollo de los acontecimientos. [...] Velasco tardó una semana en firmar la carta por la que la noticia debería llegar a oídos del Rey [...] ésta tardó nada menos que cinco meses en cruzar el Atlántico y llegar a manos del Consejo de Indias, que no pudo informar del tema hasta el mes de julio. Cuando el rey de España,

ple of just war against the insurgents¹³. Apart from the royal documents, some works have emerged that defended the practicality of offensive war and indigenous slavery, mainly the Indians were considered prisoners of war. An example of this can be found in the text *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos los indios rebeldes de Chile*, by Melchor Calderón, general vicar of the Cathedral of Santiago, 1601, and became a work with a great repercussion¹⁴.

The Arauco's revolt was seen by the Spanish Government as a bad example to other regions in the colonial regions and could threaten the Hispanic domain. Furthermore, other factors that contributed to the Spanish crown wanting to end the conflict in the region¹⁵, were the incursions of Dutch ships in the South Sea (Pacific Ocean) and the conflicts of Spain with other kingdoms in Europe, especially with the kingdom of *Flandes*. It has become imperative for the Spanish Government to end these circumstances. The answer given by the court was to establish an army in Chilean lands, financed by the Viceroyalty of Peru. The Chilean army had a poor performance due to the lack of structure and human contingent, even the military forces sent by king Philip III, from Portugal, coordinated by Martinez De Leiva, did not change the situation in the region.

In the meantime, with the continuous conflict and the insufficient armaments to try to resolve it, some political ideas based on morality gained force, mainly with the reign of Philip III (1598-1621). Trying to sweep the reputation of cruelty carried by Spain since the work of Bartolomeu De Las Casas¹⁶, widely disseminated throughout Europe; the king¹⁷ took decisions that condemned

quizás con cierto nerviosismo, pudo escribir 'quedo advertido de esto de esto [sic]', había pasado más de medio año desde el estallido de la crisis" (*Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 80).

13 The *Cabildo's* text in Santiago, 1602, exposes the calamity of the described situation: "La guerra que de 46 años a esta parte en este dicho reino se ha seguido contra los indio rebeldes a la real Corona y los daños universales que en repugnancia de la Fe católica y servicio de Su Majestad han hecho con asolamiento y robo de tantas ciudades, iglesias y monasterios sirviéndose de los instrumentos delicados al culto y veneración divina en cosas de su gentilidad y vicios, matando a todo género de cristianos con extrema crueldad y aborrecimiento [...] El enemigo rebelándose contra el real servicio y apostando contra nuestra santa Fe y religión cristiana, profanando los templos, matando los sacerdotes y martirizando niños inocentes, quitándose entre sí el nombre cristiano por bandos públicos y con terribles leyes y castigos inviolables contra los indios". Text with drawn from J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 69.

14 For more about this subject look at: N. MEZA, *La consciencia política chilena durante la Monarquía*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1958, 48ss.

15 J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 81-84.

16 Mainly with the publication of *Brevíssima relação da destruição das Índias*, in 1547.

17 J. M. DÍAZ states that: "La España de Felipe III glorificó el valor de la justicia. En un momento en que los arbitristas elevaban una cantidad de memoriales que no tenía precedentes y el pensa-

the mistreatment of aboriginal people¹⁸. Works that valued the idea that a true republic is based both on the basic principles of natural law such as the Catholic doctrine also emerged. Some examples are: *Tratado de la Religion y virtudes que debe tener el Principe Christiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595) by Pedro De Ribadeneira; *De rege et regis institutione* (1599) by Juan De Mariana; *República mixta* (1602) by Juan Fernández De Medrano; and, *Política española* written by Juan de Salazar and published in 1619. These publications have created an atmosphere favorable to the supporters of theories against indigenous slavery.

II. SLAVERY OF THE INDIGENOUS PEOPLE AND THE DEFENSIVE WAR

1. THE INDIGENOUS SLAVERY

It's important to highlight that since the beginning of the Spanish colonization in American territory, indigenous slavery has always been questioned: sometimes by enemies of the Spanish crown but mostly by Spanish theorists themselves. In contrast, supporters of colonization mentioned initially two arguments to justify its action, namely: (i) the Alexandrian papal bull's contribution through leaflets and (ii) the natural argument of Span's superiority supported by Aristotelian thought¹⁹.

miento político florecía, era normal que circularan bastantes escritos que ponderasen las virtudes de los estados que vivían armoniosamente articulados en torno a ella" (J. M. Díaz, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 101).

18 See, for example, the actual ballot addressed the Earl of Monterrey: "[...] entendido lo mucho que conviene para la conservación de él y composición de las cosas que causan su ruina y la de los naturales atajar las codicias y contrataciones que andan entre los sacerdotes, doctrinantes y los corregidores, anteponiendo esto al bien común y ejecución de los ordenanzas y de los sinodales por donde les está tan prohibido y atendiendo sólo a sus aprovechamientos con medios de mal ejemplo para los indios y grandes molestias que reciben con que andan afligidos y apurados" (*apud* J. M. Díaz, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 103).

19 In general, according to J. M. Díaz: "Esta teoría pretendía vincularse y ejemplificar lo que Aristóteles había escrito acerca de la servidumbre natural de algunos pueblos hacia otros supuestamente superiores. Al parecer, el primero en desempolvarla fue Juan López de Palacios Rubios en 1512 y, pese a enfrentarse en las siguientes décadas a contradictores tan destacados como los dominicos fray Francisco de Vitoria e fray Bartolomé de Las Casas, en la segunda mitad del siglo XVI se había convertido ya en una doctrina muy popular entre los españoles vinculados a América. A comienzos del siglo XVII, durante el reinado de Felipe III, se había erigido en un verdadero credo social profundamente interiorizado incluso por los más bienintencionados defensores de los derechos indígenas". J. M. Díaz, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 94 [our highlights].

Although such arguments were strongly criticized during the fifteenth and sixteenth century, mostly about the natural slavery theory²⁰, the idea of superiority still figured in discussions in the late sixteenth and early seventeenth century. This was linked to another principle: “the worst should be governed by the best”, and those should be responsible for the guidance of the others towards the correct path. The hierarchy among “best” and “worst” existent in the social layers, some dedicated to the liberal arts and the other to mechanical and servile, turning the society in to one self-contained organism, where all produce some kind of product for the benefit of all. In theory, society was composed of classes according to the natural condition of each other, which was common in Spain and was also being applied in the colonial context²¹.

Moreover, one of the strategies used by the Spanish crown to reward military and economic services during the colonization was assigning ownership titles to certain portions of land that became known as *encomiendas*²² and *repartimientos*. Each owner would earn an amount of land they could exploit; howev-

20 The quoted passage from Aristotle to justify the natural servitude is found in *Política I* 1254b26ss.: “[...]all men who differ between each other for worse in the same degree that the soul differs from the body and the human being differs from a lower animal (and this is the condition of those whose function is to use the body and nothing can be done better) are naturally slaves and for them it is better to be subject to a lord, as much as it is for the beings already mentioned [wildlife animals and women]. It is by nature a slave who is likely to belong to someone, and participates of the reason only to the point of apprehending this participation, but does not use it beyond this point (the other animals are not even capable of this apprehension, obeying only their instincts). The issue of natural slavery was based on the ability of social organization; this sense, the words of Pich are important: “The central idea consists of affirm that is nature Lord who, because of their intellectual capacity, is able to organize your life with deliberation, lacking this ability in the slave due to a deficiency of nature [A ideia central consiste em afirmar que é senhor por natureza quem, devido à sua capacidade intelectual, é capaz de organizar com deliberação a sua vida, faltando ao servo por natureza justamente essa capacidade em função de uma deficiência de natureza]” (R. H. PICH, “*Dominium e ius*”, o. c., 397). More information about the theory of natural slavery in Aristotle look at: G. TOSI, “Aristóteles e a Escravidão Natural”, en *Boletim do CPA*, 15 (2003), 71-99.

21 In J. M. DÍAZ’s words: “la sociedad del siglo XVII encarnaba esta lógica teórica. Las desigualdades individuales y estamentales de la Europa de los siglos XVI y XVII podían extenderse con facilidad a colectivos más amplios en el ámbito colonial” (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 95).

22 The legitimacy of *encomendas* and *repartimientos* was discussed at an audience convoked by the Spanish King in the year 1512, where the cleric Bernardo de Mesa and the licensed Gil Gregorio argued in favor, basing his arguments in Aristotle’s Politics. The first argued that the Indians were free, but advised the *repartimientos* to instruction them; in turn Gregorio argued that *repartimiento* or commission had the right to punish infidels. More information on this topic see: Giussepe TOSI, “Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre tarda Idade Média e primeira Idade Moderna”. Artículo disponible en: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_aristoteles_indios.pdf> Accedió en 08/04/2014. On the implementation and functioning of the systems in American territory consult the great work of S. A. ZAVALA. *La Encomenda Indiana*. México, Edital Porrúa, ³1992. About the Chile system see the pages 969-971. It is also appropriate see the work of G. IZQUIERDO, *Historia de Chile*, o. c., 89-94.

er, they should also employ local people and provide protection and education for them and in exchange had to pay them a tribute. In the seventeenth century it was already established that the only type of labor not remunerated was black slavery and indigenous prisoners of war²³.

Chile did not possess the same wealth compared to the kingdom of Peru. The *encomiendas de servicio* were authorized but instead of paying a tribute the owners of *encomiendas* used the indigenous population as a labor workforce. In practice, the Indians were turned into a workforce with low costs. Theoretically the American Indians were not slaves – because American Indians were the vassals of the King of Spain and, therefore, every subject was free, otherwise the king would be a tyrant – but in practice Indians and whites did not enjoy the same reputation and the idea that the Spanish were superior to local people of America was not rare²⁴, reflecting the Government's actions over the Indians.

In 1590 the monk Juan Ramírez De Arellano argued in the presence of an Indian court the cessation of personal services. His effort has revived the debate about the mistreatment of indigenous populations. Eleven years later, in 1601, Philip III came to condemn the *repartimientos* in Indian territory. The real aspiration was to redesign the existing work system in America. But across the Atlantic, the viceroy of Peru, Luis De Velasco, fearing the collapse of his reign – the end of the Indians' personal services could lead to a collapse, because they were effectively the manpower of the kingdom – opted to defend the system and not to finish off the process, instead pledged to punish the *encomendadores* who sinned by excess.

23 The work on American viceroyalties can be summarized this way: “En sus orígenes, la compulsión laboral estuvo vinculada al concepto de encomienda. Sin embargo, desde las Leyes Nuevas de 1542 y la real cédula de Valladolid de 1549, la llamada ‘encomienda de servicio’ quedó definitivamente abolida en la legislación indiana, por lo que los encomenderos deberían limitarse a exigir a los indios que tenían a su cargo la paga de un tributo que los recompensase por su labor defensiva y evangelizadora. A partir de ese momento, una segunda institución, la mita, monopolizó el plano de la prestación laboral obligatoria. Su cumplimiento obligaba a tandas de indios a salir sucesivamente de sus pueblos para trabajar en los campos, las ciudades y las minas durante un tiempo estipulado, tras el cual podrían volver (si así lo deseaban) a su lugar de origen. Dicho trabajo estaba remunerado, porque sólo los esclavos trabajaban gratuitamente para sus amos” (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 98).

24 It is not an accident, in the year of 1600 Miguel de Agia's *Servidumbres personales de indios*, states: “los indios son siervos de los españoles [...] por la doctrina de Aristóteles, lib. 1, Política, que dice que los que han menester ser gobernados por otros pueden ser llamados siervos de aquéllos [...] y por esto la naturaleza hizo proporcionados los cuerpos de los indios, con fuerzas bastantes para el trabajo del servicio personal; y de los españoles, por el contrario, delicados y derechos y hábiles para tratar la policía y urbanidad” (p.96). More information about this subject look at: J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 95ss.

At this time, Luis de Valdivia experienced all this discussion when he arrived in Lima, in the year of 1602. And it did not take long to associate it with the conflict of Arauco and began to defend that the indigenous cause was just, because they fought against oppressive government practices. It is possible that Valdivia's argument could be explained as follows:

The real work to be done in Chile is to remove the tyranny of personal service and at the end the cause of the uprising of the Indians, they would lay down their arms, become peaceful and create adequate space for evangelization²⁵.

The Indians were rebelling against the tyrannical government practices which enslaved their people. But not serving by protecting the common good neither for evangelization²⁶. As a consequence, there was an indigenous revolt and it was totally legitimate. According to the report by the chronicler Diego de Rosales, the meeting with Valdivia and the Indians of Arauco, reinforces this point:

And this Lord will come to judge all men (explaining to them the purpose and with great alacrity what will happen on that day), and that He will punish those who do not show pity to the poor, *and abuse of the Indians, oppressing unfair work with personal service*, and becoming rich at the expense of their blood?²⁷.

To resolve the conflict of Arauco, the Spanish court should rethink its political actions and Valdivia saw in defensive war the perfect way to resolve the impasse.

25 Cf. J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 127: "La verdadera labor que había que realizar en Chile consistiría en eliminar la tiranía del servicio personal y, al finalizar la causa del levantamiento de los indios, éstos depondrían las armas, llegaría la paz y se crearía un adecuado espacio de evangelización" [our translation].

26 In J. M. DÍAZ's words: "[Valdivia] pasaría entonces a considerar el servicio personal como una conversión en trabajo del tributo que los indios debían pagar a sus encomenderos, llegando a la conclusión de que la rebelión de los araucanos era una respuesta legítima a estas prácticas tiránicas que no acabaría mientras los españoles no garantizasen un estado de justicia" (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 126). ZAPATER also noted that Valdivia was the forerunner of the principle of evangelizing the culture (H. ZAPATER, "El padre Luis de Valdivia y la guerra defensiva", en *Mensaje*, 420 (1993), 222); now, this task demands certain conditions, such as free time, which would not transpire if they were under a regime of hard work.

27 Cf. Diego de ROSALES: ¿Y que este Señor há de venir a juzgar a todos los hombres (explicándoles muy de propósito y con grande viveza lo que pasará en aquel día), y que ha de castigar a los que no usan de piedad con los pobres, *y maltratan a los indios, oprimiéndolos con trabajos injustos de servicio personal*, y enriqueciendo a costa de su sangre? [Our translation and highlights]. D. DE ROSALES, *Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969.

2. THE DEFENSIVE WAR

Luis De Velasco left his post held in Lima, in the year 1605, when he became the Count of Monterrey. The new leader made Valdivia his principal advisor to resolve the conflict of Arauco. The Jesuit priest joined Juan Villela, auditor of Lima, in the speech to end the oppression of indigenous people and restore peace in the region²⁸.

J. M. Díaz asserted that Valdivia defended the following in a meeting with the governor:

The only effective means to conclude the war in Chile quickly and result in peace, which the conscience force to charity, justice and prudence, is to start undoing the wrongs and injustices which oppress the Indians and restore peace in Chile²⁹.

Moreover, he has proposed measures such as:

[...] the *encomienda* Indians should not be served directly with their work to *encomenderos*, whose lands could only be worked by *mitayos*, *yanaconas* and black slaves. Wisely, he opted for a gradual reform of the Chilean labor system, granting a period of two years to make the conversion. [...] When the term was consumed, the *encomenderos* received from their Indian a tribute and should only get labor of a standardized system of *repartimientos*, free contracting and African slavery. Of course, any person could not submit any Indian to slavery³⁰.

28 According to LÁZARO: “La propuesta de Villela partía de las discusiones que se estaban llevando a cabo en Lima y Chile sobre la mejor manera de pacificar a los araucanos, y las cuantiosas pérdidas en vidas humanas y dinero que provocaba la guerra de Arauco. Las conversaciones que se realizaban en estos grupos también compartían como denominador común los inconvenientes que tenía el sistema de encomienda vigente en dicha colonia y el mal trato que recibían los indios por parte de los españoles, tesis a las que se adherían fervorosamente los jesuitas de Chile. Los resultados de estas conversaciones convergían en torno a la idea de establecer en Chile, al igual que en otras regiones de América, el tributo personal el cual permitía al indígena trabajar libremente y le aliviaba de la presión y sujeción al encomendero” (C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 90).

29 J. M. DÍAZ: “El medio único eficaz para concluir brevemente la guerra de Chile y reducirlo a paz, al cual en conciencia obligan la caridad, la justicia y la prudencia, es comenzar deshaciendo los agravios e injusticias con que están oprimidos los indios de paz que hay en Chile” (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 129).

30 J. M. DÍAZ: “[...] los indios de encomienda no debían servir directamente con su trabajo a los encomenderos, cuyas tierras sólo podrían ser trabajadas por mitayos, yanaconas y esclavos negros. Prudentemente, se optaba por una reforma gradual del régimen laboral chileno, concediéndose un plazo de dos años para realizar la conversión. [...] Cuando se consumiese el plazo, los encomenderos recibirían de sus indios exclusivamente el tributo y deberían conseguir la mano de obra de un sistema ya normalizado de repartimientos, contrataciones libres y esclavitud africana. Por supuesto, no se podría someter ningún indio a esclavitud” (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 130).

With these ideas, Valdivia believed that it was posible to (re)establish peace in the region of Arauco. When Marques Montesclaros took over as the new Viceroy of Lima (1607-1615) he found out of the conflict, and the ideas proposed by Villela and Valdivia regarding the treaty of peace with the Indians. He assumed his position by supporting this treaty, mostly due to its benefits to the reign as this would increase the economization of resources and also because this system was already successful in other regions. The Jesuit priest then travelled to Spain to defend the application of defensive war, and an approval was obtained from the royal court in Madrid in the year of 1609. Upon his return³¹ we successfully put into practice the political system that lasted between the years of 1612-1626³².

The defensive war would ensure that the Spanish would not trespass the southern border, but admitted that the Indians could join the Spanish territory, mainly to hear religious sermons. Also it put an end to slavery and abuse imposed on Indians, the main cause of the conflict³³. In 1615 Valdivia sent a letter to the King which reports the peaceful situation within the region:

31 According to the chronicler Diego de Rosales, the dialogue where Luis de Valdivia communicated the decisions made to the Indians of Arauco was as follows: “Todo esto, hijos míos, he predicado yo a los españoles en vuestra defensa, porque es la verdad y el Evangelio; pero no me bastó. Y así me fui al Virrey de Lima y se lo conté y me dio una carta para que *se remediasen todos vuestros trabajos y se moderase el servir los indios que diesen la paz*, y así lo mandó y os truje la carta que vistes muchos de los que estáis presentes. Y viendo que para vuestro buen tratamiento era más eficaz media traer cartas y provisiones de el gran Rey, fui a España y tardé un año en el camino; y allá delante de sus Consejos le representé vuestros trabajos y que el oprimiros a servir, *siendo libres, era la causa de que cada día os alzásedes, y que con la guerra nunca quietariades, que antes la guerra os endurecía y os hacía más bravos, irritando más vuestros alentados corazones*. Y que si el Rey mandaba que cesase la guerra y no sirviédeses a ninguno, sino que os estuviédeses vosotros en vuestras tierras y los españoles en las suyas, sin pasar los unos a las tierras de los otros, os quietariades y recibiriades a los padres y la palabra de Dios y el santo bautismo, que es lo que el Rey quiere y desea de vosotros para que se salven vuestras almas”. Cfr. D. DE ROSALES, *Historia General de el Reino de Chile*, o. c., 98 [our highlights]. Hardly the climate between the indigenous leaders and the Spanish had been so friendly such as Diego de Rosales reports: “Acabó de hablar, y fue tan grande el contento y el alegría de todos, que por un grande rato estuvieran entre sí hablando con grandes muestras de placer y con tanto gusto que les saltaban los corazones de contento y le mostraban en las palabras” (D. DE ROSALES, *Historia General de el Reino de Chile*, o. c., 102).

32 According to LÁZARO: “Después de catorce meses de defensa ardorosa, Luis de Valdivia obtuvo la aprobación del proyecto de la Guerra Defensiva; en 1611 Valdivia llegó al Perú investido de plenos poderes para implantar su plan y acumulando una serie de cargos (visitador, comisario de la Inquisición y aspirante directo al obispado de la Imperial) que pronto despertaron recelos en Chile” (C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 94).

33 According to Diego de ROSALES, an Indian chief had commented to Valdivia at the end of a meeting: “era este nombre de paz tan odioso entre nosotros que hasta aquí matábamos al que nos venía a tratar de paz, por ver que quien lo trataba era enemigo de la patria, pues no nos traía con ella sino la guerra; y aunque en todas las naciones ordenan la guerra para la paz y el fin de la guerra es conseguir paz, en la nuestra ha sido al contrario: que para tener paz, en la nuestra ha sido al contrario: que para tener paz y vivir en paz hemos hecho siempre la guerra, porque nunca hemos tenido paz con la paz de

Every day I can see more clearly the wisdom behind the decision which was made regarding the resolution of creating a *Raya* [boundary] in this war, and it has only been defensive. Because the enemy that came in a *Junta gruesa* by April this year, did not dare facing the boundaries wich we have warned them, and so turned around without doing anything ... it was very important for what it is intended that they came and come other times to prove how benefits are their comes and added to this which has been ordered by Marquis of Montesclaros on behalf of V.M. that the Spanish people did not enter in the enemy [lands] (which has not been seen these past two years) the enemy had experienced how well they have stayed on their land, if they are still there, because there is anyone to enter to disturb them³⁴.

The enforced political position was in line with the new political directives of the Spanish crown³⁵ and brought a lot of advantages³⁶ in both legal and economic terms: (i) enabled the reductions of economic resources by the Crown, primarily in military spending; (ii) abolished personal services allowing the Indians to work properly with a paid service. The establishment of peace led to the continuation of evangelical missions showing that the crown would still be committed to the religious implementation. Another relevant issue is the strategic value of the region where the Spanish could maintain communication with the island of Chil e, this being the paramount importance for the defense of foreign invasions.

However, the benefits were also accompanied by certain fears: (i) the society saw the crown sending less resources to maintain the army's border; (ii) saw the *encomendadores* reduce their profits by lack of indigenous labor and due to the Indians being taken as prisoners of war. Therefore, the system of defensive

los españoles, ni alcanzado la verdadera paz sino cuando hemos hecho la guerra, de su servidumbre, sus opresiones, sus agravios y malos tratamientos, los cuales ninguno nos hace entre nosotros mismos est ndonos de guerra" (D. DE ROSALES, *Historia General de el Reino de Chile*, o. c., 103).

34 I recognize the difficulty to translate the original text Valdivia here. Thus, the version presented in the text does not have the same richness of the original version. Cf. *Carta de 1615 de Valdivia ao Rei da Espanha*, f.1: "Cada día veo más claramente el acierto que tuvo la resolución de poner Raya a esta guerra, y que sólo sea defensiva. Porque el enemigo en una Junta gruesa que vino por Abril de este año, no se atrevió a enfrentar de la raya adentro viéndonos advertidos, y así se volvió sin hacer nada..... ye era muy importante para lo que se pretende que el haya venido y que venga otras veces para que pruebe cuan sin provecho son sus venidos..... y si a esto se añadiese lo que tiene ordenado el Marqu  de Montesclaros en nombre de V. M. que no se hagan entradas de gente española al enemigo (lo cual no se ha guardado estos dos años pasados) hubiera el enemigo experimentado juntamente cuan bien le va estándose quedo en su tierra, si en ella se quieta , pues all  no le entra nadie a molestar".

35 According to LÁZARO: "las propuestas del padre Luis de Valdivia se encuadraban en el marco de unas nuevas directrices político-administrativas y religiosas que vieron la luz a finales del siglos XVI y principios del XVII" (C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 89).

36 The effects following the proposal made C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 95s.

war resisted with complaints and offensive attack from the pro-war supporters, generally military³⁷.

The defensive war could not resist to the change of guidelines put into practice by the new summit of the Jesuits, who decided to move away from the effective action in the region due to severe criticism that the institution had been suffering for their involvement in direct conflict. Valdivia came back to Spain in 1619 to convince his superiors of the effects and risks of this new direction, but was not successful. He was transferred to a convent in Valladolid, where he remained until his death in 1642. After his departure from Chile's system, the defensive war fell apart when Governor Pedro Ozores Ulloa recommended the return of offensive War, which was fully implemented by 1626.

III. POSSIBLE SOURCES OF VALDIVIA'S THEORETICAL ARGUMENTS

The task of reassembling the intellectual bibliography of an author is itself complex. In the case of Luis de Valdivia, we must also add the fact that on the issues presented above there isn't exactly a written work from the author, but only a few letters and reports from the official historiography. Thus, the following words can be considered "fragile" and does not end the question regarding the sources of the thought of the Jesuit priest.

Based on the presentation made so far, we can list two central arguments of Valdivia on the subject:

1. The Arauco war was legitimate because the Indians were claiming the right to resistance, that is, would be rebelling against an oppressive government;
2. The practice of the government, through the *encomiendas* services strategies that were enslaving Indians and did not assist in the task of evangelization.

37 LÁZARO remembers the position Valdivia arrives with: "[...] la postura de los franciscanos, quienes eran partidarios de los bautismos masivos y apoyaban la opción bélica como única manera de pacificarlos y reducir a los indígenas a la fe, Valdivia y sus correligionarios eran partidarios de una opción evangelizadora. [...] Así, los principales obstáculos de los misioneros se hallaban en la esclavitud y servicio personal del araucano que le hacía rebelarse y presentar batalla al español. En este sentido, Valdivia con sus propuestas de Guerra Defensiva choca frontalmente con los franciscanos en lo que al sistema de evangelización se refiere, a la vez que, con sus peticiones de abolición de la esclavitud y servicio personal, ponía en peligro los intereses económicos de los grupos esclavistas (C. LÁZARO, *La Transformación Sociopolítica de los Araucanos*, o. c., 98). For more information about the Valdivia position look at: J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 123-209.

The two arguments mentioned above touch on topics widely circulated by the Spanish theorists of that time, namely: the right of resistance, indigenous slavery and pastoral motivation. Although being considered inaccurate sources, his arguments can make some conjecture and point to at least two directions.

(i) The first one can be found within the very Jesuit order in at least three authors: Juan De Mariana, Francisco Suarez and José Acosta. It is known that Valdivia was aware of the work of Suarez and Acosta, but we lack information to clarify whether he knew or not the work of Mariana, it is likely that the contact was indirect, since the work *De rege et regis institutione* of Mariana gained a great impact³⁸ upon its publication in 1599. In this paper the Jesuit clearly defends the right of popular resistance against the tyrant governor, being lawful to take away life. The tyrant is one who does not seek the common good, but only its pleasures; is one that imposes a burden of too much work and high taxes to his people, treating them as if they were slaves and depriving them of any freedom³⁹. Accordingly, the governor ceases to be legitimate and becomes a public enemy, with a popular legitimate armed revolt against the government:

It is a public enemy that causes all sorts of evils to their homeland and truly deserves the name of tyrant, and can not only be dethroned, but can also do it by any means, even with the same violence in which he snatched power⁴⁰.

The same approach is based on the thought of Francisco Suarez. In the work *Defensio fidei catholicae adversus anglicae sectae errores*⁴¹, 1613, the Jesuit believes that it is legitimate for people to protect themselves against one king who acts unfairly, because it is a legitimate behavior based on natural law: the protection of life itself⁴².

38 Four editions of *De rege* were published in less than 50 years. It is known that Juan de Mariana produced a second edition in Manguncia (Mainz, imprenta de Baltasar Lippi), in 1605. In 1611 the book went back to print; associated with the theme of tyrannicide the work quickly sold out, and another edition was available in 1640.

39 J. DE MARIANA. *De rege et regis institutione libri III*, Toledo, Pedro Rodriguez, 1599 (ed. facsímil: Aalen, Scientia Verlag, 1969). Look at book I, c.V.

40 J. DE MARIANA, *De rege* I, c.VI: “[...] malisque omnibus patriae opprimat, vereque et proprie tyranni nomen et ingenium induat: amoueat quacumque ratione, exuatque quam violenter occupavit potestatem” [our translation].

41 The publication year is subsequent to the actions of Valdivia for the implementation of the defensive war system in Arauco, which leads us to believe that Valdivia did not contact with it, at least not in the early years of defending their ideas.

42 F. SUÁREZ. *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, estudio, selección y traducción por L. PEREÑA, Buenos Aires, Ediciones Deplam, 1966, 47: “Por esta misma razón podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado”.

Moreover, Suárez understands that sometimes a defensive war is necessary against an unjust aggressor:

Because if is legal to do in defense of own life, much more in defense of common wellbeing. Second, because también la misma ciudad el State hace una entonces defensive war against el unfair agresor, aunque sea el rey propio⁴³.

Another Jesuit who may have influenced the ideas of Valdivia was the Priest José de Acosta (1540-1600). He was a founding member of the first Jesuits' center in Peru, in 1578, where they planned methods of missionary work in the indigenous world. His main work *Historia Natural y Moral de las Indias* was published in 1590, in which it reports indigenous customs, the description of the flora and fauna of the colonial territory, mainly from New Spain (Mexico) and Peru. The fifth book of his History is dedicated to the indigenous religion: from the gods worshipped, through the holy cities, even their rites of worship. It is particularly interesting to note that he did not consider that the Indians had no religious habits, but they approached it in the wrong way because they ignored the Christian doctrine. Moreover, he believed that Aboriginal people were able to grasp and therefore "evolve" as a civilization. He says:

[...] when they lived in their law, even they had a lot of Barbaros's features and without foundation, nevertheless they had many other admirable things, for which it is left well comprehend, that they *have a natural ability to be well taught*, and even if in large part do lead to many of our Republics⁴⁴.

This idea is fundamental for Valdivia: the Indians are able to learn new knowledge that can be transmitted through dialogue; justifying the evangelical mission⁴⁵. Moreover, J. M. Díaz draws other points⁴⁶ in common between

43 F. SUÁREZ, *Defensio fidei*, 416: "Porque si es lícito hacerlo en defensa de la propia vida, mucho más en defensa del bien común. Segundo, también porque la ciudad misma o el Estado hace entonces una guerra defensiva contra el agresor injusto, aunque sea el propio rey" (F. SUÁREZ, *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, o. c., 416).

44 Cf. J. DE ACOSTA: "[...] cuando vivian en su ley, en la qual aunque tenian muchas cosas de Barbaros, y sin fundamento, pero avia tambien otras muchas dignas de admiración, por las quales se dexa bien comprehender, que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aun en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras Republicas" (J. DE ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Sevilla, casa de Juan de Leon, 1590, 396) [Our highlights].

45 The chronicler Diego de ROSALES mentions Valdivia's ability to communicate with local people: "Hablóles el padre con la elocuencia y retórica que le había dado Dios, tan grande en persuadir, que, como otro Orfeo que se llevaba tras sí con la dulzura de su cítara a cuantos le oían, hasta las piedras y los animales se llevaba con dulzura de sus palabras, y con la fuerza de sus razones a cuantos le oían, arrastrando tras sí los corazones de las fieras y de los más endurecidos que las piedras" (D. DE ROSALES, *Historia General de el Reino de Chile*, o. c., 97).

46 Cf. J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o. c., 47. Also according to the author two more features could be added, namely: 1 – Acceptance of the application of force in certain circumstances, to Christianize the Indians; 2 – The absolute fidelity as the real cause and *modus operandi* of

Valdivia and Acosta, of these two stands out: (a) the recognition of the political organization of the Indians⁴⁷; and (b) the exaltation of the priestly ministry among the infidels, which required the intellectual training and learning of local languages⁴⁸. Such points are apparent in the work of Jesuit Acosta and make one of the most reliable intellectual sources within the the Company of Jesus, since Luis de Valdivia had contact with the intellectual legacy of Priest José de Acosta when he first arrived in Lima⁴⁹.

(ii) Another direction that can be highlighted regarding the issue of the sources is the development of the Dominican order's thought, especially in the Thomistic philosophy from the works of Francisco De Vitoria. It is known that, when Luis de Valdivia returned to Lima, he assisted some theology classes which enabled him to restart the reading of Thomas Aquinas, mainly *Summa Theologiae* (= *Sth*). In the mentioned work Thomas addressed slavery on several occasions the slavery and the right of resistance issues. The first theme appears in issue 57 of Ila-IIae *Sth*, where Thomas discussed the law of nations and natural law; and the second theme arises from the conflict as to whether slavery belongs to the natural law (Aristotle) or belongs to the law of the nations (Isidore). Thomas denies that there is natural slavery in absolute terms, but admits the rights of the people, that is, the institution due to the utility or to the customs of men post-originating state of grace⁵⁰.

With regard to the right of resistance we found at least two passages, both in the Ila-IIae da *Summa*. In Article 2, the question 42, Thomas talks about

Empire, especially regarding the *mita* e a *encomenda* (J. M. DÍAZ, *Razón de Estado y Buen Gobierno*, o.c., 47-48). Although this last point is debated. According ZAPATER, Valdivia share the position of Bartholomew de Las Casas "La oposición del padre Valdivia al servicio personal rememora la acerba crítica de Bartolomé de las Casas a la institución de la encomienda. Ambos opinaban que el indígena debía desarrollar su vida plenamente. Estimaban, como ya se ha señalado, que el vínculo entre nativos y europeos residiría en ser vasallos de un mismo Rey" (H. ZAPATER, "El padre Luis de Valdivia", o. c., 223).

47 Further information look at: J. DE ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, o. c., 414-449.

48 In the sixth book, *Historia*, Acosta devoted ten chapters on the subject of language in new territories; on them the Jesuit priest mentions the absence of a written language, but highlights the wealth of symbols used by Aboriginal people. Cf. J. DE ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, o. c., 395-413.

49 Horacio ZAPATER highlights this point and also assigns an important role of Acosta in Valdivia's ideas (H. ZAPATER, *La Busqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*, Santiago de Chile, Editorial Andres Bello, 1992, 42-44).

50 Cf. in *Summa theologiae*, Ila-IIae, q.57, a.3, ad. 2: "Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo" [our highlights] (T. DE AQUINO. *Summa Theologiae. Prima pars; Prima secundade; Secunda secundae*, Textum Leoninum Romae, 1891, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit).

rebellion against a tyrant, seeking to specify whether or not it is evil. The conclusion reached by Thomas Aquinas is that even being perceived as a mortal sin – it goes against justice and the common good – it only occurs in those who promote sin, in this particular case the governor who rules in a tyrannical manner⁵¹.

The question 64 addressed the homicide as a type of action contrary to justice. Thomas admitted that it is lawful to kill a man who is dangerous to society or that threatens the common good⁵²; but such action should not be taken by private persons, only by the responsible for public administration⁵³. However, he admitted that killing another in self-defense is a legitimate act⁵⁴; the principle associated with ideas of Suarez and Valdivia.

Reflections of Thomas exposed on the *Summa* were assumed as reference by the Spanish theorists from the fifteenth century; and we can observe that in Francisco De Vitoria's works where he corroborated with Valdivia's ideas. It is known that the theologian of Salamanca faced the question regarding the legitimacy or not about the colonization act in *Relectio Prior (De Indis)*. Before answering this question it is needed to know if the Indians had *dominium* on goods, that is, whether publicly owned rights were recognized⁵⁵. This topic filled the first chapter in the first part, and after an argumentative construction⁵⁶ – which refutes issues like infidelity and natural slavery of Indians – will end with the positive response on this domain, and therefore the recognition of rights public and private.

51 Cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 42, a.2, ad.3: "Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento".

52 Cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q.64, a.2, co.: "Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V".

53 Cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q.64, a.3, co.: "occidere malefactorem licitum est in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissum fuerit cura salutis totius corporis".

54 Cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 64, a.7, co.: "Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones".

55 Cf. F. DE VITORIA, *De Indis*, I, I, 1: "redeundo ergo ad quaestionem, ut ex ordine procedamus, quaeritur primo, *utrum barbari <isti> essent veri domini ante adventum hispanorum, et privatim et publice, id est, utrum essent veri domini privatarum rerum et possessionum et utrum essent inter eos aliqui veria principes et domini aliorum*" [grifos do original]. F. DE VITORIA, *Relectio de Indis o libertad de los Indios*, ed. critica bilingüe por L. PEREÑA – J. M. PEREZ PRENDES, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

56 Cf. F. DE VITORIA, *Relectio de Indis o libertad de los Indios*, I, I, 1-16. See also: R. H. PICH, "Dominium e ius", o. c., 376-401.

And thus, even if supposed these barbarians are inept and gross as they say, why not be denied that they have real power, and that are to be included in the category of civil servants. [...] It is therefore this certain conclusion: before the Spanish arrived, they were true owner, publicly and privately⁵⁷.

Being Indians the possessors of publicly acknowledged rights, one war against the aboriginal people can only be started in a serious case. In the third part, Vitoria explained that by the natural communication right's is it legitimate that the Spanish passage through other people⁵⁸ to establish trade among them, being illegal for local people who are denied these rights. Furthermore, if people, known as "barbarians", denied this right, so, the Spanish are legitimate to use arms for to defend themselves⁵⁹.

This element of power to make war against the enemy who commits severe injustices, is important in Valdivia's speech. Moreover, the idea of free circulation and communication between people is also reflected in his discourse, he saw in the dialogue the way for the constitution of peace and the implementation of religious mission.

Nevertheless, Francisco De Vitoria endorsed the opinion of Thomas on the right of resistance in *Relectio de iure belli*. The Salamanca theologian argued in *quaestio secunda*, that it is lawful to repel force with force to defend themselves⁶⁰; in a republic setting it is lawful to defend against the enemies or injuries committed against their own people⁶¹. In *relectio dubium de tyranno* Vitoria condemns a particular person who takes the life of a tyrannical ruler⁶², by his own initiative. Although he believes that the republic can make war to defend it, and

57 Cf. F. DE VITORIA, *De indis*, I, I, 16, 30: "Et sic, dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum <civilium> habendi. [...] Restat ergo conclusio certa quod, antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim".

58 Cf. F. DE VITORIA, *De indis*, I 3, 1.

59 Cf. F. DE VITORIA, *De indis*, I 3, 5, 15: "Se prueba. Porque causa de guerra justa es sólo repeler y vengar la injusticia, como queda dicho siguiendo a Santo Tomás. Ahora bien, los bárbaros, al impedir el derecho de gentes a los españoles, les hacen injusticia; luego si es necesaria la guerra para mantener su derecho, pueden lícitamente hacerla".

60 Cf. *De iure belli*, II, 1: "Haec patet, nam vim vi repellere licet. Unde hoc bellum quilibet potest gerere sine auctoritate cuiuscumque alterius, non solum pro defensione propriae personae sed etiam bonorum suorum". F. DE VITORIA, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, ed. L. PEREÑA – V. ABRIL – C. BACIERO – A. GARCIA – F. MASEDA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.

61 Cf. F. DE VITORIA, *De iure belli*, II, 2, 16: "sed respublica habet auctoritatem non solum defendendi se sed etiam vindicandi se et suos. Et probatur quia ut Aristoteles tradit (3 *Politicorum*), respublica debet esse sibi sufficiens. Sed non posset sufficienter servare bonum publicum, si non posset vindicare iniuriam et animadvertere in hostes".

62 Cf. F. DE VITORIA, *De tyranno*, 2. F. DE VITORIA, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, o.c.

in this particular situation any private person may kill the tyrannical ruler once this action is supported by the public authority⁶³. And, once again the right of defense of life itself is evoked to justify a revolt.

The importance attributed to Thomas Aquinas in Spain places him as a major intellectual source to Luis de Valdivia, as well as monk Dominican Bartolomé De las Casas. This last personality is known in the debates regarding indigenous peoples, especially after the dispute with Juan Ginés De Sepúlveda, the Bishop of Chiapas. In a short manifesto published in 1552 he condemns the practice known as *encomiendas*, because they were characterized as a practice of slavery. Proceeding from the idea that what is not spontaneously accepted is imposed therefore: “si no sale de su espontánea e libre y no forzada voluntad de los mismos hombres libres aceptar y consentir cualquiera perjuicio a la dicha su libertad, todo es fuerza e violento, injusto e perverso y, según derecho natural, de ningún valor y entidad⁶⁴”. Las Casas believes that the order of subjection of Aboriginal people to some Spanish lacks legal validity, and deprives them of their liberty⁶⁵.

The *encomendas* or *repartimientos* not only enslaved the Indians's body, but hurt their soul, thus depriving them of receiving the precepts of the Christian Religion:

And the more we say, that because such subjection and alienation is not against with the reason only and natural law and justice, and against Charity, being onerous, unjust, tyrannical and terrible against God and His law, and opprobium and infamy and clenching and oppression their holy faith, which is clogged and prevents not grow as those people would grow up, and that the promulgation of the evangelical law did not realize⁶⁶.

63 Cf. F. DE VITORIA, *De tyranno*, 3: “Patet, quia respublica potest gerere bellum contra tyrannum ut defendat se ab illo. Sed iam habet bellum cum illo et nodum est finitum. Ergo durante illo bello licet cuicumque privato homini occidere illum. Nec occidit illum auctoritate privata sed publica, quia bellum non est finitum. Item, licet interficere ipsum pro defensione reipublicae”.

64 Cf. B. DE LAS CASAS, “Condenación de las encomiendas”, en B. DE LAS CASAS, *De regia potestate*, ed. crítica bilingüe L. PEREÑA – J. M. PÉREZ-PRENDES – V. ABRIL – J. AZCARRAGA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 128.

65 Cf. *ib.*, 131: “Pues en el propósito nuestro, como dar los a los españoles en *encomienda*, o por vasallos, o de otra manera, sea servidumbre tan prejudicial, tan excesiva y tan extraña y horrible, que no solamente los deteriore y apoque y abata o derrueque de estado de libres hombres y pueblos llenos, a pueblos destruidos y hombres siervos abyectísimos, pero a estado de puras bestias”.

66 Cf. “Condenación de las encomiendas”, en *De rege potestate*, 131: “Y más decimos, que porque la tal subjeción y enajenamiento no solamente es contra razón y ley natural y justicia, y contra charidad, por ser onerosa, injusta, tiránica y horrible contra Dios y su Ley, y en opprobio e infamia y apretamiento y opresión de su sancta fe, que se estorba e impide que no crezca como en aquellas gentes crecería, y que la promulgación de la evangélica ley no se cumpla”. In other work of Las Casas, he says that *encomienda* is the worst especie of tyranny: “por esta *encomienda* o *repartimiento*, que fue la más cruel especie de tiranía y más digna de fuego infernal que pudo ser imaginada, todas aquellas

The arguments used for Las Casas serves the purposes of Valdivia, both in the fight against personal services as well as the evangelizing mission.

FINAL CONSIDERATIONS

The historical value of Valdivia's feats are unquestionable, widely recognized in historiography as a defender of the indigenous cause. An example of his relevance was in the role as mediator in the conflict of Arauco. He was always attentive to the events of his time, not merely monitoring the distance that occurred in the southern kingdom, but actively participating in the search for a solution that would enable the promotion of peace and promote mutual coexistence between the Spanish and the Indians successfully. He saw in the political system known as defensive war a system that not only could re-establish peace between the parties but which would favour the teaching of Christian doctrine.

It is true to say that the political system of defensive war was not only implemented due to the economic benefits towards the Government's coffers but also due to his continuous commitment to end the slavery of Aboriginal peoples. Thus, the Jesuit did not need to seek new arguments, he simply used those already in circulation at that time. These existent arguments allowed him to understand that the Indian rebellion was fair, and he managed to give them freedom from the shackles imposed by the Spanish Government; because the politics of personal service did not protect neither liberty nor the common good of the local population, only subjected them to servitude; thus, the fight against the Government was legitimized by the right of resistance, a common idea among both Authors being a Jesuit order or a Dominican order.

Also, the agreement allowed both people the right of transit throughout the region, guaranteeing the right to humanity as part of an international community like Vitoria said, enabling both trading and religious missions in this region. Certainly, Valdivia was more interested in the latter aspect, believing that the priest Acosta said that the Indians lacked the knowledge of the Christian religion.

Finally, we highlight two interesting aspects that emerged from Luis de Valdivia's proposals. The first is that clearly Valdivia accepted that the Indians had as many rights as other people subjected to the crown of Spain, and therefore

gentes son impedidas de rescebir la fe y religión cristiana por ocupallos noches y días los españoles, sus infelices tiranos comenderos, en las minas y trabajos personales y tributos increíbles [...]". Cf. B. DE LAS CASAS, "La invención del repartimento y encomiendas de aquellas gentes", *o. c.*, 155.

had the right of freedom; although they lacked a moral elevation that would come with Christian doctrinal knowledge. Secondly, unfortunately the ideas of Valdivia were only confined to Indian slavery, and the black population working in abusive conditions in American realms was not included.

TRASCENDENCIA Y APERTURA. UNA IMAGEN DEL HOMBRE PARA NUESTRO TIEMPO

M^a IDOYA ZORROZA
Universidad de Navarra

RESUMEN

La filosofía de Xavier Zubiri, siguiendo la vía de la fenomenología (Brentano, Husserl, Heidegger) se define desde sus escritos más tempranos como la ruptura del cierre moderno en torno al sujeto para redefinirlo desde bases filosóficas nuevas. De ahí que para Zubiri dos de las notas que acompañan a toda definición de lo humano sean “apertura” y “trascendencia”. En este trabajo se relata cómo esos conceptos cumplen una función central en la filosofía zubiriana, y especialmente cómo entran en juego en la justificación de una de sus propuestas más originales: la noción de religación como dimensión constitutiva del ser humano, y la conexión entre la imagen del hombre y la experiencia de la divinidad. Esta experiencia no se refleja sólo como un conocimiento teológico, o como una dimensión religiosa, sino aún más una relación personal con Dios.

Palabras clave: apertura, trascendencia, Zubiri, religación, religión, persona, constitución, dimensión.

ABSTRACT

In this work I show how the writings of Xavier Zubiri are related to this transformation in search of transcendence. Zubiri proposes an ultimate level that reaches the connexion between the image of man and the experience of divinity. This experience is not only a theological knowledge but also a personal relationship with God.

Keywords: openness, transcendency, Zubiri, religation, religion, person, constitution, dimension.

I. PRESENTACIÓN

La filosofía de Xavier Zubiri arranca desde la experiencia impulsada por la fenomenología de que es necesaria una ruptura del cierre moderno en el sujeto. Son conocidas sus palabras autobiográficas¹ por las que este filósofo advierte que a comienzos del siglo XX el principal atractivo y la principal virtualidad de la fenomenología fue presentar una teoría del conocimiento que rechazaba el psicologismo, el cual puede ser leído como una última derivación del giro antropológico realizado en la modernidad: “La fenomenología –nos dice– fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar como tal”². Así, en Zubiri, como en buena parte de la filosofía contemporánea, el planteamiento de su tarea se ha comprendido como la necesaria salida del cierre moderno en el sujeto, para obrar una *necesaria* vuelta a la realidad; reconsiderar al hombre rompiendo aquella cúpula de cristal en la que lo ha entronado (y aislado) el subjetivismo moderno, para *recuperar* para él una auténtica comprensión de sí y de su posición en el mundo que sea más *radical* y por ello más *humanizadora*.

Ciertamente, los textos más expresivos de esta intención central de su que-hacer filosófico se encuentran entre los primeros cursos y escritos de su biografía intelectual. Sin embargo, es también cierto que Zubiri no se desdijo de ellos, sino que más bien son expresos los lugares en los que ratifica que la maduración de su pensamiento se ha realizado precisamente por la continuidad en las intenciones centrales señaladas en sus textos más tempranos³.

Parte de la experiencia moderna que puede caracterizarse como realizadora de un “giro antropológico”⁴, que en su desarrollo ha hecho del hombre la fuente de la verdad, de los valores y del sentido, de manera que “el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía apoyado en la única realidad

1 X. ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, 13: “La filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, «a las cosas mismas». Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo”.

2 X. ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, 13.

3 X. ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, 11: “las ideas básicas de qué sea naturaleza, y de qué sea la historia, y de qué sea el Dios descubierto en la dimensión teológica de la religión no sólo no han prescrito para mí, sino que por continuar estando vivas es por lo que me han forzado a esos ulteriores desarrollos”.

4 En la descripción kantiana de lo que denomina “giro copernicano”, al comienzo de su *Crítica de la razón pura* (cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978), deteniendo la intención hacia lo real para plantear las condiciones de esa dirección –en el caso de Kant, el conocimiento teórico–, en un movimiento que supone un cierre autoreferencial.

substante de su propia razón [...], en posesión, tan sólo, de sí misma, la razón tiene que hallar, en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios”⁵. Sin embargo –valora Zubiri–, lejos de llegar a ellos en su intento de dar una respuesta global y abarcante, el hombre moderno llega al más profundo anonadamiento⁶. El mundo moderno ha sido capaz de desarrollar la ciencia, la técnica y el saber hasta hacer posible la creación de todo un nuevo mundo en torno al hombre (una nueva naturaleza, una cultura desarrollada, e incluso al propio hombre gracias a los avances médicos y biológicos). Sin embargo todo ese mundo creado ha realizado los ataques más flagrantes a la dignidad humana. Por ello puede decirse, con más fuerza aún, que en ese moderno “replegarse sobre sí mismo”, el hombre se ha encontrado con un “no poder salir de sí”⁷.

De ahí que el reto que asume Zubiri no es volver a una filosofía preterida, sino asumiendo el punto inicial moderno, encontrar en el seno de la constitución humana la vía para recuperar su referencia al mundo y a Dios: “replegarse sobre sí mismo” para ver pasar “como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de la existencia”⁸; así lo realiza, entendiendo que lo que constitutivamente define al ser humano es su “apertura”, manifestada de diversas maneras según las diferentes dimensiones en las que es analizada; y su trascendencia. Lo veremos someramente siguiendo a lo expresado por Zubiri a este respecto.

5 Puede extenderse la exposición de este punto; sin embargo, nos atenemos a: X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 55-56 cuando refleja la diferencia entre la naturalización del hombre –que denomina “clásica”– a la inversión de ese esquema: “desde una naturaleza que se desvanece, va a entrar en sí mismo” (*ib.*, 55). Lo mismo expresa en su tesis doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, publicada en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, 67-333; en particular: 77-91. Otro autor como Leonardo POLO (“La coexistencia del hombre”, *El hombre: inmanencia y trascendencia, XXV Reuniones Filosóficas*, Pamplona, 1991, vol. I) lo enuncia como una “simetrización”, que fracasa por cuanto no capta la radical novedad de la persona ontológicamente considerada (*ib.*, 37 ss.).

6 X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, 56: “El resultado fue paradójico. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”.

7 X. ZUBIRI, “Hegel y el problema metafísico”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 287. También, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, 16-17: el hombre inmerso en la técnica “es él, el hombre mismo, el que hace lo que el hombre es” “no tiene otro asidero que sí mismo”. Cfr., M. VERSTRAETE, “El hombre desacralizado de nuestro tiempo”, *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, v. 2, 1583-1596.

8 X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, 56-57, en lo que denomina como “soledad sonora”, aquella “oquedad de la persona” donde resuenan “las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad”, 57.

II. APERTURA Y TRASCENDENCIA: NOTAS SOBRE UN CAMBIO DE SIGNO EN LA COMPRENSIÓN DEL SER HUMANO

Quizás la expresión más elaborada de lo anteriormente afirmado, sea la justificación zubiriana de la apertura y trascendencia del conocer humano desglosado en su trilogía *Inteligencia sentiente*, la última obra que pudo ver publicada el autor⁹. Sin embargo, como tales, son dos notas que afectan internamente a la comprensión antropológica de Zubiri¹⁰. De hecho, puede ser una línea hermenéutica ver cómo otros filósofos contemporáneos también reaccionan al inmanentismo y subjetivismo moderno con la reivindicación progresiva de la necesidad de una constitutiva referencia a la *alteridad* como elemento fundamental en la comprensión de la realidad humana.

En cuanto a la noción de “apertura”, es algo claro, puesto que la reconsideración de la apertura como nota que afecta a la realidad humana desde su configuración más elemental, está asegurada desde el nivel ontológico fundamental. En esa línea, Zubiri en el libro *Sobre la esencia* divide lo real en realidad o esencia cerrada¹¹ y realidad abierta, que es el hombre, e incluso, entre ambas la última no sólo es una *realidad más*, sino que expresa (tal vez como culminación), de un modo más acabado y perfecto, todas aquellas características que definen lo real.

La apertura se manifiesta desde la indeterminación biológica que advertimos al estudiar la dotación fisiológica del ser humano, hasta la definición de libertad como su nota más peculiar¹², pasando por la particular relación que es-

9 X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, 1981; *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983. Zubiri falleció el 21 de septiembre de ese mismo año 1983. Como se ha defendido, el problema fundamental de este autor era desentrañar la íntima y constitutiva realidad que el ser humano es, pero aquellas notas previas que consideró definitivas de su concepción de “realidad humana” (qué sea realidad –*Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; 1972– y qué el conocer como aprehensión) se magnificaron hasta impedirle preparar su tratado *Sobre el hombre*, que quedó inédito; sólo se publicaron años después, ordenados según el índice realizado por el autor, los textos de cursos orales sin ulteriores actualizaciones (*Sobre el hombre*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986). Si quedó bastante avanzada la revisión de la primera parte de *El hombre y Dios*, texto publicado póstumamente (Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984).

10 He tenido ocasión de exponerlo en “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, en J. F. SELLÉS (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 2007, 195-217. Cfr. G. GÓMEZ CAMBRES, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga, Agora, 1983, 17: “en una conversación mantenida con el mismo Zubiri. En ella decía que la preocupación principal de su pensamiento era el tema de la «realidad personal»”.

11 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 66.

12 Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1992; o el citado *Sobre el hombre*.

tablece con su medio, en la línea de los análisis de Gehlen¹³, su particular posición en la teoría del conocer –desarrollados en *Inteligencia sentiente*–, o del obrar. Constitutivamente, para la realidad o esencia abierta, “la apertura es una modificación de las estructuras que en sí posee el sujeto humano”, y que expresa una forma de ser *en sí*¹⁴. Antropológicamente, gracias a dicha apertura, es capaz de entrar en respectividad no sólo ante otras realidades sino ante lo *otro*, y ante sí mismo, como realidad, por cuanto no tiene dada la *forma* de ser real, ésta debe ser lograda mediante la acción y la determinación. O con las palabras de Ferrer Arellano: “Lo constitutivo de la persona es, pues, la apertura en acto primero. Tal apertura es, en efecto, el momento constitutivo de la incomunicable personabilidad”¹⁵.

Conviene sin embargo centrarnos en la noción de apertura vinculada a trascendencia que, para Zubiri, no implica sólo su primer significado etimológico –de paso de un lado a otro [*tras*]–, sino especialmente un ir “más allá”¹⁶ que connota un *ascender* [*scendo*]; será un error considerarlo como un *ir a otra cosa*, lo cual en último término es un extrañamiento. Todo trascender –afirmará– es un paso más *allá*, pero *en* aquello que trasciende, sin negarlo y sin anularlo¹⁷.

Podemos advertir su dinámica a propósito de la apertura cognoscitiva.

Como expresa a lo largo de su *Inteligencia sentiente*, para Zubiri la exigencia de *apertura* (a nivel gnoseológico fundamental) supone una doble trascendencia: de *nuestra* impresión o nuestra afección (vivida subjetivamente) a lo que afecta; de lo que afecta a *la realidad*, como tal, anterior e independiente del presentarse ante un sujeto, y por tanto *no determinada* por el cognoscente, más bien al contrario, *determinante de éste*¹⁸.

13 Cfr. A. GEHLEN, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

14 Por otro lado, en su sentido más metafísico: “en esta esencia abierta la apertura es una modificación de las estructuras que en sí posee el sujeto humano, la realidad humana. La realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye un modo del en sí”; X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989, 208.

15 J. FERRER ARELLANO, “Unidad y respectividad en Zubiri”, *Documentación crítica iberoamericana*, 1964 (1), 98.

16 Por ejemplo, X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994, 17.

17 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24-25. Así, vinculado con apertura, trascender no es paradójicamente un salir sino un permanecer; “no significa que es algo «fuera» sino un “al «quedar» en”. Comprender el trascender como un salir o perder una configuración para lograr otra, sería entenderlo desde el paradigma de un movimiento muy básico desde el que no se puede entender siquiera la dinámica de lo vital, ya que el salir no supone un extrañarse respecto a sí mismo, un negarse a sí o relegarse sino, más bien, un permanecer creciendo. En la misma línea: I. ELLACURÍA, “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, *Realitas* (1), 1974, 78.

18 Este complejo tema lo estudié en mi tesis *La fuga de la mediación. Construcción zubiriana del realismo*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, 2001. Aquí es pertinente rescatar al menos

a) Así, hay una primera trascendencia: “remisión del momento estimulante al real. Esta remisión, esta trascendencia, no es un momento del acto de aprehensión, del acto de intelección, sino que es un momento de lo aprehendido mismo en el acto aprehensor”¹⁹. Por ello, respecto a la *subjetividad* del hecho de que el sentir, el aprehender, sea un acto *mío*, se revela que, propiamente, y aunque ciertamente reconocemos que es un acto de quien aprehende, la aprehensión, el conocimiento, aquello a lo que nos lleva directamente es a lo aprehendido, a lo conocido, y sólo en un acto ulterior y añadido nos damos cuenta o nos apercebimos del polo subjetivo.

b) Además de ello, se “trasciende (dentro de la aprehensión misma y quedándonos dentro de ella) desde lo que tiene de estimulante a lo que tiene de realidad, esté o no estimulando”. “Entonces, realidad no es el mero correlato de un modo de aprehensión, sino apertura a lo que las cosas son «de suyo». Esta trascendencia es una remisión desde su actualidad intelectual, esto es, desde ser actual en la intelección, a ser real, a ser «de suyo». Esta remisión no es un acto de inteligencia, es un acto de la cosa en la inteligencia, un acto en el que la cosa [...] se actualiza desde sí misma, es actual «de suyo»”²⁰. Con ello, lo que se nos presenta en la aprehensión no puede reducirse a su presentarse ante mí, la intelección no lo determina, ni lo pone; la remisión de lo tenido objetivamente a lo real como tal, no es un dinamismo lógico, es un dinamismo de la inteligencia que, como dice en otro lugar Zubiri, ha quedado *prendida* de lo real, es guiada por él, es llevada por la realidad.

Por ello, y como hemos visto, a nivel gnoseológico, el conocer no será solamente un intender o dirigirse a un objeto inmanente al conocer, o bien ponerse el objeto o determinarlo en sus condiciones de posibilidad, sino el dinamismo por el que en una realidad abierta, se actualiza en aprehensión la realidad, que, actualizada cognoscitivamente, lleva desde sí a lo que ella es como realidad.

Este mismo modo de proceder lo realiza Zubiri en otras dimensiones del ser humano²¹; lo mismo debe ser realizado en la acción voluntaria: lo valioso no lo es porque sea querido, sino, a la inversa, es querido por ser valioso, porque es un bien aprehendido como valioso. O, en cuanto a la intersubjetividad considerada

algunos claros textos publicados por Zubiri en *Sobre el hombre*, 24-25.

19 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24. Esta primera trascendencia sería la que Zubiri refiere como específica del pensamiento fenomenológico y que (respecto del subjetivismo) defendió Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, aunque, para Zubiri, no es, sin embargo suficiente.

20 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24.

21 L. Polo también afirma (“La coexistencia del hombre”, 33) que lo característico del hombre es la *dualidad*, que debe ser entendida no como la confrontación de dos elementos que se agotan en su mutuo limitarse, una disociación o dicotomía; sino donde hay una ascendencia porque se superan en una *coactualidad praxica* (34), es decir, de modo dinámico, redundante (35).

como una dimensión constitutiva de la propia realidad humana, no sólo porque hacemos nuestra vida en comunidades, con otros, sino porque, en último término no podemos hacerla si no es con otros o entre otros: de ahí que el otro no es sólo referente de mi vida sino con quien hago mi vida, e incluso, quien hace posible que pueda hacer mi vida²².

Desde todos estos ámbitos, desde el gnoseológico al antropológico, la noción de realidad como instancia abierta y trascendente deja de lado la imagen moderna del hombre entendido como *individuo*²³.

III. UNA NUEVA IMAGEN DEL SER HUMANO

Lo advertido en el epígrafe anterior muestra la inconsistencia de una comprensión del ser humano sólo como individuo. Otra vía que tiene Zubiri para ahondar en ello nos remite a que el ser humano es una realidad dotada de vida, y que desde la noción de *vida* se exige la alteridad. Si bien, como todo lo real, cada persona es *una*, es decir, es una realidad, que consiste en ser ella, a diferencia de lo que es ontológicamente otra realidad (Zubiri se refiere aquí a la noción de *unum* trascendental), la vida ofrece una unidad diferenciada de la estática, circular y cerrada unidad de lo que hay, y que es de modo completo y aquietado. La vida tiene una unidad que no es sino “una actividad operante”, “unidad, pero radical y originante”, “actividad originaria unificante”²⁴. De modo que a mayor plenitud de una realidad, la unidad es mayor, no por hacerse estática sino, justamente por lo contrario: por ser capaz de ser más *ex-tática*, en una “unidad [que] es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma”²⁵. La apertura vital, por tanto, lejos de ser un extrañamiento es una forma más rica de ser “uno”. La relación dinámica, operativa, con lo externo que la vida introduce, introduce así un *tras-cender*; un salir fuera que no es un *extrañamiento*.

Para la vida humana, este trascender es, aún, más acuciante, porque no se trata de encontrar las posibilidades de un despliegue inserto en nuestra naturaleza, sino en el dominio (por la libertad) de aquello con lo que contamos, de modo que ese despliegue es, a un tiempo, recibido y asumido, y libremente ejercido²⁶. Puede decirse, con Zubiri, que aquí la realidad personal realiza una

22 Esto lo desarrolla Zubiri en *Sobre el hombre*, ya citado.

23 También, X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24-25, va diciendo: “remisión” “apertura” que no es paradójicamente un *salir* sino un *permanecer*, “no significa que es algo «fuera»” sino un “al «quedar» en”.

24 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 468.

25 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 468.

26 L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 45: “el hombre no es libre porque posee libertad, sino porque posee libremente, asume en forma de destinación y otorgamiento su esencia”. A lo mismo

nueva trascendencia: “el hombre es el animal que trasciende su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma”²⁷. Sin embargo que el ser humano trascienda la vida animal lleva consigo esa misma puntualización sobre el sentido de ese *trans*, ir más allá, que se realiza *en, dentro* de aquello que trasciende, llevándolo a otro plano, pero sin eliminarlo de la ecuación. Así, continúa “El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Trascender es ir de la estimulidad a la realidad. Este trascender tiene así dos momentos, es trascender no *de* la animalidad, sino trascender *en* la animalidad [...], trascender no es salirse del organismo sino un quedarse en el organismo *en* la animalidad. Y segundo, es trascender en la animalidad a su propia realidad [...], el hombre, animal de realidades”²⁸.

Que el ser humano sea animal de realidades da cuenta de la capacidad de abrirse completa y totalmente al todo de lo real, la capacidad de lo trascendental que hacen que el alma humana pueda ser, “en cierto modo”, *todas las cosas*, como expresaba Aristóteles. El alma humana se abre a la totalidad del universo, y esta apertura la plantea en una radical trascendencia que le permite superar no sólo las condiciones espacio-temporales²⁹, sino también plantearse la pregunta radical³⁰.

Los tres conceptos que Zubiri utiliza para referirse a la vida: intimidad, originación y comunicación, tienen por tanto, distintos niveles en el ser humano. Así, pues, la *intimidad* no es sólo fuente estable de las operaciones, sino fuente insondable, puesto que esas mismas operaciones que se realizan la afectan esencialmente y la determinan, disponiéndola para nuevos actos. No hay una intimidad cerrada o clausurada sino esencialmente abierta y en decurso, en la medida en que “se va configurando a lo largo de toda una vida”, en la medida en que va determinando dando una figura concreta y determinada a su forma de ser persona; el ser *origenación* de actos o facultades es aún más radical, porque no sólo se es fuente del acto concreto que se realiza, sino que se determina la dirección y el sentido de ese acto, y, lo que tiene consecuencias vitales fundamentales³¹, la imagen de persona que con ellos estoy adquiriendo; finalmente la *comunicación*

se refiere la noción zubiriana de *realidad reduplicativamente suya*, realidad *en propiedad*. Cfr. *Sobre el hombre*, 103 y ss.

27 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 59.

28 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 60.

29 Las condiciones espaciales, por el modo como *la vida* es unidad del despliegue; las condiciones temporales, como advertía Aristóteles, la abre lo propio de la *vida del espíritu*, o la *vida intelectual*. Así lo señala Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*, p. 499; y L. Polo en *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1998.

30 X. ZUBIRI, .

31 J. Cruz Cruz, *Libertad en el tiempo*, Eunsia, Pamplona, 1993. El ser humano no es sólo fuente de operaciones sino su *determinante* en el sentido de que *tiene a su disposición* asumir su existencia entregada radicalmente y hacer de ella una *figura concreta*, una *personalidad propia*. Ver también, del mismo autor, *El éxtasis de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1999.

no es sólo la convivencia física y espacial con otro o con otros (o el intercambio que garantiza nuestra subsistencia o nuestra satisfacción), puesto que en una realidad vital cuya vida se va configurando en el ejercicio del auto-dominio y autodisposición, la vida de uno se va “entreverando” con la de los otros (familia, comunidad, etc.), no hay “organización” sino “compenetración”, no sólo están en “comunidad” sino en “comunidad”³², el enriquecimiento personal pasa por el crecimiento en una relación personal de comunión, en donde lejos de anularse la intimidad se la potencia en la entrega al otro.

Esta imagen ofrecida por Xavier Zubiri quedaría incompleta si nos detuviéramos aquí. Ya en escritos tempranos, como en el curso impartido en París del que publicó un extracto con el título “Note sur la philosophie de la religion”³³, Zubiri planteaba que antes de poder hablar de “religión” es preciso ahondar en la dimensión ontológica del ser humano, anterior a la especificación de sus facultades, por las que se refiere a un dios: dicha “religiosidad” es una forma radical del existente humano, es una dimensión constitutiva que poco más tarde –en los escritos de entre los años 30 y 40–, denominaría “el problema de Dios” como “momento estructural del hombre”³⁴, o también la “dimensión teologal”, propia del hombre y constitutiva de su ser real³⁵ o su carácter “religado”³⁶.

32 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 223 ss., por ejemplo, 269-270.

33 X. ZUBIRI, “Note sur la philosophie de la religion”, *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 28, 10, 1937, 334-341.

34 Cfr. X. ZUBIRI, “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 417 ss. Zubiri propone hablar de religación, dimensión teologal incluso como concepto anterior al de “lo sagrado”; al respecto, cfr. E. SOLARI, *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2010; M. GUERRA, *El enigma del hombre. De la Antropología a la Religión*, Pamplona, Euns, 1978; A. PINTOR RAMOS, “Zubiri: una filosofía de la religión cristiana”, *Salmanticensis*, 1995 (42, 3), pp. 369-399; S., “Dios y el problema de la realidad en Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento*, 1, 1997.

35 El autor desarrollaría más adelante esta idea en cursos impartidos en los años 70, como “El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo”, “El hombre y Dios”, que fueron publicados póstumamente; el segundo en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit.; el primero en: “El problema teologal del hombre”, *Teología y mundo contemporáneo*, Homenaje a K. Rahner, Madrid, Cristiandad, 1975, 55-64; reeditado en *Siete ensayos de antropología filosófica*, G. Marquinez Argote (editor), Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1982, 175-187; es relevante también: “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios Eclesiásticos*, 1981 (56), 41-59. Una discusión sobre dicha noción la presenta J. Soares Bello, “¿Tiene sentido la crítica de Gustavo Bueno al concepto zubiriano de religación?”, *The Xavier Zubiri Review*, 13, 2013-2015, 77-86. También: A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1993; J. P. NIEVA, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación”, *Enfoques*, 23, 2 (2011); V. TARÍN, *Religación y libertad en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005; además de la Tesis doctoral de J. SOARES BELLO, *El hombre religado a Dios en Xavier Zubiri*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 2009.

36 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, en 411: “el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos

Para Xavier Zubiri plantear el “problema de Dios” no significa introducir una cuestión religiosa o teológica, sino plantear la necesaria elucidación de una dimensión que le es constitutiva y que afectará en sus facultades³⁷, sea cual sea la posición que se tome ante él: de aceptación, negación o inconsideración, por cuanto “afecta a la raíz misma de la existencia humana”³⁸ cuando ésta enfoca “lo radical de su realidad”³⁹. El hecho de que la vida humana se hace con lo real que es y en lo que está (conocido como real y en lo que es como realidad⁴⁰), permite que surja la cuestión por la razón de dicha realidad, porque en cada acción el ser humano no sólo determina la acción concreta, o no sólo la acción y su apropiación, sino que toma una posición ante lo último y radical de la existencia humana⁴¹.

Por ello en Zubiri la acción humana, en cuanto acción de una realidad personal⁴², no puede ser considerada de manera integral si no revela su carácter religado, apertura a la ultimidad en la que, por la que y desde la que se define ese carácter personal absoluto que se refleja y actualiza en cada uno de los actos⁴³.

La posición ante lo último no es un punto de llegada sino un momento fundante, porque sólo en él, por él y desde él “es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es”⁴⁴. Sea cual sea la respuesta que

que ejecuta”. Es un carácter desde el que se considera todo lo real, con lo que el hombre hace su vida o la realidad que él es, incluso antes de determinar qué realidad es aquélla, deidad, Dios...

37 Por ejemplo, la vinculación de la religación con la afectividad, desarrolladas desde la línea zubiriana por Torres Queiruga (*Noción, religación, transcendencia. O conhecimento de Deus em Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988 (tesis doctoral); La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1990; “Zubiri-Amor Ruibal”, *Índice de Artes y Letras*, 1963, 175-176) y su vinculación con la experiencia de la saudade (A. TORRES QUEIRUGA, “Religación e saudade. A saudade desde a filosofía de Zubiri”, *Grial*, 100 (1988), 138-152; J. P. LOPES ANGÉLICO, *Saudade, misterio de amor doliente. De las intuiciones de António Dias de Magalhães y Andrés Torres Queiruga a la articulación teológico-fundamental de la Saudade*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2014; publicada en extracto: Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2014).

38 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 398.

39 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 398.

40 Como expresará en “El problema de Dios”, 421, la persona consiste formalmente en estar abierto a lo real, por eso lo real, el mundo es “la estructura ontológica formal del sujeto humano”, antes de cualquier otra consideración de qué sea o cómo sea dicho mundo.

41 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 410. Más adelante (411) explica este carácter de ultimidad: “esta ultimidad no es meramente algo en que el hombre «está», sino que es algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante”.

42 No entro en la necesaria distinción (X. ZUBIRI, “El problema de Dios”, 430) entre ser humano o naturaleza humana y realidad personal; Zubiri plantea el problema especialmente desde la consideración de la realidad personal, por cuanto entiende la noción de naturaleza humana más limitadamente como “lo consecutivo”, frente a “lo constitutivo”. He usado los términos de manera más inespecífica en este trabajo.

43 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 411.

44 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 411.

positivamente se de a la cuestión, y la vía por la que se la plantee de manera preferencial (especulativa, volitiva, sentimentalmente), no se *llega* a Dios por una de esas vías, sino que se descubre quién es, o se profundiza en la relación con él por una de ellas, porque –como también señalaba el propio Tomás de Aquino, en una cita que recupera Zubiri– “conocer de un modo general [...] que Dios existe [...] está impreso en nuestra naturaleza”⁴⁵.

La imagen del hombre que la filosofía contemporánea recupera como realidad abierta a una trascendencia divina, cobra entonces un matiz propio en el caso de Zubiri, pues al plantearlo no desde el ámbito de una determinada facultad o potencia (especulativa, volitiva, afectiva) sino desde la estructura constitutiva del ser humano, advierte la insuficiente determinación de esas últimas aproximaciones cuando se dan desligadas. Dios, la divinidad, no es un tema al que uno llega, yuxtapuesto al hombre, o hecho problema como un además añadido a su existencia, sino una realidad con la que el hombre se encuentra radicalmente⁴⁶. Su respuesta, como Zubiri verá en sus análisis de las religiones⁴⁷, cobra múltiples formas que ya no son formas equiparables sino más o menos expresivas y conformes según den una respuesta más conforme a la realidad personal en su riqueza y dimensiones.

Propongamos un último paso más: para el cristiano (y más, el intelectual cristiano), hay una trascendencia ulterior, afincada en esta última, que debe ser afirmada. No porque suponga (como recordamos del sentido de trascendencia) anular *lo humano* para sumirnos en una visión mística, sino porque es la elevación de lo humano, a lo que la persona está llamada. Y como tal le son aplicados los tres conceptos que Zubiri utiliza para referirse a la vida: intimidad, originación y comunicación.

Comunicación, intimidad y originación en la religación del hombre cobran un nuevo sentido en la convicción de una nueva trascendencia posibilitada por una previa entrega en la que un Dios personal toma la iniciativa. En primer lugar, como realidades *creadas por Dios*, ha dejado en nosotros una huella, una imagen, que en último término, constituye la *estructura* ontológica de la persona y su *apertura*. El estudio de la realidad humana en lo que la constituye nos puede

45 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad1; Madrid, BAC, 2001, 109.

46 Cfr. X. ZUBIRI, “El problema de Dios”, 432: “así como la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre, en el sentido arriba indicado, esto es, sin que por esto las cosas formen parte de él, así también la fundamentalidad de Dios «pertenece» al ser del hombre [...] porque constituye *parte formal de él* el «ser fundamentado», el ser religado”, sin por ello convertir a Dios en algo subjetivo.

47 Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993; cfr. también *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1997; o el recientemente publicado *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2015. Cfr. también J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid, Palabra, 2001.

llevar a Dios como nuestro hacedor. En ese aspecto, somos más semejantes a la realidad divina (Trinidad de personas) en la medida en que también en los seres humanos la unidad ontológica es una unidad propiamente personal, disponiente, con apertura trascendental a todo lo real, en virtud de su inteligencia y voluntad. Somos *imago Dei*⁴⁸, y eso significa que como creador nos ha hecho en parte similares a Él. Dice Zubiri “para Dios el hombre es su criatura predilecta, que más se asemeja a él [...] imagen suya. Esta imagen es el fondo del ser humano”⁴⁹. Y de él surge su capacidad intelectual, volitiva o amativa, espiritual. Es algo así como el *fondo ontológico* fundamental, su *estructura real* última. En realidad a esta dimensión llegamos con la filosofía, al recuperar en los planos gnoseológico, antropológico, metafísico, el carácter de lo humano y sus facultades.

Sin embargo, recibimos una *segunda* entrega, de dimensiones todavía más radicales: hay una entrega donante de Dios mismo a los seres humanos, y por esa entrega, mediante ella y por ella “hay una unificación de las criaturas con la vida personal de Dios”⁵⁰. La encarnación de Cristo le permite al ser humano poder aspirar a una vida en Dios, o lo que es lo mismo, participar en la misma vida personal, que no es otra cosa –según Zubiri– que la deificación. La realidad se plenifica en Cristo, y con su glorificación toda la realidad y, más aún, la realidad humana son llamados a la glorificación, a la santificación.

Esta santificación es un *don*, algo gratuito, un regalo y sobre ella dice Zubiri que hay que “disipar la falsa imagen que la palabra «sobrenatural» puede suscitar en las mentes. Parece que se trata de una superposición o estratificación de dos entidades. Esto es falso. La palabra «sobre» indica tan sólo que su principio es trascendente y gratuito”⁵¹, pero no que suponga renunciar a lo que se tiene por lograr o asumirse en algo que nada tiene que ver con lo humano. Con la gracia, el hombre participa libremente de una vida más alta, la vida de los hijos adoptivos de Dios, somos a imagen de Dios y a semejanza de él, con un sentido activo y dinámico. Parafraseando una cita anterior de Zubiri en un nuevo contexto: el ser humano es capaz de trascender de la vida meramente humana, no renunciando a lo humano, sino siendo más plenamente humano, al trascenderlo y tomar como modelo la humanidad glorificada en Cristo. Ese trascender se realiza *en*, dentro de la humanidad personal, llevándola a otro plano, pero sin anularlo. No es salirse de ella, sino llevarla a su máxima plenitud (una plenitud que sólo se abre en una entrega personal del propio Dios). Sólo de este modo, dicha plenificación no sólo no queda

48 Es un tema constante en la teología medieval, de modo que puede considerársele el *nervio* central de la antropología medieval. Puede verse el reciente trabajo de J. A. García Cuadrado, en la edición de D. Báñez, *El hombre, imagen de Dios*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2003.

49 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 500.

50 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 504.

51 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 528ss.

fuera del carácter personal de la vida humana, sino que se inserta para plenificarla. Para Zubiri, entonces, la santidad exige y envuelve “una perfección del hombre, con cooperación de su voluntad libre”⁵², y la imagen cristiana del hombre no sólo no anula sino que al contrario potencia la riqueza de la realidad humana.

IV. BREVE CONCLUSIÓN

La noción de *dominio* o, también señorío o autodisposición incluida en la definición zubiriana de persona, cuando se la examina desde el nivel de su constitución⁵³, lejos de cerrar al hombre en un ejercicio solipsista (independentista, como el propuesto por el individualismo moderno) abre una imagen de ser humano que recupera, para el hombre contemporáneo, las grandes enseñanzas del mundo clásico⁵⁴, y que muestra su riqueza antropológica. Frente a la noción de individuo moderna –una alicorta construcción, para la que el individuo sólo conoce lo que encuentra en sí–, Zubiri, aun partiendo del sujeto en soledad –recordando el texto citado al inicio de este trabajo–, en la misma “soledad” de quien se repliega sobre sí mismo, señala que no nos encontramos “a solas” sino radicalmente acompañados; se trata de una “soledad sonora” donde resuenan, las últimas concepciones metafísicas (traídas por la realidad que se nos impone gnoseológica y existencialmente) y también los radicales antropológicos⁵⁵: mundo, comunidad humana y Dios, como constitutivos formales de la vida personal cuando ella quiere atenerse a la realidad⁵⁶. Con este contexto detrás, hablar de apertura y trascendencia implica recuperar las distintas dimensiones constitutivas de la persona, que realiza como vida, incluida aquella que Zubiri rescata como “dimensión teológica” o “religación”.

52 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 528.

53 Cfr. el trabajo citado “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, además de mi texto “La libertad de la sustantividad abierta”, en D. GONZÁLEZ GINOCCHIO / M. I. ZORROZA (eds.), *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Pensamiento español, 2009, 51-62.

54 Una tarea pendiente sería ahondar en la idea esbozada por Zubiri de que dicha dimensión ya estaba planteada en los autores de la tradición filosófica y teológica clásica, línea que aquí no consideramos para no extender este trabajo, pero para la que sería oportuno considerar, entre otros, los trabajos de M. LÁZARO PULIDO, “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Ed. Diálogo Filosófico (Colección Jornadas 5) 2006, 171-182; “¿«Dios» como objeto de estudio de la Filosofía de la religión?”, *Naturaleza y Gracia*, 52 (2005) 331-358; *La crisis como lugar teológico*, Madrid, Sínderesis, 2015.

55 X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, 57.

56 X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 38 ss. La carta *Veritatis Splendor*; señala también este cambio de signo, y la necesidad de encontrar esas verdades sobre las que apoyar la vida humana; de igual modo *Fides et ratio*, señala la trascendencia de la verdad, frente a las versiones limitadas que de ella se ofrecen y su búsqueda como tarea del cristiano, puesto que su grandeza consiste en “insertarse en la verdad” y no *construirla* a su medida.

DO AMOR CRISTÃO E DA SAUDADE EM ANTÓNIO SARDINHA

MARIA DA CONCEIÇÃO VAZ SERRA PONTES CABRITA
Universidade de Extremadura

RESUMEN / RESUMO

En el actual artículo consideramos el análisis de los sonetos de Toledo de *Na Corte da Saudade* (1922), de los sonetos de amor de *Chuva da tarde* (1923) y del conjunto de elegías de *Era uma vez um menino...* (1926) de António Sardinha ejemplos de una lírica sentimental y confidente con raíces en António Nobre, Bernardim Ribeiro, Francisco Sá de Miranda, Camilo Castelo Branco, João de Deus y Luís de Camões. Las tres colectáneas divulgan la persistencia en el culto de la tradición en una preocupación de la emergencia y enaltecimiento de un carácter autóctono que se traduce, según la opinión del poeta, en una forma peculiar de creatividad.

Palabras clave / Palavras chave: Neo-Romanticismo, Lusitanismo, nacionalismo literário.

ABSTRACT

In this paper we suggest the analysis of the sonnets of Toledo, *Na Corte da Saudade* (1922), *Chuva da Tarde: love sonnets* (1923) and of *Era uma vez um menino...* (1926), a set of elegies, by António Sardinha as examples of a sentimental and intimate poetry inspired by António Nobre, Bernardim Ribeiro, Francisco Sá de Miranda, Camilo Castelo Branco, João de Deus and Luís de Camões. These three works reveal the commitment to increase the cult of tradition, the emergence and exaltation of an indigenous character which, in the poet's point of view, has a special form of creativity.

Keywords: Portuguese cultural identity, literary nationalism, Post-romanticism.

Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo (1922), *Chuva da Tarde – Sonetos de Amor* (1923) e *Era uma vez um menino... – Elegias* (1926) são três coletâneas que pensamos ilustram a relevância de uma sensibilidade neo-romântica de cariz lusitanista cujos primórdios remontam ao século XIX, permanece sem expressão até ao advento da República começando a partir daqui a ganhar proeminência acompanhando a afirmação do Integralismo Lusitano e obtendo a hegemonia literária a partir do deflagrar da Grande Guerra absorvendo quase toda a base neo-romântica da eclosão modernista de *Orpheu* até ao movimento literário de *A Presença*¹.

O tradicionalismo, o ruralismo, o casticismo, o popularismo artístico, a constatação e valorização da índole autóctone marcam presença mas, o aspeto que maior destaque alcança e que vivamente sobressai na mudança ideológica que a corrente lusitanista do Neo-Romantismo enceta é o da religiosidade no âmbito do catolicismo tradicional que não põe de parte o franciscanismo na faculdade de retirar beleza das coisas mais singelas vendo nelas o Criador². Igualmente os princípios éticos da caridade, da humildade, da simplicidade que enquadram uma vivência penitente tal como os pressupostos morais que apresenta são imbuídos de uma cristã religiosidade³.

Também o psicologismo é ingrediente desta vertente estética que tendo como ponto de partida o sentido íntimo é responsável por uma desinibida lírica sentimental e confidente⁴. Assim, estamos perante uma corrente cuja temática amorosa reinventa a sublimação tradicional do desejo e recupera o amor tradicional conseguido ou impossibilitado que leva ao lar português possuindo uma vertente passional com raiz em Camilo, uma outra elegíaca e mais doce cujo referente é João de Deus recebendo, por vezes, o impulso bucólico e quinhentista que denota a influência de Bernardim Ribeiro, tal como é manifesto também o magistério de António Nobre através do mito de Anto e Purinha⁵.

Relativamente às fontes de inspiração encontramos em primeiro lugar Garrett, depois

Teófilo Braga, bem como todo um conjunto de autores da geração do realismo e do naturalismo que desiludidos sofreram uma “regressão” se assim se

1 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo na poesia portuguesa. 1900-1925*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1999, 53.

2 A. SARDINHA, *A “prol do comum...” – Doutrina & História* Lisboa, Livraria Ferin, 1934, 128.

3 J. C. SEABRA PEREIRA, “Tempo neo-romântico (contributo para o estudo das relações entre Literatura e Sociedade no primeiro quartel do século XX)” em *Análise Social, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol. XIX (3º-4º-5º) – (nºs 77-78-79), 845-873.

4 *Ib.*, 864.

5 *Ib.*, 866-867.

pode chamar, e Camões, o referente por excelência que melhor incarnou o sentimento, a energia, a essência da nacionalidade portuguesa e que melhor exprimiu a forma portuguesa de amar⁶.

O Neo-Romantismo lusitanista opta, assim, pela expressão direta da experiência existencial do autor, pela sinceridade na base da autenticidade como fonte de criação literária cultivando a simplicidade temática e estilística numa poesia que frequentemente perfilha uma expressão rítmica e verbal popular recorrendo ao romanceiro tradicional subordinando-se ao discursivismo numa modulação em que a linguagem é um meio detetando-se por vezes marcas de oralidade⁷.

Em 1922, é dado à estampa *Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo*. Dedicado “*A Luís de Almeida Braga meu irmão na religião do Encoberto em lembrança dos caminhos sentimentais do exílio que ambos pisamos garretteanamente*”⁸ abre com “Soneto”⁹ do Marquês de Quintanar, Fernando Gallego de Chaves Callega, amigo e admirador de António Sardinha, que o assina não apenas com o título nobiliárquico mas também com o pseudónimo literário, “Conde de Santibañez del Rio”. O último terceto exprime, pensamos, a essência desta obra: “*iba soñando estrofas tu corazón jugoso, / tan plenas de saudade, que el Tajo caudaloso / las llevó hacia tu amada tierra de Portugal...*”¹⁰.

De facto e, tal como o seu título indica, é um livro de saudade, esta tem a primazia. Saudades da Pátria, saudades da família e da sua envolvência, que ressaltam na identificação com outro companheiro de infortúnio também em Toledo desterrado, D. Sancho II, tal como encontramos em “Ay, Deus e hu é?! ”¹¹, numa revivescência do Cancioneiro, no soneto homónimo “Sancho II”¹², em “Desvairo antigo”¹³ numa alusão ao infortúnio matrimonial com D. Mência López de Haro ou ainda, em “Lembrar! Lembrar!”¹⁴ empatia de condição e evasão saudosa. O Tejo, também ele, ao banhar a cidade, que foi para o sujeito lírico “*um Portugal pequeno*”¹⁵ na sua corrida para o mar trouxe-lhe, igualmente, a saudade, trouxe-lhe Portugal – “*Mora a Saudade em Toledo, / – onde eu a fui*

6 *Ib.*, 866-868.

7 *Ib.*, 869.

8 A. SARDINHA, “Dedicatória”, em *Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo*, Lisboa – Porto – Coimbra, Lúmen, 1922, 7

9 MARQUÊS DE QUINTANAR, CONDE DE SANTIBAÑEZ DEL RIO, “Soneto”, em *Na Corte*, o. c., 11-12.

10 *Ib.*, 12.

11 A. SARDINHA, “Ay, Deus, e hu é?! ” em *Na Corte*, o. c., 57-58.

12 *Id.*, “Sancho II”, em *Na Corte*, o. c., 33-34.

13 *Id.*, “Desvairo antigo”, em *Na Corte*, o. c., 61-62.

14 *Id.*, “Lembrar! Lembrar!”, em *Na Corte*, o. c., 73-74.

15 *Id.*, “Soneto I”, em *Na Corte*, o. c., 15-16, 15.

*encontrar?! / Fez a viagem do Tejo, / – custou-lhe pouco a chegar! //*¹⁶. Este livro que encerra com o soneto de Eugénio de Castro, “Lendo estes versos”¹⁷, inclui também sentimentos de gratidão para com a terra castelhana, pela afinidade com a Pátria que provoca no íntimo do sujeito lírico, logo presente no soneto de abertura: “*Graças a ti, ao teu perfil moreno, / eu conheci a paz que tinha dantes*”¹⁸ ou ainda, “*Foste p’ra mim um Portugal pequeno, / alpendre sempre aberto aos caminhantes!*”¹⁹, ou mesmo na identificação de Castela com a terra alentejana – “*Castela, no crepúsculo inflamado, / irmã da grande terra alentejana / no mesmo sentimento do infinito*”²⁰.

Obra marcada por algum pessimismo, pelas condições adversas em que se encontrava o poeta e que o soneto “Emigrados”²¹ exprime, envolve as referências a El Greco nessa analogia entre o estado de espírito do sujeito lírico com o expressionismo das pinturas do artista grego, em “Solar da Morte”²² ou em “Ao Greco”²³. Este estado de espírito surge-nos, por vezes, enformado por conotações com um imaginário de terrores e superstições como em “Solar da Morte”²⁴, em “Ronda Macabra”²⁵, pela saudade amorosa como em “Soneto da ausência”²⁶ ou em “Lembrar! Lembrar!”²⁷, pela evocação de motivos histórico-lendários como em “Velho tema”²⁸, pela exaltação histórico-patriótica como em “Na Catedral”²⁹, “Voz da Raça”³⁰, “Egas Moniz”³¹, por vezes na esteira de uma analogia entre as duas Nações de tal forma que se nos ocorre afirmar que *Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo* quase poderia, eventualmente, constituir uma transposição para a lírica das considerações doutrinárias em prol da Aliança Peninsular – “Canção de Toledo”³², “Epifania dos cravos”³³, “Madre Hispânia”³⁴.

16 Id., “Canção de Toledo”, en *Na Corte*, o. c., 21-26, 26.

17 E. DE CASTRO, “Lendo estes versos”, en *Na Corte*, o. c., 99-100.

18 A. SARDINHA, “Soneto I”, en *Na Corte*, o. c., 15-16, 15.

19 *Ib.*

20 Id., “Oração a Castela”, en *Na Corte*, o. c., 85-86, 86.

21 Id., “Emigrados”, en *Na Corte*, o. c., 47-48.

22 Id., “Solar da Morte”, en *Na Corte*, o. c., 31-32.

23 Id., “Ao Greco”, en *Na Corte*, o. c., 59-60.

24 Id., “Solar da Morte”, en *Na Corte*, o. c., 31-32.

25 Id., “Ronda Macabra”, en *Na Corte*, o. c., 51-52.

26 Id., “Soneto da ausência”, en *Na Corte*, o. c., 29-30.

27 Id., “Lembrar! Lembrar!”, en *Na Corte*, o. c., 73-74, 74.

28 Id., “Velho tema”, en *Na Corte*, o. c., 37-38.

29 Id., “Na Catedral”, en *Na Corte*, o. c., 39-40.

30 Id., “Voz da Raça”, en *Na Corte*, o. c., 65-66.

31 Id., “Egas Moniz”, en *Na Corte*, o. c., 79-80.

32 Id., “Canção de Toledo”, en *Na Corte*, o. c., 21-26, 23, 25.

33 Id., “Epifania dos cravos”, en *Na Corte*, o. c., 67-68, 68.

34 Id., “Madre Hispânia”, en *Na Corte*, o. c., 75-76.

O forte sentimento religioso, que a integra, revela-se-nos em “Vexilla Regis”³⁵, “No Horto”³⁶, “Aleluia”³⁷, “Fome de Deus”³⁸, numa identificação de um estado de sofrimento e no poder redentor da Esperança – “*Como na hora do Final-Juizo, / o chão anónimo, – este chão que piso, / povoa-se de assombros imortais! // Um frade prega! / E na palavra ungida / parece mesmo que regressa à vida / quem dela se partiu p’ra nunca mais! //*”³⁹ que o mito sebástico também incarna e simboliza como em “Triste fado”⁴⁰ ou em “Parasceve”⁴¹.

Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo, termina com “Memória”⁴², soneto de lembrança da Pátria, evasão saudosa porque “*Em todo o mundo há terra portuguesa, / desde que a alma a tenha na lembrança / e a sirva sempre com fervor igual. // Talvez por isso, em horas de tristeza, / eu pude à sua amada semelhança / criar p’ra mim um novo Portugal!*”⁴³.

Livro da saudade, esta obra de 1922, induziu o Professor Joaquim Veríssimo Serrão, a considerar António Sardinha como merecedor do epíteto de “«chante da saudade portuguesa,» na linha de tradição que vem dos cantares de amigo, das éclogas de Bernardim, dos sonetos de Camões e de quantos mais fizeram desse sentimento em verso a mais bela expressão do lirismo *nacional*”⁴⁴ e, no mesmo sentido, exortou Jesus Cobo ao examiná-la, como tendo significado “*para su autor una cumplida catarsis en su apasionada adversidad*”⁴⁵, adversidade sob a qual no pendor fatalista que a enforma o sujeito poético conecta a pulsão trágica com a predestinação providencial, em “Soneto I”⁴⁶, “Soneto da ausência”⁴⁷, ou em “Fala do silêncio”⁴⁸ no qual a cidade de Toledo constitui, também, cenário de presságio propício para uma sondagem do mistério das coisas como em “Solar da morte”⁴⁹ ou em “Ronda macabra”⁵⁰.

35 Id., “Vexilla Regis”, en *Na Corte*, o. c., 43-44.

36 Id., “No Horto”, en *Na Corte*, o. c., 49-50.

37 Id., “Aleluia”, en *Na Corte*, o. c., 63-64.

38 Id., “Fome de Deus”, en *Na Corte*, o. c., 71-72.

39 *Ib.*, 72.

40 Id. “Triste fado”, en *Na Corte*, o. c., 93-94, 94.

41 Id., “Parasceve”, en *Na Corte*, o. c., 35-36, 35.

42 Id., “Memória”, en *Na Corte*, o. c., 95-96.

43 *Ib.*, 96.

44 J. VERÍSSIMO SERRÃO, “O poeta António Sardinha na «Corte da Saudade»”, en *A Cidade, Revista Cultural de Portalegre*, nº 2-Especial (Nova Série), Julho/Dezembro 1988, 123-140, 132.

45 J. COBO, “Los *Sonetos de Toledo* de António Sardinha: un ejemplo de idealismo de tipo sentimental”, en *Archivo Secreto*, 3 (2006), 262-268, 263.

46 A. SARDINHA, “Soneto I”, en *Na Corte*, o. c., 15-16, 16.

47 Id., “Soneto da ausência”, en *Na Corte*, o. c., 29-30, 29.

48 Id., “Fala do silêncio”, en *Na Corte*, o. c., 45-46.

49 Id., “Solar da morte”, en *Na Corte*, o. c., 31-32, 31.

50 Id., “Ronda macabra”, en *Na Corte*, o. c., 51-52, 51. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.108.

A experiência religiosa católica que o sujeito lírico vive neste livro de 1922 parece purificar a sua Fé, torná-la mais humana, principalmente quando se nos depara o dilema entre tentação e piedade como encontramos na pecaminosa “Noite toledana”⁵¹ e depois como que a sua regeneração em “Fome de Deus”⁵² alcançando conforto no exemplo dos bem-aventurados como em “Vital”⁵³, soneto hagiográfico, apoiando-se igualmente na íntima revelação que lhe provoca a celebração da Morte e Ressurreição de Cristo perante a qual, “*enquanto a procissão perpassa lenta, / julgo assistir aos desfilar da História*.”⁵⁴

Trilhando os caminhos do exílio, que atuam no íntimo do sujeito lírico e, para além de no âmbito do ressurgimento nacional a ânsia sebastica perpassar nesta obra associada já à militância política tradicionalista – “Triste fado”⁵⁵ – o sujeito poético, sob aqueles dois parâmetros que não são dissociáveis, opera a separação entre Pátria e território no soneto “Memória”⁵⁶. A conceção dinâmica de tradição na obra lírica de António Sardinha sofre, por vezes, uma ação redutora ao culto da Terra e do Sangue, ao casticismo, ao passadismo ou é evasão como acontece em “Vexilla Regis”⁵⁷. A exaltação histórica e patriótica centra-se, nesta obra, em Martim de Freitas, “Na Catedral”⁵⁸, em “*sangue de Avis*”⁵⁹ ou em Egas Moniz alvo de soneto homónimo⁶⁰, que não deixa de ser um apelo para um olhar sobre o passado histórico que poderá servir de exemplo para a recuperação do País no seu fervor nacionalista. No entanto para António Sardinha, o nacionalismo, como já afirmámos, supõe um universalismo que tem como horizonte a *Pax Christiana* tal como o sujeito poético celebra em “Emigrados”⁶¹.

Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo, a idealização amorosa está intimamente ligada, à saudade e também a uma vivência lusitanista do amor espon-salício identificando-se o sujeito poético com a figura e o destino de D. Sancho II, “*o Rey-Saudade*”⁶², também ele desterrado em Toledo, que sofre o abandono

51 A. SARDINHA, “Noite toledana”, en *Na Corte*, o. c., 55-56.

52 ID., “Fome de Deus”, en *Na Corte*, o. c., 71-72.

53 ID., “Vital”, en *Na Corte*, o. c., 91-92. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.129.

54 ID., “Vexilla Regis”, en *Na Corte*, o. c., 43-44, 44 Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.129.

55 A. SARDINHA, “Triste fado”, en *Na Corte*, o. c., 93-94, 94.

56 ID., “Memória”, en *Na Corte*, o. c., 95-96, 96. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.196, 1.197, 1.208.

57 A. SARDINHA, “Vexilla Regis”, en *Na Corte*, o. c., 43-44, 44.

58 ID., “Na Catedral”, en *Na Corte*, o. c., 39-40.

59 ID., “Voz da Raça”, en *Na Corte*, o. c., 65-66, 66.

60 ID., “Egas Moniz”, en *Na Corte*, o. c., 79-80.

61 ID., “Emigrados”, en *Na Corte*, o. c., 47-48, 47. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.230, 1.248.

62 A. SARDINHA, “Olhando o longe”, en *Na Corte*, o. c., 41-42, 41.

amoroso – “Canção de Toledo”⁶³, “Desvairo antigo”⁶⁴, “Lembrar! Lembrar!”⁶⁵ – mas que persevera sempre, “Olhando o longe”⁶⁶. O sujeito poético sente, então, atração e repúdio pelos lances amorosos consagrados pela História – “Velho tema”⁶⁷, “Responso”⁶⁸ – afastando-se da futilidade erótica com a referência ao romance de D. Iria em “Canção de Toledo”⁶⁹.

A pena da ausência, a carência afetiva que o sujeito lírico experimenta leva-o em busca de um carinho amorosamente infantil, à maneira de António Nobre, em “Soneto da ausência”⁷⁰ ou a um outro tempo, a sobrepor-se às disposições devocionais do Cristianismo em “No Horto”⁷¹ ou ainda, a imagem da amada é hieratizada entrelaçando-se com uma terna devoção mariana em “Soneto de amor”⁷², logo potenciada pelo valor simbólico que no ascetismo cristão a flor detém⁷³.

A exploração que o Neo-Romantismo lusitanista faz dos mitos e motivos histórico-lendários está relacionada com a forma como trata o amor. Assim, encontramos em *Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo* a identificação do sentimento de saudade amorosa do sujeito poético, que é pena mas também lenitivo, que o soneto “Lembrar! Lembrar!”⁷⁴ exprime, com a canção e *coyta* de D. Sancho II⁷⁵.

Não sendo esta uma obra, pelas suas inerentes características, em que o etnografismo lírico tenha uma forte presença, o sujeito poético recorre, todavia, ao imaginário popular de terrores e superstições quando traça o seu auto-retrato ou quando nos delineia o íntimo impacto da condição de desterrado como em: “Canção de Toledo”⁷⁶ e “Alma Penada”⁷⁷.

63 ID., “Canção de Toledo”, em *Na Corte*, o. c., 21-26.

64 ID., “Desvairo antigo”, em *Na Corte*, o. c., 61-62.

65 ID., “Lembrar! Lembrar!”, em *Na Corte*, o. c., 73-74.

66 ID., “Olhando o longe”, em *Na Corte*, o. c., 41-42. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.335.

67 A. SARDINHA, “Velho tema”, em *Na Corte*, o. c., 37-38.

68 ID., “Responso”, em *Na Corte*, o. c., 89-90.

69 ID., “Canção de Toledo”, em *Na Corte*, o. c., 21-26, 25. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.335, 1.336.

70 A. SARDINHA, “Soneto da ausência”, em *Na Corte*, o. c., 29-30, 30.

71 ID., “No Horto”, em *Na Corte*, o. c., 49-50, 50.

72 ID., “Soneto de amor”, em *Na Corte*, o. c., 69-70.

73 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.336.

74 A. SARDINHA, “Lembrar! Lembrar!”, em *Na Corte*, o. c., 73-74.

75 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.377, 1.378, 1.359.

76 A. SARDINHA, “Canção de Toledo”, em *Na Corte*, o. c., 21-26, 24.

77 ID., “Alma penada”, em *Na Corte*, o. c., 77-78 na, 77. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.413, 1.414.

De *Na Corte da Saudade – Sonetos de Toledo* encontrámos, cremos, que um primeiro esboço do que será o soneto “Parasceve”⁷⁸ que inicialmente deveria constituir o “Soneto II” de uma composição poética. Tomando como referência a versão publicada, observamos que a segunda quadra do soneto é completamente diferente da versão manuscrita que aqui apresentamos:

“II
 Ó coração que estás batendo incerto,
 eu sei porque é que bates na incerteza!
 Disse-te o rio aqui à mão, bem perto,
 que se marchava à terra portuguesa!
 E logo o sonho antigo do Encoberto⁷⁹
 surgiu na minhas veias com [...]”⁸⁰.
 longe, bem longe... Trágico, deserto⁸¹,
 ficou-me no horizonte a alma presa⁸².
 Ao fundo, sobre o largo mora a neve⁸³.
 Paixão de Christo na paixão do rio,
 Toledo à hora-sexta. Parasceve.
 E o Tejo passa, angustiado e estreito.
 Põe-te a correr com ele ao desafio,
 ó coração que bates no meu peito!
 17-IV-919”⁸⁴

Chuva da Tarde – Sonetos de amor, dada à estampa pela “Lúmen” em Fevereiro 1923, é a última obra editada em vida do poeta. Dedicada a sua Mulher – “*A Anna Júlia, et nunc et sempre*”⁸⁵ – e escrita também durante o exílio, é para Luís de Almeida Braga, “*um relicário de bem querer, alta flor de ternura onde o beijo do Outono pousou as graças da primavera!*”⁸⁶. Nove meses depois da obra ter sido publicada, Manuel da Silva Gaio, em artigo datado de 12 de

78 A. SARDINHA, “Parasceve”, en *Na Corte*, o. c., 35-36.

79 “*Tanto bastou p’ra que no teu deserto*”: pub.

80 “*florissem açucenas com pureza*”: pub.

81 “ó coração, vassalo do Encoberto”: pub.

82 “*vivendo sempre numa flama acesa!*”: pub.

83 “*Ao fundo, sobre os longes, mora a neve...*”: pub.

84 A. SARDINHA, “Parasceve”: ms

85 ID., “Dedicatória”, en *Chuva da Tarde – Sonetos de amor*, Lisboa, Porto, Coimbra, Lúmen, 1923, 7.

86 L. de ALMEIDA BRAGA, “Estudo”, en A. SARDINHA, *Roubo de Europa*, Lisboa, Valentino de Sá, 1931.VII-XXXIV, XXIX.

Novembro de 1923⁸⁷, dado à estampa na revista *Dionysos*, seis meses depois da morte do poeta, considera-o “entre os nossos melhores líricos das duas últimas gerações”⁸⁸. Livro tocante “pela sua graça de Arte, pelo seu elevado «tom», pelo perfume de Amor puro dele exalado!”⁸⁹, o crítico que o apreciar “no nosso Poeta vê um «dionisiaco» ou um «iluminado» cristão de preferência a um sereno sacerdote de Phebus-Apolo”⁹⁰.

Celebrando o amor conjugal,⁹¹ conscientemente reatado da tradição clássica de acordo ainda com Manuel da Silva Gaio⁹² e, tomando sua Mulher como tema de todas as composições, nas quais “A sugestão heráldica, à maneira de Eugénio de Castro assoma”⁹³, como em “Ao crepúsculo”⁹⁴ e em “Vesperal”⁹⁵, soneto⁹⁶ que igualmente integra a *Antologia de Poemas Portugueses Modernos*, organizada por Fernando Pessoa e António Botto, que “deve ser entendida como a escolha daqueles que nos parecem não só os melhores, senão também os mais representativos, entre os que foram escritos em certo período – em o período literário português a que conviemos connosco em chamar moderno”⁹⁷ ou seja, aquele que coincide com o desabrochar da chamada Escola de Coimbra porque “esta Escola foi o renascimento da poesia portuguesa adentro da poesia portuguesa”⁹⁸.

O sofrimento da ausência potenciador da saudade marca, julgamos, desde o início, esta coletânea: “Chuva da tarde, – melodia mansa, / desejos vagos de

87 Este artigo da autoria de Manuel da Silva Gaio, que se estende por dois números da 3ª série da revista *Dionysos*, foi lido por António Sardinha antes de ter sido publicado, tal como nos informa o autor de *Torturados* numa espécie de advertência que o encima. Cf. M. SILVA GAIO, Um poeta – a propósito da *Chuva da Tarde, Sonetos de amor* – por António Sardinha”, em *Dionysos, revista bimestral de filosofia, sciencia e arte*, 1 (3ª Série), Julho, 1925, 49-56, 49.

88 *Ib.*, 50.

89 *Id.*, “Um poeta – a propósito da *Chuva da Tarde, Sonetos de amor* – por António Sardinha”, em *Dionysos, revista bimestral de filosofia, sciencia e arte*, 2, (3ª Série), Outubro de 1925, 89-94, 94.

90 *Ib.*

91 Cf. A. J. COSTA PIMPÃO, “António Sardinha, pensador, político e poeta”, em *Escritos Diversos*, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1972, 604; F. CUNHA LEÃO – A. CÉSAR, “Comentário”, em *António Sardinha, Antologia Poética*, Lisboa, Guimarães Editores, 1960, 199-210, 204.

92 M. SILVA GAIO, “Um poeta – a propósito da *Chuva da Tarde, Sonetos de amor* – por António Sardinha”, *o. c.*, 89-94, 94.

93 A. J. COSTA PIMPÃO, “António Sardinha, pensador, político e poeta,” *o. c.*, 604.

94 A. SARDINHA, “Ao crepúsculo”, em *Chuva, o. c.*, 41-42. Cf. A. J. COSTA PIMPÃO, “António Sardinha, pensador, político e poeta”, *o. c.*, 604.

95 *Id.*, “Vesperal”, em *Chuva, o. c.*, 53-54. Cf. A. J. COSTA PIMPÃO, “António Sardinha, pensador, político e poeta”, *o. c.*, 604.

96 *Id.*, “Vesperal”, em F. PESSOA – A. BOTTO (org.), *Antologia de Poemas Portugueses Modernos*, Coimbra, Editorial Nobel, 1944, 83.

97 F. PESSOA – A. BOTTO, “Prefácio”, em *Antologia o. c.*, 9-10, 9.

98 *Ib.* 10.

*chorar baixinho...*⁹⁹. O pessimismo envolve-a, por vezes, fruto das condições adversas que o sujeito poético vive, circunstâncias penosas que sempre em estado latente afloram, como a morte do filho aqui evocada em “Hora-sexta”¹⁰⁰. Tratando-se, contudo, de uma coletânea de louvor à mulher amada, com enlevado enternecimento e grácil doçura, na qual a sua evocação saudosa é lenitivo, “*Meu coração doente remoeu-se, / quando o tocaram essas mãos piedosas...*”¹⁰¹, a idealização amorosa apresenta contornos que nos lembram, talvez, uma vez mais António Nobre, “*Voltei aos meus caprichos de criança, / – só quero, Amor, saber do teu carinho!*”¹⁰². O amor da Mulher amada é apoio, que nos surge quase como uma prece numa alusão aos votos matrimoniais, “*Que as tuas mãos cheiíssimas de graça / me amparem na ventura e na desdita!*”¹⁰³, a sua imagem, emerge no íntimo do sujeito poético unida à personagem bíblica de Rebeca, símbolo de adoração e eterna devoção, em “No deserto”¹⁰⁴. De fundo bíblico e, sob a epígrafe do soneto de Camões “*Sete anos de pastor Jacob servia*”¹⁰⁵, encontramos a sua pungente evocação saudosa em “Velho motivo”¹⁰⁶ ou ainda, no soneto “Salomé”¹⁰⁷, no qual recorda a morte de S. João Baptista e até talvez, possamos descortinar a sensualidade da filha de Herodíades que associa à Mulher amada, “*Sangravam os morangos no açafate, / – sangravam como sangra a carne viva... / (Não sou pintor, p’ra que o motivo trate / mas sei que me perturba e me cativa!)*”¹⁰⁸, a partir da transposição de um despretenso episódio doméstico: “*Sangravam os morangos longamente, / lembrando uma cabeça decepada, / – sangravam no açafate que trazias...// E assim, no resplendor do sol poente, / envolta em sangue e oiro, ó minha Amada, / eras andando a filha de Herodias!*”¹⁰⁹.

A hieratização da imagem da Mulher amada, que associa à Virgem Maria, surge logo anunciada no título do soneto, “*Janua Cœli*”¹¹⁰, da Ladainha de Nossa Senhora, “Porta do Céu”, que “*Castíssima, suspendes o bordado. / E elevas no silêncio as mãos pequenas, / tocadas duma unção que eu não abranjo. // É de ermidinha o teu perfil maguado. / Assim, a Mãe de Deus, entre açucenas, /*

99 A. SARDINHA, “Chuva da tarde”, en *Chuva, o. c.*, 9-14, 11.

100 ID., “Hora-sexta”, en *Chuva, o. c.*, 57-58.

101 ID., “Chuva da tarde”, en *Chuva, o. c.*, 9-14, 12.

102 *Ib.*, 11, 14.

103 *Ib.*, 13.

104 ID., “No deserto”, en *Chuva, o. c.*, 17-18.

105 L. DE CAMÕES, “Soneto 15”, en *Sonetos*, Edição de Lobo Soropita, 1595, en *Lírica*, Círculo de Leitores, 1980, 159.

106 A. SARDINHA, “Velho motivo”, en *Chuva, o. c.*, 81-82.

107 ID., “Salomé”, en *Chuva, o. c.*, 25-26.

108 *Ib.*, 25.

109 *Ib.*, 26.

110 ID., “Janua Cœli”, en *Chuva, o. c.*, 21-22.

acolheria a saudação do Anjo!”¹¹¹. Em “Cinzas”¹¹², o passado e o cenário funéreo levam o sujeito poético a meditar no repouso eterno, em “Conto infantil”¹¹³ brota uma imagem pura, doce e ingénua da Mulher amada não sem algum pesar do sujeito poético pelo impacto com a realidade: “Ó princesinha dos balões subindo, / p’ra que andas tu assim, entre os lilases, / criando mundos na tardinha lenta?”¹¹⁴, uma realidade que se sobrepõe ao mundo da infância que não volta mais, em “Elegia”¹¹⁵.

A evocação saudosa da Mulher amada e o embalo quimérico ganham vida em “Soneto de Ávila”¹¹⁶, “Responso”¹¹⁷, em “Perfume errante”¹¹⁸ e sobretudo em “Regressando...”¹¹⁹ com uma ardente imagem do lar conjugal: “*E, passa o tempo... / Doce, à minha espera, / vives, sentada, entre cortinas de hera, / ao flanco tutelar duma colina, // Meu coração não sofre mais, ausente! / Vai descansar, enfim tranquilamente / nas tuas mãos de moça e de menina!*”¹²⁰. O bucolismo da paisagem, por vezes envolve-a como em “Pastoral”¹²¹, ou em “Eterna canção”¹²², tal como a evocação do Cancioneiro de D. Dinis em “Anunciação”¹²³, do Romanceiro em “Chuva da tarde”¹²⁴, ou em “Soneto Ingénuo”¹²⁵, onde também o imaginário popular, nas suas superstições e terrores tem lugar. Em “Soneto espiritual”¹²⁶, que entrelaçado com “Melodia simples”¹²⁷, evocação da Mulher amada qual Penélope esperando sempre, numa alteração ao poema de Sta. Iria, presta culto ao amor esponsalício na sua consumação ungida por Deus: “*Passei na estrada, – como no Rimance. / Mas, ao contrário, Amor, do cavaleiro, / não te arrastei a negro matagal! // Depois de longo e apaixonado lance, / trouxe-te, com encanto verdadeiro, / à grande paz do leito conjugal!*”¹²⁸.

111 *Ib.*, 22.

112 *Id.*, “Cinzas”, en *Chuva, o. c.*, 29-30.

113 *Id.*, “Conto infantil”, en *Chuva, o. c.*, 33-34.

114 *Ib.*, 34.

115 *Id.*, “Elegia”, en *Chuva, o. c.*, 37-38.

116 *Id.*, “Soneto de Ávila”, en *Chuva, o. c.*, 61-62.

117 *Id.*, “Responso”, en *Chuva, o. c.*, 45-46.

118 *Id.*, “Perfume errante”, en *Chuva, o. c.*, 93-94.

119 *Id.*, “Regressando...”, en *Chuva, o. c.*, 101-102.

120 *Ib.*, 102.

121 *Id.*, “Pastoral”, en *Chuva, o. c.*, 97-98.

122 *Id.*, “Eterna canção”, en *Chuva, o. c.*, 105-106.

123 *Id.*, “Anunciação”, en *Chuva, o. c.*, 77-78.

124 *Id.*, “Chuva da tarde”, en *Chuva, o. c.*, 9-14 13, 14.

125 *Id.*, “Soneto Ingénuo”, en *Chuva, o. c.*, 89-90.

126 *Id.*, “Soneto espiritual”, en *Chuva, o. c.*, 117-118.

127 *Id.*, “Melodia simples”, en *Chuva, o. c.*, 49-50.

128 *Id.*, “Soneto espiritual”, en *Chuva, o. c.*, 117-118, 118.

Na esteira do Neo-Romantismo lusitanista o catolicismo tradicional em *Chuva da Tarde – Sonetos de amor* é assinalado em títulos como “Responso”¹²⁹, a oração é de súplica na ausência, é alimento do amor humano como em “Janua cœli”¹³⁰ ou de agradecimento em “Mirandum”¹³¹ ou ainda a Virgem Maria é modelo incomparável¹³². O dolorismo cristão expressa-se em “Hora-sexta”¹³³, evocativo da morte do Filho¹³⁴.

O mundo rústico-patriarcal depreende-se nas atividades domésticas da senhora da casa impregnadas de singeleza¹³⁵ bem como em puros e ingênuos folguedos como em “Conto infantil”¹³⁶, “Anunciação”¹³⁷, num entorno de pastoral lusitana e cristã¹³⁸. Mitos e motivos histórico-lendários, explorados de forma singular pela maneira como o Neo-Romantismo lusitanista trata o amor, marcam presença em “Velho motivo”¹³⁹.

A saudade amorosa, o estado de carência afetiva do sujeito poético leva-o a buscar escapes e compensações, neste caso a evasão passadista que, de acordo com Seabra Pereira, nesta coletânea “*atenua o preciosismo finissecular numa espécie de reelaboração neo-romântica do rococó – jogo de máscaras ambíguo, entre o declínio melancólico e o ludismo remoçante*”¹⁴⁰ como em “Carnaval”¹⁴¹ e “Fantasmas”¹⁴² ou bem a evasão fantasista em “Responso”¹⁴³ e “Melodia simples”¹⁴⁴.

O etnografismo lírico manifesta-se nesta obra de 1923 em “Soneto ingênuo”¹⁴⁵ no qual o amor conjugal, uma vez mais, se evidencia entrelaçado à vivência dos festejos populares da noite de S. João e onde o Romanceiro marca também presença¹⁴⁶.

129 Id., “Responso”, en *Chuva*, o. c., 45-46.

130 Id., “Janua Cœli” en *Chuva*, o. c., 21-22.

131 Id., “Mirandum”, en *Chuva*, o. c., 109-110.

132 Id., “Janua Cœli”, en *Chuva*, o. c., 21-22, 22.

133 Id. “Hora-sexta”, en *Chuva*, o. c., 57-58.

134 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.141.

135 A. SARDINHA, “Janua Cœli”, en *Chuva*, o. c., 21-22, 21; Id., “Melodia simples”, en *Chuva*, o. c., 49-50, 49; Id., “Geórgica”, en *Chuva*, o. c., 85-86, 85; Id., “Soneto espiritual”, en *Chuva*, o. c., 117-118, 117.

136 Id., “Conto infantil”, en *Chuva*, o. c., 33-34.

137 Id., “Anunciação”, en *Chuva*, o. c., 77-78.

138 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.287.

139 A. SARDINHA, “Velho motivo”, en *Chuva*, o. c., 81-82. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.359, 1.360.

140 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.389, 1.390.

141 A. SARDINHA, “Carnaval”, en *Chuva*, o. c., 73-74.

142 Id., “Fantasmas”, en *Chuva*, o. c., 113-114.

143 Id., “Responso”, en *Chuva*, o. c., 45-46, 46.

144 Id., “Melodia simples”, en *Chuva*, o. c., 49-50, 50. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.390, 1.396.

145 A. SARDINHA, “Soneto Ingênuo”, en *Chuva*, o. c., 89-90.

146 J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, o. c., 1.414.

Desta coletânea, encontrámos o manuscrito de “No deserto”¹⁴⁷ que, tomando como referência a versão publicada, apresenta algumas alterações:

“Chegaram os camelos junto ao poço,
quando Rebeca tinha a urna cheia.
Foram momentos esses de alvoroço,
ao acamparem mesmo ali p’ra a ceia¹⁴⁸.
Também meu coração, menino e moço,
nos cardos do caminho se golpeia.
Ouço os teus passos, – na minh’alma
eu ouço¹⁴⁹ o eco dos teus passos sobre a areia!
Busquei-te no deserto longamente¹⁵⁰.
Como Rebeca outr’ora, condoída,
surgiste, calma, na poeira ardente.
De ânfora baixa, à boca da cisterna,
ficaste assim p’ra toda a tua vida,
matando a minha sede que é eterna!^{151>>152}.

O soneto “Janua Cœli”¹⁵³ cuja versão publicada difere, ainda que muito ligeiramente, do manuscrito:

“Eu vejo-te sentada na varanda,
de volta com as coisas da costura,
– um livro aberto sobre a terra branda
e o regador dormindo na verdura.
E bordas o meu nome em fina Holanda,
– e bordas o meu nome, airosa e pura.
Mas veio a noite, – a noite que te manda¹⁵⁴
rezar por mim, ó doce criatura!
Castíssima, suspendes o bordado,
– e elevas no silencio as mãos pequenas,
tocadas duma unção que eu não abranjo.
É de ermidinha o teu perfil maguado.
Assim a Mãe de Deus, entre açucenas,
acolheria a saudação do Anjo!”¹⁵⁵.

147 A. SARDINHA, “No deserto”, en *Chuva, o. c.*, 17-18.

148 *bem raros de encontrar em terra alheia!*»: pub.

149 “*Ouço-te os passos, dentro de alma eu ouço*”: pub.

150 “*Busquei-te no deserto longamente...*”: pub.

151 “*matando a minha sede, que é eterna!*”: pub.

152 ID. “No deserto”, ms.

153 ID., “Janua Cœli”, en *Chuva, o. c.*, 21-22.

154 “*Mas vem a noite, – a noite que te manda*”: pub.

155 ID., “Janua Cœli”, ms.

Um excerto do soneto “Hora-sexta”,¹⁵⁶ do qual a versão publicada apresenta também uma leve alteração em relação ao manuscrito:

“Idílio triste num jardim deserto.
Idílio triste sobre cinzas quentes¹⁵⁷.
Quero-te, Amor, ao pé de mim, bem perto,
– quero saber, Amor, o que tu sentes!¹⁵⁸
Como o teu braço no meu braço aperto,
dirão que somos dois convalescentes¹⁵⁹.
Meu coração enfermo bate incerto,
– que tu o animes nessas mãos trementes¹⁶⁰”¹⁶¹.

Com a nota editorial de que os dois últimos sonetos não foram revistos pelo autor¹⁶², vem a lume pela Livraria Universal, em 1926, o conjunto de elegias *Era uma vez um menino...*, em memória do Filho do poeta, Lopo (14.6.1914-29.6.1915).

Luís de Almeida Braga refere: “*A morte do seu filho único abriu no peito de Sardinha uma chaga, que para sempre ficou sangrando*”¹⁶³ facto que, na opinião de Manuel Múrias, explica o interesse do poeta por jovens enleados nas encruzilhadas da vida, acolhendo-os no seu seio, disseminando esperanças, fornecendo-lhes um ideal¹⁶⁴. António Sardinha, “*esperava um Filho e desejava-o como garantia de permanência para si e para os seus mortos, – para o sangue que lhe veio às veias através dos séculos...*”¹⁶⁵ por isso com a sua morte, sentiu-se mutilado pelo destino, todavia não desespéra, “Soneto III”¹⁶⁶ e, a pouco e pouco, a dor esbate-se a novos ânimos, “*porque o amor do meu filho / abrange os filhos de todos!*”¹⁶⁷, numa fusão de saudade e esperança através das quais, o antigo secretário e diretor de *Nação Portuguesa*, procura explicar o afeto de António Sardinha pela juventude do seu tempo¹⁶⁸.

156 ID., “Hora-sexta”, en *Chuva, o. c.*, 57-58.

157 “– idílio triste sobre cinzas quentes...”: pub.

158 “quero saber, Amor, o que tu sentes!”: pub.

159 “dirão que somos dois convalescentes...”: pub.

160 “– que tu o acolhas nessas mãos trementes!”: pub.

161 ID., “Hora-sexta”, ms.

162 “Nota”, en *Era uma vez um menino...* – *Elegias*, Lisboa, Livraria Universal, 1926, 63.

163 L. de ALMEIDA BRAGA, “Estudo”, en A. SARDINHA, *Roubo o. c.*, XXIX.

164 M. MÚRIAS, “António Sardinha e os que vieram depois”, en *Ação, semanário da vida portuguesa*, nº 143, Lisboa, 13 de Janeiro de 1944, 1.

165 *Ib.*

166 A. SARDINHA, “Soneto III”, en *Era, o. c.*, 21, 22.

167 ID., “Soneto XIV”, en *Era, o. c.*, 43-44, 44.

168 M. MÚRIAS, “António Sardinha”, *o. c.*, 7.

Considerada, esta obra, como um “livro ímpar dentro do nosso lirismo contemporâneo”¹⁶⁹, pensamos que para além da dor imensa, inextinguível que exprime, para a qual “A força única é esta: / – erguer as mãos e rezar”¹⁷⁰, afigura-se-nos fulcral o sentimento de comovente resignação, ou melhor, de aceitação da vontade divina, “(Seja o que Deus nos ordena!)”¹⁷¹, para a morte de um Filho no qual depositava todo o seu enlevo, “Por ti o nosso sangue foi liberto / desse pavor de não tornar a ser!”¹⁷², num apelo ao culto do Sangue, aparentemente desfeito, numa transposição, que o fervoroso sujeito poético católico crente na comunhão dos Santos, aplica quase como lenitivo em ardente prece, “Neste caminho que, hesitando, eu trilho, / por sobre campos largos de amargura, / guia a jornada em que a minh’alma vai! // Pois que na vida Deus te fez meu filho, / lá donde estás, cheio de graça pura, / sê tu agora o meu segundo pai!”¹⁷³. A evocação saudosa deste menino que, com encanto e doçura, o sujeito lírico compara ao Menino Jesus, “Soneto I”¹⁷⁴, é uma constante nesta obra, envolta em pequenos quadros da sua vida, como o seu nascimento em “Soneto II”, “Soneto IV”, aliados a descrições físicas e psicológicas, em “Soneto VII”, “Soneto V”¹⁷⁵ onde perpassa, talvez, um prenúncio de morte: “Havia sempre tristeza / no teu olhar transparente, / quer tu brincasses á meza, / quer tu sorrisse p’ra gente. // Era a lembrança perdida / da tua pátria celeste, / – eram saudades de Deus!”¹⁷⁶, que também se revela em “Soneto XVI”¹⁷⁷ e “Soneto XVII”¹⁷⁸, de amargura, que o sujeito lírico mercê do seu estado de espírito agónico transporta para o seu Filho em “Soneto VIII”¹⁷⁹ ou em “Soneto XIII” ou para uma realidade inanimada: “Enquanto em Deus tu repousas, / nos teus brinquedos se sente / a nossa angustia pesar. // Oh! a tristeza das cousas, / p’ra ser igual à da gente, / falta-lhe apenas falar!”¹⁸⁰. O culto da ancestralidade, o apelo das Origens, o ruralismo ancestral, que se desenvolve no ambiente rústico-patriarcal de “Soneto IX”¹⁸¹, manifestam-se em “Soneto III”¹⁸², ou em “Soneto XXII”¹⁸³. O desalento do sujeito

169 F. CUNHA LEÃO – A. CÉSAR, “Comentário”, o. c. 208.

170 A. SARDINHA, “Soneto XVIII”, en *Era*, o. c., 51.

171 ID., “Soneto XIV”, en *Era*, o. c., 43.

172 ID., “Por ti o nosso sangue foi liberto...”, en *Era*, o. c., 11.

173 *Ib.*, 14.

174 ID., “Soneto I”, en *Era*, o. c., 17-18.

175 ID., “Soneto V”, en *Era*, o. c., 25-26.

176 *Ib.*

177 ID., “Soneto XVI”, en *Era*, o. c., 47-48.

178 ID., “Soneto XVII”, en *Era*, o. c., 49-50.

179 ID., “Soneto VIII”, en *Era*, o. c., 32.

180 ID., “Soneto XIII”, en *Era*, o. c., 42.

181 ID., “Soneto IX”, en *Era*, o. c., 33-34.

182 ID., “Soneto III”, en *Era*, o. c., 21-22.

183 ID., “Soneto XXII”, en *Era*, o. c., 50-51.

poético leva-o à percepção da efemeridade da vida em “Soneto VI”¹⁸⁴ restando-lhe apenas para algum conforto a Saudade, “Soneto X”¹⁸⁵ e, um vislumbre de esperança que vai despontando, “Soneto XV”¹⁸⁶, para enfrentar a dolorosa realidade: “*Faz-me tristeza a tristeza / que tu deixaste espalhada. / assim, com tanta dureza, / sofro uma pena dobrada*”¹⁸⁷.

No âmbito do Neo-Romantismo lusitanista, são assinalados em *Era uma vez um menino*... o tormento pessimista que a integra, produto das suas inerentes características, a envolvente religiosidade que a enforma, que tanto propicia a superação do sofrimento como se desloca para uma antropomorfização familiar da divindade – “Soneto I”¹⁸⁸, “Soneto II”¹⁸⁹, “Soneto III”¹⁹⁰, “Soneto IV”¹⁹¹, “Soneto V”¹⁹² e “Soneto XVII”¹⁹³ – o etnografismo poético que, quando glosa uma crença popular com desígnios de resignado consolo, atenua a angústia de um lúgubre maravilhoso ancestral, “Soneto XXI”¹⁹⁴.

Em conclusão, pensamos que é nestas três coletâneas da obra poética de António Sardinha que de forma unitária, a temática amorosa melhor se revela na aliança indissolúvel do amor e da saudade que mutuamente se potenciam, envolvidos por uma idealização amorosa e por uma religiosidade cristã tradicionais.

184 Id., “Soneto VI”, en *Era, o. c.*, 27-28.

185 Id., “Soneto X”, en *Era, o. c.*, 35.

186 Id., “Soneto XV”, en *Era, o. c.*, 45-46.

187 Id., “Soneto XIX”, en *Era, o. c.*, 53.

188 Id., “Soneto I”, en *Era, o. c.*, 17-18.

189 Id., “Soneto II”, en *Era, o. c.*, 19-20.

190 Id., “Soneto III”, en *Era, o. c.*, 21-22.

191 Id., “Soneto IV”, en *Era, o. c.*, 23-24.

192 Id., “Soneto V”, en *Era, o. c.*, 25-26.

193 Id., “Soneto XVII”, en *Era, o. c.*, 49-50. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, *Era, o. c.*, 1.090, 1.116.

194 António Sardinha, “Soneto XXI”, en *Era, o. c.*, 58. Cf. J. C. SEABRA PEREIRA, *O neo-romantismo*, *o. c.*, 1.414.

A AÇÃO CRIADORA DE DEUS NA TEOLOGIA FILOSÓFICA DE XAVIER ZUBIRI

SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS

Universidade Católica Portuguesa – Lisboa /CEFI

RESUMEN / RESUMO

A criação significa a doação de Deus na realidade do que não é ele, ou seja, na realidade do mundo. A criação não é uma emanção, mas é uma ação que põe uma realidade transcendente a Deus (alteridade) a partir do nada (*ex nihilo*). A criação é um ato de vontade livre que consiste numa processão iniciante de Deus *ad extra* do que é *ad intra*, das suas próprias processões trinitárias. Deus, enquanto realidade subsistente, dá realidade subsistente às essências criadas fechadas do mundo material, o qual se vai progressivamente formando a partir de si mesmo, naquilo a que se chama de evolução. A natureza de uma essência aberta é o momento de finitude com que se plasma *ad extra* a vida trinitária. Ao contrário do que acontece com a criação dos astros e das pedras, na criação das essências abertas, que são os homens, não há por parte de Deus para a sua criação uma ideia distinta. A ideia que preside à criação da essência aberta é a própria realidade divina da vida trinitária. A pessoa humana é a forma finita de ser como é Deus, em inteligência, vontade e sentimento, vivendo como Deus vive, trinitariamente.

Palabras clave / Palavras chave: criação, processões trinitárias, transcendência de Deus; mundo aberto, realidade, essências fechadas, essências abertas.

ABSTRACT

Creation means the gift of God of a reality that is not His and hence the reality of the world. Creation is not an emanation but rather an action that imposes a reality transcendental to God (alterity) based upon nothing (*ex nihilo*). Creation is a free act of will that involves a sequential process beginning with God *ad extra* rather than the *ad intra* of His own Trinitarian processions. God, as a subsistent reality, endows subsistent

reality to the closed created essences of the material world, which are progressively built up based on God himself in a process more generally termed evolution. The nature of an open essence is the moment of finitude that *ad extra* shapes Trinitarian life. Contrary to what happens with the creation of the stars and the stones, in the creation of open essences, thus, human beings, there is no distinctive idea on behalf of God in their creation. The idea that prevails throughout the creation of open essences is the very divine reality prevailing in Trinitarian life. The human person is a finite form of being as is God in terms of intelligence, will and feeling and living as God lives trinitarily.

Keywords: Creation, Trinitarian processions, transcendence of God; open world, reality, closed essences, open essences.

I. O ATO CRIADOR DE DEUS TRANSCENDENTE

É na estrutura trinitária de Deus que está ancorada a realidade do mundo e do homem. Pela via da transcendência, partimos do mundo e chegamos a Deus, que é presente no mundo sem se identificar com ele. A realidade é ativa por si mesma e, nesse sentido, é formalmente e constitutivamente “dar de si”. No caso da realidade de Deus, este dar de si é eminente, misterioso e supremo, nas formas de processões trinitárias, em que Deus se dá a si mesmo, e na forma da criação, em que Deus dá de si a realidade do que não é ele, que é precisamente a realidade do mundo¹.

Ao contrário das perspectivas gnósticas e emanatistas da antiguidade, em que a criação era identificada com o fazer do mundo no sentido de que Deus enviaria uma parte da sua própria realidade, para, a partir dela, constituir o mundo, Xavier Zubiri vai dizer que a criação é uma ação, não de emanção, mas sim de produção de uma realidade transcendente a Deus, que não existia antes de ser produzida (criação *ex nihilo*). Esta perspectiva, embora introduza uma nova conceptualização com as noções de iniciativa originante e presença participativa, insere-se na linha da posição tradicional escolástica de que o Universo não deriva de uma matéria informe eterna (causalidade material), mas que depende no seu ser, do ser de uma causa transcendente (causalidade eficiente). Toda a evolução cósmica só se torna inteligível por uma causa que está fora da série, isto é, por um Deus transcendente. Ao contrário das ações do homem que são realizadas sobre materiais prévios, esta ação de Deus significa a produção de algo que não é Ele, isto é, uma alteridade que não tem nenhum pressuposto fora da própria ação de Deus².

1 Cf. X. ZUBIRI, *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1997, 152.

2 Cf. *ib.*, 153.

A criação tem dois momentos. Em primeiro lugar, o fim do ato criador é a realidade enquanto tal, a realidade outra de Deus e, em segundo lugar, esta alteridade não tem nenhum ponto de partida. Como acabámos de verificar, em termos formais, o ato criador significa a produção das coisas a partir do nada, isto é, significa que não há um sujeito prévio, o que nos leva a concluir que é uma realidade que poderia não ter sido e que começou a ser, não por causalidade mecânica, mas por ação espiritual e livre da vontade de Deus, evitando assim o panteísmo. Recusando a entificação da realidade, através da identificação do nada com o não-ser e da identificação das coisas com os entes, Xavier Zubiri defende que a realidade é uma realidade que antes não era, porque foi posta pela realidade de Deus que é a realidade absoluta e plena. O autor explica que isto é um *nihilum* de realidade e não um *nihilum* de ser: o ser é uma atualidade ulterior do real, porque a realidade finita antes de ser é real e porque Deus é a suprema realidade que está além do ser³.

O que o relato bíblico da criação quer dizer, com conceitos, imagens e reflexões que hoje já não podem ser aceites, é precisamente aquilo que queremos dizer quando afirmamos de forma teológica que a criação é a alteridade. O relato sacerdotal da criação, do primeiro capítulo do Genesis, escrito no séc. VI a.C., apresenta-nos Deus, não como fazedor, a partir de uma realidade anterior, mas sim como criador, e criador a partir do nada, tal como se desenvolverá de forma explícita no versículo 28 do capítulo sétimo do segundo livro de Macabeus.

De forma distinta, o relato javista, do séc. X a.C., tem uma forte influência das cosmogonias antigas, que concebiam o Universo como derivando de um caos primitivo que seria ordenado em mundo por um demiurgo, e, por isso, apresenta a criação como a produção divina de algo que antes era inviável e que por intervenções posteriores se vai tornando viável graças à presença da humanidade e à fertilidade da terra. Mas de acordo com o relato sacerdotal, Deus não é apenas fazedor e a primeira realidade a ser criada não é apenas um mundo inviável, mas uma realidade caótica de abismo e trevas, o que nos introduz na recusa explícita da sujeição do Deus supremo aos caos originário, tal como era apresentado no mito cosmogónico. Deus é a única realidade originária e tudo o resto é feito por ele a partir do nada: antes, as coisas não eram e não havia nenhuma matéria preexistente a partir da qual seriam feitas (*productio rei ex nihilo sui et subiecti*). A ideia de criação, que está fora do alcance do método das ciências empíricas, significa neste sentido, que, sem matéria preexistente e por um ato livre da sua vontade, Deus põe o homem e o mundo na existência.

Para além disso, para que a realidade caótica se converta na realidade ordenada do cosmos a criação tem de continuar, tal como se expressa de forma

3 Cf. *ib.*, 156.

metafórica nos dias da criação. Para fazer do caos um cosmos, a intervenção criadora, que se deve à palavra de Deus, é expressa através do verbo separar: separar a luz das trevas, as águas acima do firmamento, a terra e os mares. As forças anticósmicas não são completamente anuladas, mas estão dominadas pelo Deus que as criou, estando a sua ação permitida dentro das medidas determinadas pelo Deus criador. Xavier Zubiri estabelece uma relação entre a ideia destas forças anticósmicas e a ideia de São Paulo acerca da criação material inteira que geme por uma transfiguração (cf. Rm 8, 19-22), aludindo para a necessidade de uma redenção integral que eleve toda a realidade criada à perfeição de uma vida plena sem a ameaça da dor, da morte e da desagregação⁴.

Aquilo que o relato bíblico da criação quer dizer, tendo em comum com aquilo que o discurso metafísico da teologia contemporânea quer dizer, resume-se a uma só expressão – a transcendência de Deus – e pode ser expressa em três dimensões. Em primeiro lugar, tem em comum o facto de se referir à totalidade do real. A criação como princípio de toda a realidade é criação *ex nihilo* ou οὐκ ἐξόντων (2 M 7, 28). Em segundo lugar, é uma criação além do tempo. Israel vê na criação o primeiro ato da vida de Deus sobre a realidade inteira, dando-se início à história. O princípio referido no Génesis é o princípio transcendente do tempo, ao passo que o princípio ou ἐν ἀρχή do evangelho de São João é a imersão na eternidade de Deus. É o princípio transcendente do tempo, porque não há nenhuma realidade sobre a qual Deus se apoie para produzir as coisas e porque o faz apenas por sua palavra. Em terceiro lugar é um princípio dominante de benignidade. A criação é boa e é feita pela sua palavra e não por uma qualquer luta entre Deus e um dos elementos do caos, como acontecia nas cosmogonias dos povos da mesopotâmia. Há um afastamento das cosmogonias antigas dualistas que sustentavam o mundo de coisas boas e más na luta primordial entre um poder bom de ordenação e de luz e um princípio autónomo de desordem maldade e trevas. Contra as perspetivas panteístas, pela imposição da palavra todas as coisas obedecem sem reservas à vontade soberana de Deus e não à necessidade de uma lei imanente e maniqueísta cosmológica. O logos com que Deus realizou a criação é o λόγος προφορικός, muito diferente do logos imanente, isto é, do λόγος ἐνδιάθετος em que Deus se diz de si mesmo e que constitui a segunda processão trinitária⁵.

No Novo Testamento a ideia de criação está assente na própria estrutura trinitária de Deus (cf. 1 Cor 8,6; Col 1, 15-20): é a palavra proferida de algo que é precisamente a verdade real de Deus e que é a realidade própria do Filho. É a criação das coisas do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. O Pai é a fonte absoluta

4 Cf. *ib.*, 165.

5 Cf. *ib.*, 169.

de toda a realidade, mas aquilo que esta só pode ser, em sua verdade, é o que constitui a realidade mesma do Filho, que é a Verdade. No Espírito Santo dá-se a atualização da identidade daquilo que é a verdade com o que é realidade. Como descreve Xavier Zubiri, a realidade que conhecemos de Deus não é mais que enquanto criador, isto é o que conhecemos de Deus é a partir da nossa condição de criaturas e, por isso, não pode deixar de ser um conhecimento analógico⁶. Deus é uma realidade absolutamente absoluta e, por conseguinte, é plenamente Seu. Nada pode ser absolutamente seu se não for uma essência aberta que possui em si mesma inteligência e vontade. Dizer que Deus possui estes atributos e que, para além destes, possui também sentimentos, não significa cair no antropomorfismo, porque há uma diferença de realização na mesma realidade desses atributos em Deus e no homem: não se pode conceber Deus como uma pessoa que fica triste ou alegre ou que toma decisões. Deus é uma simplíssima realidade insondável e todas as distinções que nele fazemos, incluindo inteligência e vontade, fazemo-las a partir da nossa perspectiva de criaturas⁷.

II. A AÇÃO CRIADORA DE DEUS É VITAL, EXTÁTICA E INFINITA, NA MULTIPLICIDADE DE INICIATIVAS EM QUE SE CONSTITUI O MUNDO ABERTO

A criação é a plasmação *ad extra* da vida trinitária de Deus. A partir do feliz cruzamento da filosofia grega com a revelação bíblica, Xavier Zubiri considera que a realidade natural é uma concreção da realidade sobrenatural. Recusando a perspectiva de uma realidade sobrenatural que se justapõe à realidade natural, o autor afirma que aquilo a que chamamos natureza não é mais que a maneira finita de ter a vida divina, sem ser Deus, isto é, a natureza é a finitude essencial com que a vida trinitária se realiza *ad extra*⁸. A natureza é a contração em finitude da vida trinitária, porque a realidade, enquanto constitutiva e formalmente essência ativa, tem na realidade absolutamente absoluta da Trindade a essência aberta em processão de si na περιχώρησις das três pessoas divinas.

Em Deus, como realidade ativa essencial, para além das processões trinitárias, há uma processão distinta, que é a de produzir a realidade da sua própria vida trinitária *ad extra*, como distinta de Deus. O mundo é o resultado transcendente da processão vital e imanente da criação. A criação tem um carácter formalmente processional, ou seja, é um ato vital de Deus, porque pertence à atividade da realidade de Deus como um “dar de si”. Deus enquanto realidade

6 Cf. *ib.*, 170.

7 Cf. *ib.*, 172.

8 Cf. *ib.*, 173.

absoluta e plena é uma atividade formalmente processional e, por isso, o ato criador, na medida em que pertence à atividade em que Deus consiste, é uma processão, mas não é uma processão trinitária.

Na perspectiva do monoteísmo, o Pai é a fonte, é a *ἀρχή*, é o princípio de toda a realidade trinitária. No Filho encontra-se uma segunda suidade que é a verdade real daquilo que é o Pai. E no Espírito Santo, a ratificação, por identidade, entre o que é essa verdade e a realidade. A criação procede do carácter extático da realidade de Deus e das suas qualidades de infinitude. O que mobiliza a essência divina a ser criadora é a essência da atividade das três pessoas divinas. O Pai é princípio da Trindade e princípio radical e pessoal de tudo o que não é Deus mesmo. Deus, enquanto essência infinita, pode criar uma infinidade de coisas possíveis e enquanto realidade trinitária, a criação é feita no Pai pelo Filho ou pelo Verbo que põe em ação essa criação, ação essa que radica no Espírito Santo. Como se pode enunciar a partir de São Paulo (cf. 1 Co 8,6), a criação é a mobilização da essência divina para a processão de criaturas *ad extra* do Pai pelo Filho no Espírito Santo⁹. A essência divina, como realidade de ato puro, é o resultado das processões pessoais em que a Trindade consiste, e o mundo, não sendo isso, é o resultado transcendente de um processo imanente de Deus. As processões trinitárias são processões para dentro de Deus, constituindo a essência infinita de Deus. A processão criadora é para fora de Deus, constituindo a essência finita das coisas.

Ao contrário das processões trinitárias imanentes, a processão criadora é uma processão transcendente de alteridade, produzindo algo que não é Deus. Não é a processão com que o Pai gerou o Filho, nem a processão com que o Espírito Santo foi espirado pelo Pai e pelo Filho. Xavier Zubiri chama-lhe uma processão iniciante: a criação é uma iniciativa de Deus¹⁰. Com a mesma necessidade que Deus tem processões trinitárias, tem capacidade criadora, independentemente de a atualizar ou não. A processão transcendente é absolutamente essencial a Deus, porque está fundada nas processões trinitárias. A criação, como processão é transcendente, mas como ato é imanente, porque é um ato próprio da vida de Deus, que está fundado naquilo que ele é pelas processões trinitárias. A processão de alteridade, enquanto iniciante, não é constitutiva da realidade de Deus, mas é essencialmente sua consequência¹¹.

Contra as noções metafísicas necessitaristas do panteísmo, emanatismo e dualismo, as categorias pessoais são as mais apropriadas para expressar a realidade da criação, porque esta funda-se na experiência do Deus vivo que historicamente se solidariza com o mundo e, por isso, o conceito de iniciativa é

9 Cf. *ib.*, 176-177.

10 Cf. *ib.*, 178.

11 Cf. *ib.*, 179.

preferível ao de causalidade. Como se expressa na definição do Concílio Vaticano I a propósito da liberdade de Deus pessoal e salvador, a realidade é fruto da pura e espontânea iniciativa do puro amor divino, não se podendo deduzir de nenhuma outra origem que não seja a originalidade do amor.

Considerando esta diferença entre pensar a teologia em termos de causalidade e pensá-la em termos de iniciativa, Zubiri esclarece que Deus, enquanto dando de si na processão *ad extra*, é iniciador e iniciante, sendo esse atributo constitutivo do seu carácter ativo de realidade absolutamente plena. Mas esta iniciativa divina é uma iniciativa livre, pelo que Deus poderia não ter criado o mundo. A criação é um ato livre e pessoal, o que exclui qualquer forma de necessidade panteísta que possa introduzir a imperfeição em Deus. A criação não é uma necessidade de Deus para se completar ou adquirir uma nova perfeição.

Deus cria para comunicar e fazer participar os seres criados da sua perfeição e bondade. Para resolver esta dificuldade em conciliar a essencialidade da iniciativa com a liberdade da iniciativa criadora, algumas posições apresentam o ato criador como uma espécie de segundo ato acrescentado ao ato das processões divinas e à própria realidade do que Deus é. Zubiri recusa esta ideia de um segundo ato e, nesse sentido mantém-se o problema: se é o ato mesmo em que Deus consiste nas processões trinitárias, como podemos conceber que Deus podia não ter criado? Como conceber, neste sentido, que a criação não é necessária, mas contingente? Como conciliar em Deus esta necessidade e esta contingência?

Explica o autor que as processões imanentes trinitárias em Deus são necessárias, mas que essa necessidade situa-se num plano superior à noção de necessidade física e metafísica que nós temos a partir da perspectiva das criaturas. Considerando que essa necessidade é de outra ordem, Xavier Zubiri sugere a possibilidade de as processões trinitárias não serem determinadas por essa espécie de fatalidade interna ou lei imanente em que seu ser consistiria, mas pelo carácter transbordante daquela atividade em que consiste. Trata-se de recorrer à noção de superabundância amorosa da ação do Mistério divino, o que também foi feito por autores como o Pe. António Vieira e Leonardo Coimbra, pelo uso da categoria de Excesso. Como descreve o filósofo espanhol, o mistério da criação fundamenta-se no amor: a criação é uma palavra que foi pronunciada pelo carácter extático do amor, que é o princípio e o termo de tudo¹².

A criação é a produção do outro, mas como difusão de si mesmo e, por isso, a criação, ao mesmo tempo que produz as coisas distintas de Deus, as mantém em unidade ontológica com Ele. Visto a partir de Deus, a efusão amorosa

12 Cf. X. ZUBIRI, *Natureza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1994¹⁰, 492-493.

consiste em produzir a alteridade como algo projetado *ad extra*, pelo que a existência se deve a essa unidade originária e originante do amor. Visto a partir das criaturas a efusão do amor é uma atração ascensional para Deus¹³.

Na essencialidade da realidade dinâmica e amorosa de Deus há uma liberdade essencial. Para Xavier Zubiri este conceito de necessidade é distinto do conceito grego de necessidade e da mesma maneira também o conceito de contingência não se pode aplicar ao poder não criar, próprio do ato criador¹⁴. Assim, o autor aponta para a necessidade de uma conceptualização anterior às noções de necessidade e contingência da metafísica tradicional. Da mesma maneira que foi necessário passar da noção de ser para a noção da realidade de Deus, há que passar para algo que está além da necessidade e da contingência com que concebemos as realidades do mundo. A atividade interna de processão em que Deus consiste é uma atividade de *efusão*.

Explica o autor que este amor efusivo, que constitui a realidade de Deus, pode ser irremediável, sem deixar de ser amor, produzindo as processões trinitárias. O mesmo ato de amor infinito, que, por um lado, é efusão nas processões trinitárias, é, por outro lado, liberdade da criação¹⁵, em interna e intrínseca efusão, que consiste no seu dar de si transcendente. De forma distinta do amor como princípio da vida intradivina, em que comunica sua idêntica natureza a cada uma das três pessoas, no caso da criação o amor produz outras naturezas. Se assim não fosse, cairíamos no panteísmo¹⁶.

Pelo facto de Deus ser um dar de si que é efusivo, o ato da criação não é um segundo ato, acrescentado ao ato com que Deus se ama na relação trinitária, mas é o próprio ato com que Deus se ama, enquanto depõe essa fruição amorosa numa realidade que é inferior ao ato de efusão. É o mesmo ato de amor em que quer o que é, na forma de geração no Filho e de espiração no Espírito Santo, e em que quer aquilo que não é ele, na forma de uma iniciativa amorosa a que chamamos dom. O mundo como termo criador de Deus é uma doação em liberdade. O ato iniciante de Deus é livre, na medida em que depõe a efusão em que formalmente consiste numa realidade que lhe é infinitamente inferior¹⁷.

Como conciliar este carácter iniciante livre com a eterna imutabilidade divina? Esclarece Xavier Zubiri que Deus não é eterno no sentido de se considerar que desde a noite insondável dos tempos Deus quis ou não quis criar o mundo e que se o criou, introduziu na sua duração um momento para o produzir. O autor

13 Cf. *ib.*, 493.

14 Cf. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o. c., 181.

15 Cf. *ib.*, 182.

16 Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, o. c., 493.

17 Cf. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o. c., 183.

prefere dizer que Deus é *eternal*, no sentido modal daquilo que é a sua realidade, sendo uma consequência disso não ter princípio nem fim. Por isso, podemos dizer que a realidade temporal e contingente da criação é vivida por Deus de forma eternal e não no sentido de dizer que Deus conhece a realidade contingente desde toda a eternidade: a única coisa que podemos dizer é que a realidade contingente, de uma ou de outra forma, esteve sempre presente na mente divina. A eternidade de Deus não pode abolir o carácter temporal da criação, o que significa que a inteligência divina necessita de um objeto real, mesmo que seja finito, para poder conhecê-lo em seu ser físico e real¹⁸.

A criação, enquanto iniciativa de interna e intrínseca efusão num dar de si transcendente e eternal, é uma processão imanente por doação livre que constitui a finitude de uma essência em que se plasma a vida trinitária. Isto acontece, porque a essência divina é aberta ao seu próprio carácter de realidade, ou seja, a essência divina é extática, abrindo-se para fora de si na processão da criação. Aplicando a teoria platónica da imitação, poder-se-ia dizer que o termo desta ação extática é que a essência divina é imitável de infinitas maneiras fora de si, mas Xavier Zubiri adverte que isso só poderia ser verdade se Deus fosse um ser, mas Deus não é um ser, Deus é realidade essencial e absolutamente absoluta, pelo que, o que constitui o carácter extático da essência divina é algo muito mais radical que a imitação formal, é a sua intrínseca e metafísica fecundidade, a qual está fundada na Trindade¹⁹. Não há nenhuma dimensão no mundo independente da ação salvífica de Deus.

A processão iniciante é um ato imanente de Deus, que fundado no êxtase da sua essência e mobilizado pelas processões trinitárias, conduz à criação, mas isso só é possível porque esta fecundidade da essência divina é infinita. Uma infinitude que, de acordo com Xavier Zubiri, se expressa através de três conceitos, nos seguintes termos: a) onnipotência, que, no problema do poder de Deus em fazer ou não o que quiser, não tem a ver com o ser e a contradição do plano lógico, mas com a realidade e a contra-realidade; b) onisciência, que, no problema de Deus conhecer ou não todas as coisas no momento do decreto pelo qual decidiu criá-las, significa que a inteligência divina, em relação às coisas que começam e terminam no tempo, está fundada na realidade do seu objeto e, por isso, é *a posteriori*; c) providência, que se refere ao fato de a realidade das coisas fora de Deus significar a realização finita da própria vida trinitária de Deus²⁰.

Por parte do mundo, a criação é aquilo em que se realiza e como se realiza a processão iniciante da Trindade. A realidade das coisas do mundo é distinta da

18 Cf. *ib.*, 185.

19 Cf. *ib.*, 186.

20 Cf. *ib.*, 188-189.

realidade de Deus. Mas para os homens, que têm inteligência e vontade, as coisas não são apenas nuas realidades, mas algumas são também *coisa-sentido*. O autor dá o exemplo de uma caverna que, como realidade é um fenômeno geológico, mas que para o homem que vive nela é uma morada, ou seja, é uma coisa-sentido. Deus depõe sua fruição numa realidade que é menor e esse excesso sobre as coisas é aquilo que se pode traduzir pelo termo glória. Como descreve Zubiri, a realidade é coisa-sentido na medida em que é glória de Deus²¹.

À capacidade que tem o real para se constituir em sentido, isto é, o mesmo sentido para Deus e para os homens, o autor chama de condição: toda a realidade tem uma condição, que é o poder de ser glória de Deus. Esta condição, em virtude da qual o real é coisa-sentido em forma de glória de Deus, é aquilo que se chama o bem, o qual, não tem aqui o sentido de qualificativo moral²². Todas as realidades se encontram referidas umas às outras e não é obrigatório que todas tenham cosmos, isto é, que tenham unidades físicas e, por isso, se deve distinguir mundo de cosmos.

O mundo é aberto, não apenas porque é uma realidade que se vai formando, mas porque nele, Deus vai fazendo intervenções distintas e iniciativas sucessivas, não se reduzindo a criação à única iniciativa do primeiro *fiat* criador²³, como acontece com a realidade estritamente material, que está logo aí de forma integral. Na perspectiva bíblica, a criação tem um dinamismo histórico. O mundo não é um cosmos estático criado uma vez. O mundo não é tanto ser, mas é um acontecer. A criação é uma promessa orientada para um cumprimento, que se refere à relação entre Deus e o homem, estando incluída no dinamismo da salvação. Neste contexto a palavra bíblica *bara* designa a criação, incluindo as ações históricas de Deus e o ato escatológica da salvação. A ação criadora é realidade presente, mantendo-se fiel à orientação da salvação escatológica.

No âmbito da vida humana, é essencial a multiplicidade de sucessivas iniciativas divinas. Desta forma, a partir da noção dinâmica de realidade, Xavier Zubiri afirma que, enquanto eternamente vivido, tudo é simultâneo em Deus, mas terminativamente, isto é, enquanto termo ou fim da criação, Deus não tomou uma iniciativa em que tenha esgotado os detalhes do mundo: não só o mundo aberto, que Deus criou no seu primeiro *fiat*, é o teatro das suas iniciativas ulteriores²⁴, como também é o devir teológico das próprias iniciativas divinas, isto é, da ação iniciante com que, *ad extra*, Deus constitui as coisas. Deus não devém em si, devém no mundo e nessa criação aparece-nos como a realidade

21 Cf. *ib.*, 191.

22 Cf. *l. c.*

23 Cf. *ib.*, 194.

24 Cf. *ib.*, 195-196.

fontanal, isto é, como realidade autoformativa que resulta da intervenção das distintas iniciativas divinas: o mundo não é alheio à realidade e à ação de Deus²⁵.

Xavier Zubiri não concorda com a teologia clássica segundo a qual cada uma das criaturas teria de ter o apoio imediato da realidade divina, ou de forma predeterminada, como defende Báñez, ou de forma simultânea através de uma ciência média, na qual, Deus vê de antemão aquilo que fará cada criatura em determinadas circunstâncias, dando-lhe o seu apoio nesse momento, como defende Molina. Assim, Zubiri considera que na realidade há um substrato que tem de atribuir-se imediatamente a Deus, mas para além disso há as atividades que esse substrato vai desenvolver, numa ordenação em que as coisas se vão fazendo a si mesmas (autoformação), e isso deve-se à doação mediata de Deus²⁶.

III. OS MODOS DA CRIAÇÃO: AS ESSÊNCIAS FECHADAS E ABERTAS

Como vimos anteriormente, Xavier Zubiri define a criação como um ato livre que consiste numa processão iniciante de Deus *ad extra* daquilo que é *ad intra*, na realidade das suas processões trinitárias. Há uma unidade radical nas ações divinas, porque todas se reduzem ao amor, com a diferença de que *ad intra*, esse amor é o ser mesmo divino, e *ad extra*, esse amor é a criação de outras coisas²⁷. Porque toda a realidade é ativa por si mesma, a criação é um dar de si para algo que não é o mesmo. Assim, a criação é uma doação de alteridade. Mas esta é uma noção geral, que se aplica a qualquer realidade que Deus possa criar. Não sabemos sobre todas as realidades que Deus pode criar, mas sabemos que, efetivamente, Deus criou algo. Para além da noção de criação do nada, como ação simplíssima de Deus que produz o que não é ele, temos de considerar os modos como Deus faz essa criação. Não se trata apenas de considerar que há classes distintas de coisas criadas, mas sim de considerar, metafisicamente, que há realidades transcendentemente criadas de distinto tipo, ou seja, distintos modos de criação, naquilo a que o autor denomina de essências fechadas e essências abertas²⁸.

Todo o ato criador está fundado numa ideia divina, que está na sua mente, e precisa de um *fiat* criador, para dar realidade àquilo que está em sua ideia. A criação realiza real e efetivamente *ad extra*, na ordem da realidade tangível, aquilo que estava contido na ideia divina como mera possibilidade²⁹. A fecundi-

25 Cf. *ib.* 197.

26 Cf. *ib.* 199.

27 Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, o. c., 494.

28 Cf. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o. c., 201.

29 Cf. *ib.* 202.

dade intrínseca da realidade divina, na qual radica a criação como um dar de si, consiste no facto de que Deus, realidade subsistente, doa subsistência às realidades criadas ou às essências que existem em si mesmas: nisso consiste ser essência fechada, ou seja, termo realizado de uma ideia divina. É o que acontece com todo o mundo material, o qual, progressivamente se vai formando a partir de si mesmo, num movimento de autoformação a que chamamos evolução: a fecundidade da essência divina plasma-se concretamente na vontade de evolução³⁰.

Reforça-se aqui a ideia de que em Deus há iniciativas criadoras distintas. Mas ao contrário das posições que defendem a necessidade de uma iniciativa especial de Deus para a criação dos seres vivos, Xavier Zubiri considera que os seres vivos nascem, como as outras coisas, de um primeiro *fiat* criador de Deus. Mas nesse primeiro *fiat*, nenhuma das realidades materiais é subsistente por si mesma, todas são fragmentos de um mundo material que se vai formando, o qual, só enquanto tomado por inteiro, constitui uma essência fechada subsistente em si mesma³¹.

Por isso, esta subsistência, de que o autor fala, não significa a posição deísta de que após a criação inicial de Deus, toda a atualização da capacidade de ação da natureza ficaria entregue a si, desde o princípio evolutivo ao fim da consumação. Ao contrário do defendido pelas ciências naturais, que concebem o mundo como um sistema fechado que se constrói a si mesmo naturalmente, devemos dizer que toda a realidade, sem exceção procede da ação de Deus e está envolvida nela. Uma ação criadora sobrenatural, que não se faz de forma extrínseca por justaposição, mas que deve ser concebida como seu núcleo intrínseco. Deus é o fundamento vivo, permanente e transcendental do movimento próprio do mundo.

Por outro lado, as essências abertas, como são por exemplo os homens, compartilham em certos aspetos as mesmas características das essências fechadas, mas o que lhe é essencial não é isso, mas sim que elas são formalmente a plasmação *ad extra* da própria vida trinitária de Deus, que se realiza de forma finita. O essencial da vida aberta é a vida trinitária e, por isso, na sua criação, não há para Deus uma ideia distinta como há na criação dos astros e das coisas inertes: a ideia que preside à criação da essência aberta é a própria realidade divina. A sua criação não é apenas afeção, como no caso do mundo material, mas é uma projecção *ad extra* da própria vida trinitária. Contudo, ao contrário do que pretendiam os gnosticismos e emanatismos, esta projecção não é uma emanção da própria essência divina, mas é uma projecção da vida de Deus para fora³².

30 Cf. *ib.* 203.

31 Cf. *l. c.*

32 Cf. *ib.* 205.

A doação da fecundidade, que se dá nesta criação, não é a de uma pura subsistência, como acontece no mundo material, mas sim de um deiformação, naquilo a que o relato bíblico denomina de à imagem e semelhança da ordem divina, entendida essa ordem como aquilo que transcende este mundo³³. O homem, na sua realidade integral, e não apenas na realidade de alma, como defendia o platonismo, tem uma configuração semelhante à do mundo divino. O corpo, na realidade de σώμα e não apenas de σάρξ, é a atualidade real e efetiva daquilo que é o homem: o aspeto material é apenas a atualidade de todas as possibilidades que o homem tem para poder existir sobre a terra.

O corpo, como σώμα, expressa aquilo que o homem é em seu espírito e psiquismo, permitindo abertura aos demais e o exercício do domínio pleno sobre o cosmos. O homem, na medida em que participa do Universo inteiro, é uma imagem mais profunda de Deus e através dos corpos perpetua a sua espécie, algo que não é accidental, porque o homem na medida em que tem uma personalidade é de uma maneira última e radical, uma imagem da realidade absolutamente absoluta de que Deus é³⁴.

Deus, realidade absolutamente absoluta, quis plasmar *ad extra* a sua própria vida trinitária e fá-lo numa realidade que compartilha o carácter absoluto da realidade divina. O homem é uma realidade pessoal relativamente absoluta, não só porque tem muitas limitações, mas também por uma razão metafísica: ao contrário de Deus, que tem inteligência e vontade porque é absolutamente Seu, o homem é seu, porque tem inteligência e vontade. A personalidade é consequência da realidade substantiva, o que significa que, ao contrário de Deus, o homem passa a maior parte dos seus atos a construir a figura do seu Eu e isso constitui a raiz intrínseca da sua finitude³⁵. Ao contrário das concepções tradicionais, temos de destacar que o homem é criado como auto-realização livre. A ação criadora de Deus não anula a ação própria das criaturas, porque lhes dá a sua liberdade: Deus capacita a criatura para que se fundamente a si mesma.

A realidade humana é relativamente absoluta, cuja realização se dá na intimidade pessoal do ser substantivo do seu Eu. A intimidade pessoal é o último momento da plasmação da vida trinitária no homem. Xavier Zubiri afirma que a pessoa humana é a forma finita de ser como é Deus, com inteligência e vontade³⁶, considerando neste plano volitivo toda a dimensão da liberdade e afetividade, e a dimensão de viver como ele vive, isto é, trinitariamente, como Eu (Pai), como realidade substantiva (Filho) e como intimidade (Espírito Santo). A liberdade

33 Cf. *ib.* 206.

34 Cf. *ib.* 209.

35 Cf. *ib.* 211.

36 Cf. *ib.* 214.

é aquilo que constitui a unidade radical destes três momentos, que em Deus são vividos como três pessoas, e que no homem são vividos como três aspetos da realidade finita. A criação é pura doação livre e, por isso, o fim da criação é o homem como pessoa e como comunidade, pois só o homem pode receber o amor enquanto amor.

A liberdade é a participação finita na soberana independência do Criador e, por ela, o homem se vai fazendo a si mesmo, num modo de realização que é divino e de uma maneira iniciante. A liberdade inicia no ato livre uma novidade imprevisível no resto da criação e é nela que se insere a misteriosa e abismática relação da liberdade humana com a realidade trinitária de Deus. O mundo é aberto às próprias iniciativas divinas. A realidade humana com a sua liberdade toma iniciativas e essa liberdade em cada um dos atos livres é a causa segunda pela qual Deus toma uma iniciativa na criação³⁷. A plenitude da existência humana identifica-se com a glória de Deus. Quanto mais o homem se realiza livremente a si mesmo e, dessa maneira, realiza livremente o mundo, mais é espelho onde se reflete a glória do criador.

A criação do homem como essência aberta é a vontade de deiformação da sua vida em liberdade, e a vontade de deiformação, por parte de Deus, é antes de mais uma vontade de deiformação biográfica. A vida é um decurso das estruturas anteriormente referidas, as quais não se limitam a ser o quadro teológico e metafísico em que se inscreve a realidade humana, porque a realidade de Deus é uma realidade pessoal e subjaz fontalmente a todas as realidades da criação e em particular à realidade do homem, não se limitando ao plano da causalidade, como acontece no mundo cósmico. A presença fontal da realidade divina no seio do homem expressa-se pelo conceito de graça³⁸. A maioria das coisas que o homem sente, em sua vida, é obra da graça. Mas a graça é uma graça em liberdade e, por isso, põe-se o problema da vontade criada ter a possibilidade interna de se abrir ao pecado, o qual não é apenas uma falta moral, mas consiste na aversão a Deus. O homem tem a possibilidade de viver a vida trinitária de forma aversiva, mas isto não significa que Deus tenha duas vontades: uma de beneplácito, que se refere ao bem que Deus quer fazer, e uma permissiva, que não faz o mal, mas permite que ele aconteça³⁹.

Em Deus não há mais que uma só vontade. No início da criação do homem, Deus criou a liberdade e nessa vontade de criação da liberdade, a qual é constitutiva da essência aberta, está a unidade misteriosa da vontade de beneplácito e da vontade permissiva. A liberdade é o bem supremo da criação: nela é o homem

37 Cf. *ib.* 216.

38 Cf. *ib.* 217.

39 Cf. *ib.* 218-219.

o que é Deus e nela vive o homem como vive Deus. É nela que o homem constrói divinamente o seu Eu⁴⁰. Cada um dos homens é uma das maneiras finitas de Deus fazer que a sua vida trinitária exista fora dele, ou seja, todos os homens são uma plasmação *ad extra* da vida trinitária, sendo finitamente o que Deus é na sua realidade eterna e infinita⁴¹.

Mas o homem não tem apenas um decurso biográfico, tem também um decurso histórico, estando aberto aos outros homens pelo seu corpo: todas as estruturas sociais se fundam na conexão genética entre os homens. Da convivência genética surge um mundo de uma época, como por exemplo os mundos da idade média ou da idade moderna, onde os homens depositam suas referências e seus juízos, seus bens e seus males. As vicissitudes desses mundos e dos homens que neles vivem constituem o decurso da história, a qual não é composta apenas pelo jogo das liberdades humanas, porque estas enquadram-se num determinado contexto. Cada homem que nasce numa determinada sociedade, para além das decisões que toma como autor dos seus atos, tem o contexto da vida que lhe tocou em sorte viver e que não depende dele, mas sim de Deus que é o seu reitor. Isto não significa que o jogo das liberdades fique anulado, mas significa que por mais livres que sejam as decisões humanas, situam-se dentro de um contexto que na sua globalidade irá ter ao ponto em que Deus quis levá-lo.

Neste contexto histórico Deus tem muitas iniciativas, não apenas as da graça pessoal, como no caso da vida humana biograficamente tomada, mas outras iniciativas históricas, como por exemplo a da aliança e do profetismo no mundo israelita ou a iniciativa escatológica do Novo Testamento. Nas palavras de Xavier Zubiri, Deus como vetor da história tem uma vontade de deiformação ou de deificação histórica, no sentido de que, por essa história, o homem vai fazendo a verdade de Deus⁴². Mas entre a vontade biográfica e a vontade histórica, há um ponto de articulação, que é a vontade originante, na qual se enquadra a iniciativa cósmica da evolução e que tem como termo o processo de hominização, do qual Deus não está excluído.

Uma evolução que afeta o corpo e a alma, esta última no âmbito do psiquismo sensitivo, sobre o qual assentam as formas superiores da inteligência e da vontade livre. A causalidade divina, em relação às dimensões do espírito humano que não procedem de transformação, como são o caso da pura inteligência e da vontade, não consiste numa adição externa à evolução. Deus, como realidade fontanal, subjaza a toda a criação material, pelo que a própria evolução, por

40 Cf. *ib.* 220.

41 Cf. *ib.* 447.

42 Cf. *ib.* 223.

exemplo no contexto do poligenismo, deve ser concebida como resultado da vontade originante de Deus que quis que o homem existisse sobre a terra⁴³.

Deus quis que a criação se fosse fazendo divinamente, consumando-se na deificação, mas no processo originante em que a humanidade foi surgindo por evolução e por ação intrínseca de Deus, essa mesma humanidade encontrou-se envolvida no pecado, resultando esse facto de os homens estarem abertos uns aos outros pela dimensão da sua corporeidade. Mas ninguém nasce com um pecado pessoal: o pecado original não é uma epidemia natural hereditária. O homem nasce num contexto social que está privado da plenitude da vida trinitária e é esse o significado da noção de pecado original. O homem, pela constituição da sua radical liberdade, tem a possibilidade de viver aversivamente a sua vida trinitária⁴⁴. Esta condição faz parte do desígnio maior de Deus relativo ao processo da criação do Universo.

A unidade da vontade de criação está no facto de Deus ter vontade de plasmação *ad extra* da própria vida trinitária, que é, por um lado, vontade de evolução, nas essências fechadas, e por outro lado, vontade de deformação biográfica, histórica e original, nas essências abertas. É muito relevante a preocupação de Xavier Zubiri, à semelhança daquilo que acontece com a tradição da filosofia judaico-cristã contemporânea, em pensar esta unidade contra o dualismo platónico, esclarecendo que o corpo, como momento de realidade, faz parte intrínseca da realidade do homem, sendo a possibilidade de que seja Eu. O corpo animado é templo do Espírito Santo. A vontade de Deus, enquanto formadora da matéria do corpo humano e da evolução material da realidade inteira não é alheia à plasmação da própria vida trinitária. Deus quis que o corpo e o psiquismo tivessem origem material.

Seja como for, o curso da evolução material até à mente humana é concebido pelo autor como um caminho da pura materialidade para a liberdade, e citando as palavras de São Paulo, que se refere ao Universo como gemendo pela glorificação (cf. Rm 8, 19-23), Zubiri afirma que a matéria participa no processo redentor de plasmação da vida trinitária. Não se trata da elevação da natureza a uma ordem sobrenatural, como se poderia conceber a partir do pensamento grego, mas sim, de modo inverso, trata-se da descida da vida trinitária às suas dimensões de finitude. Aquilo que chamamos natureza é a dimensão de finitude da vida trinitária plasmada *ad extra*⁴⁵. A criação tem um carácter processual num mundo aberto, em que a realidade se eleva divinamente em formas cada vez mais complexas e mais ricas de ser. Este processo, que resulta da processão

43 Cf. *ib.* 225.

44 Cf. *ib.* 228.

45 Cf. *ib.* 230.

trinitária *ad extra*, é um caminho para a liberdade, fazendo mais rica a criação inteira. A criação é um dar de si da própria vida trinitária de Deus, mas na distinção entre as processões trinitárias e a processão iniciante, o que não acontece no caso da Encarnação em que se dá uma identidade entre estas processões e o dom, é o dom da realidade mesma de Deus⁴⁶.

Usando as palavras de Leonardo Coimbra, podemos dizer que esta vontade divina de deificação, no processo histórico-biográfico e originante de conformidade com a verdade de Cristo, é a vontade da redenção integral, resgatando a humanidade da sua queda no mal e na morte, para a vida eterna da plena felicidade e amor transbordante. Por detrás das particularidades do mundo histórico na dinâmica do livre arbítrio, há uma realidade mais profunda que é a realidade libertadora do designio divino, que, enquanto Sumo Bem, tudo quer conduzir ao seio do seu pleno Amor.

O curso da história, no dinamismo plural e conjunto do seu progresso, tem o sentido de ir fazendo cada vez mais verdadeira a verdadeira imagem do Filho, no reconhecimento de que o homem, embora nasça na história, não vem da história, e embora morra na história, não fica na história, mas tem um Fim transcendente de escatológica vida eterna. Primeiro, dá-se a criação, como a primeira fase da constituição do Reino de Deus, que significa a projeção da vida trinitária *ad extra*. Em segundo lugar, dá-se a vivência dessa vida trinitária *ad extra*, em forma de pecado. Em terceiro lugar, dá-se a aliança com Deus através do povo de Israel. Em quarto lugar, a nova aliança com a vida de Cristo, que se perpetua na historicidade da Igreja como relação do povo de Deus com o Reino de Deus. O termo final ou o *έσχατον* do processo histórico de realização do Reino de Deus é a deiformidade de todos os homens na comunhão pessoal do corpo de Cristo⁴⁷.

Esta comunhão é a glória celestial que consiste em sermos de forma plena e sempiterna o que quisemos ser em Cristo, numa plena deiformidade que se expressa em três aspetos: a) conhecer Deus, não por uma gnose intelectual de visão objetiva, mas por um conhecimento de intimidade pessoal na efusão do Espírito Santo entre o Pai e o Filho; b) ser feliz nesse conhecimento, numa vida de beatitude, que não significa simplesmente chegar à plenitude de forma, como na *εὐδαιμονία* grega (ser em plenitude aquilo que se é), mas significa reconhecer-se deiforme, isto é, como um pequeno deus; c) a beatitude é integral, pelo que na morte e ressurreição de Cristo o Eu do homem é teândrico no sentido de *σώμα πνευματικόν*, isto é, corpo vivificado de vida eterna⁴⁸.

46 Cf. *ib.* 231.

47 Cf. *ib.* 445.

48 Cf. *ib.*, 451-452.

DEFINICIÓN Y DEMOSTRACIÓN EN *ANALYTICA POSTERIORA*: PARADIGMAS DE SU *RECIPROCATIO* MUTUA EN TRES ÁMBITOS DEL *CORPUS* ARISTOTÉLICO

ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES
Universidad Panamericana

RESUMEN

Los tres sentidos de “definición” de Aristóteles se refieren al principio, al medio y a la conclusión de una demostración. Denomino *reciprocatio* a la relación entre sí de estos tres sentidos de definición: una demostración es una definición que tiene sus predicados en relación mutua o recíproca. Se muestran diversos paradigmas de definiciones y demostraciones aristotélicas, es decir, de *reciprocationes*, en el *corpus*: en la zoología, la metafísica y la ética.

Palabras clave: enunciación del *tí ésti*, definición, demostración, *reciprocatio*.

ABSTRACT

The three senses of definition in Aristotle refer to the principal, the middle and the conclusion of a demonstration. I denominate *reciprocatio* the relation between the three senses of definition: a demonstration is a definition that has its predicates in mutual or reciprocal relationship between them. In this article I show some examples of definitions and demonstrations, that is, of *reciprocationes*, in the Aristotelian *corpus*, in the zoology, in metaphysics and in ethics.

Keywords: enunciation of *tí ésti*, definition, demonstration, *reciprocation*.

I. INTRODUCCIÓN

Para Aristóteles una demostración es la atribución de ciertas afecciones, atributos o pasiones, a un género-sujeto determinado, por medio de algunos principios¹. Los temas de la obra *Analytica Posteriora*, referida a la demostración, tales como las características de las proposiciones de la ciencia, los modos de predicación, el término medio tomado como causa, las preguntas científicas, etc., todos esos temas están relacionados directa o indirectamente con el género-sujeto, los atributos y los principios de las ciencias demostrativas. ¿Qué son estos elementos? Son las enunciaciones referidas a los objetos sobre los que se hace ciencia: el *género-sujeto* enuncia el objeto de estudio; los *axiomas* enuncian los principios del objeto (o los principios por los que lo conocemos), y las *afecciones* enuncian las características o propiedades del objeto en cuestión. Son, pues, enunciaciones del *tí ésti*, como lo caracteriza Aristóteles, es decir, son definiciones.

Ahora bien, el llamado por Aristóteles género-sujeto (*to génos to hypokeímenon*)² se encuentra en los libros de Aristóteles, desde sus obras de filosofía de la naturaleza hasta las referidas a la filosofía política; es decir, Aristóteles en el *corpus* lleva a cabo enunciaciones del *tí ésti*. Esta afirmación que aquí y en otros lugares expongo³, es distinta de quienes sostienen que las obras analíticas muestran sólo un modo pedagógico para transmitir un conocimiento adquirido⁴.

En otros sitios he analizado las interpretaciones más representativas que se refieren a la reflexión aristotélica sobre la ciencia, las cuales oscilan entre afirmar la completa disociación de las obras analíticas con el resto del *corpus*⁵,

1 “En efecto, toda ciencia gira en torno a estas tres cosas, a saber, todo aquello cuyo existir establece (y esto es el género del que la ciencia estudia las afecciones en sí), y las cuestiones comunes llamadas estimaciones, a partir de las cuales, como cuestiones primeras, se demuestra, y lo tercero, las afecciones de las que se da por supuesto qué significa cada una”. Cf. ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, I, 10, 76b 3-16.

2 A la letra: *el género el sujeto*. El género es sujeto de predicaciones, pues, por ejemplo, el género “animal” es sujeto de predicaciones categoriales: “el animal es un ser vivo”, “el animal tiene color”, etc. De ahí que la expresión que enuncia al género como sujeto se refiere en primera instancia al hecho de ser sujeto de predicaciones categoriales.

3 O. JIMÉNEZ, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles (el acto y la potencia en el conocimiento demostrativo)*, Pamplona, Eunsa, 2008.

4 “It is concerned exclusively with the teaching of facts already won; it does not describe how scientist do, or ought to, *acquire* knowledge: it offers a formal model of how teachers should *impart* knowledge”. J. BARNES, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, en *Phronesis*, 14 (1969), 124. McKirahan tiene la misma idea. Cf. R. MCKIRAHAN, “The place of the Posterior Analytics in Aristotle’s thought, with particular reference to the Poetics”, en *Apeiron*, 43 (2010), 75.

5 Cf. A. CASSINI, “La función de la teoría de la demostración científica en Aristóteles”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14 (1988), 167. Para otros, algunas tesis de los *Analytica Posteriora* parecen ser traicionadas en el desarrollo de alguna obra específica. Cf. N. COOPER, “Aristotle’s Crowning Virtue”, en *Apeiron*, 22 (1989) 191-206. Lo mismo dice Nussbaum sobre las obras de biología. Cf. M. NUSSBAUM, *Aristotle’s De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1978. Ensayos 2 y 3; tesis contraria a la de Lennox citada a continuación.

y la afirmación de que la doctrina expuesta por Aristóteles sí tiene aplicación en el propio *corpus* aristotélico, específicamente en el campo de la biología⁶, e incluso la mencionada postura sobre el uso pedagógico de dichas obras analíticas⁷. En este trabajo se muestran algunos ejemplos del uso de Aristóteles de una de sus conocidas doctrinas de *Analytica Posteriora*, a saber, la enunciación aristotélica de la definición, la cual está relacionada con el conocimiento de las causas y los efectos. Esto sirve como signo o indicación del uso consciente de Aristóteles de la doctrina expuesta en los libros resolutorios o analíticos. Se hablará sobre una tesis de los *Analytica*, quizá la más relevante, y se expondrá en diversos contextos de obras aristotélicas.

II. ENUNCIACIÓN DEL *TÍ ÉSTI*: DEFINICIONES Y DEMOSTRACIONES

Ya se ha dicho que para Aristóteles hay tres elementos que constituyen una demostración científica: género-sujeto (el objeto de estudio), los axiomas (principios) y las afecciones (pasiones)⁸. Estas tres instancias difieren según la perspectiva adoptada, pero en realidad podrían identificarse: el *género-sujeto* se conoce por sus *afecciones* (acciones, cualidades, magnitudes, relaciones, hábitos), y a su vez, esas mismas afecciones son los *principios* del género-sujeto. Que el ser humano sea racional es una cualidad (afección), pero también es su modo de ser, es su *tí ésti* (es lo que es el hombre) y es un principio de otras demostraciones sobre el propio ser humano. Si el género-sujeto escogido para nuestro estudio fuese el ser humano, entonces su característica racional sería al mismo tiempo principio y afección suya. Así, género-sujeto, principios y afecciones son una instancia vista desde tres ópticas diversas.

Afirmo que el género-sujeto, axiomas y afecciones, no aluden a alguna doctrina sobre la “axiomatización” de la ciencia⁹, (o mejor, si aluden a la matemática, no se refieren *sólo* a la matemática), sino que se refieren a las enunciaciones

6 Cf. J. G. LENNOX, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 94.

7 Cf. R. L. WANDERWEEL, “The Posterior Analytics and the Topics”, en *Laval Theologique et Philosophique*, 25 (1969) 141.

8 Aristóteles, o. c., *Analytica Posteriora*, I, 10, 76b 3-16.

9 “the sciences are properly expounded in formal axiomatized systems. What Euclid later did, haltingly, for geometry, Aristotle wanted done for every branch of human knowledge”. J. BARNES, en *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford, 1975, xi. También se encuentra la idea de la axiomatización aristotélica de la ciencia, desde la óptica de la historia de la matemática: “La naturaleza de los silogismos, el formato axiomático-deductivo latente o –probablemente– presente en los trabajos de los matemáticos del siglo IV a.C. (Teodoro, Teeteto, Eudoxo, Menecmo...), se estudiarán monográficamente por parte de Aristóteles en sus tratados de Lógica (Órganon), sobre todo en sus *Analíticos posteriores*”. F. A. GONZÁLEZ REDONDO, “Una visión histórica en torno a la generación del conocimiento matemático”, en *Revista Complutense de Educación*, 12 (2001), 628.

del *tí ésti*, es decir a las *definiciones y demostraciones* sobre las que habla el Estagirita en sus mismos *Analytica Posteriora*. Explicito a continuación una tesis desarrollada en otros textos: *las definiciones se convierten en demostraciones, según que inviertan los términos de las proposiciones enunciadas*. En otros términos: las definiciones son principio de las demostraciones. Esta doctrina es ni más ni menos que la enunciación de “definición” que proporciona Aristóteles en relación precisamente con la demostración:

Por tanto, una definición es a) el enunciado indemostrable del *tí éstin*, b) otra es el razonamiento del *tí ésti*, que se diferencia de la demostración por la inversión (posición)¹⁰, y c) la tercera, es la conclusión de la demostración del *tí éstin*¹¹.

Para Aristóteles son tres los modos en que se da la enunciación del *tí ésti*. a) Al decir que es enunciado indemostrable, se refiere a su principal característica como principio de las demostraciones. b) Al afirmar que es un razonamiento del *tí ésti*, Aristóteles se refiere al *por qué*, que en la sola definición no se menciona. c) El tercer modo, la conclusión del silogismo, se identifica en cierto sentido con el primero, porque es la atribución de una sola cosa a otra, y en cierto modo con el segundo, en tanto que es la conclusión de una demostración, es decir, de la atribución de una afección a un sujeto determinado.

La definición puede ser principio, medio o fin de las demostraciones. a) Principio, en tanto que puede aparecer como cierto nombre u objeto del que se busca atribuir ciertas afecciones; en ese caso se parte de que algo es o existe. b) Medio, en tanto que el término medio enuncia la causa del fenómeno en cuestión, o bien el hecho mismo, pero que se pone como término medio en la demostración. c) Fin, en tanto que puede ser la conclusión de la demostración, esto es, el sujeto al cual se le predica algo, y ello pasa como definición de un fenómeno determinado.

Esta doctrina aristotélica parece abstracta ciertamente. Sin embargo, puede analizarse por medio de paradigmas del *corpus* aristotélico¹². El primer ejemplo que se expondrá se encuentra en la obra zoológica. Aristóteles hace enunciaciones del *tí ésti* y hace las demostraciones respectivas. El Estagirita define las

10 La enunciación del *tí ésti* es el primer sentido de la definición, mientras que el razonamiento del *tí ésti* se diferencia del primer sentido por la *posición* o por la *inversión* de los términos. Esta doctrina es justo la de las definiciones (enunciaciones) que se hacen demostraciones: la *misma enunciación* (primer sentido de definición) con los términos invertidos (segundo sentido de definición), es una demostración que concluye en algo (lo cual es el tercer sentido de la definición).

11 ARISTÓTELES, o. c., *Analytica Posteriora*, II, 10, 94a 11-13.

12 Es claro que esta aproximación por medio de ejemplos no reemplaza el estudio analítico aristotélico de los capítulos 3-8 del II libro de *Analytica Posteriora*, donde Aristóteles meticulosamente distingue entre definición y demostración. Ese estudio se ha llevado a cabo en otro sitio. Cf. O. JIMÉNEZ, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, Pamplona, Euns, 2006.

partes de los animales y demuestra sobre esas definiciones. ¿Cómo hace las demostraciones? *Invirtiendo los términos de las definiciones iniciales*, lo cual constituye el acto que denomino a partir de ahora *reciprocatio*.

He aquí como ejemplo la siguiente demostración de Aristóteles en *De Partibus Animalium*:

Anaxágoras afirma que [2][C] el hombre [A] es el más inteligente de los animales [B] por tener manos; pero lo lógico es decir que [1][C] el hombre [A] recibe manos [B] por ser el más inteligente¹³.

Las definiciones son, efectivamente, enunciaciones del *tí ésti*, es decir, enunciaciones de afecciones de los seres analizados, sean cualidades, magnitudes, relaciones, localizaciones, etc.

a) En la proposición [2], “el hombre es el más inteligente de los animales”, hay una *enunciación indemostrable del tí ésti*: el ser inteligente del hombre. Eso es la definición como *principio* de la demostración, esto es, la enunciación del *tí ésti*: el primer sentido de definición.

b) En la proposición [1], se encuentra la explicación del hecho cuando Aristóteles añade el término medio e invierte los predicados, es decir, cuando cambia la posición del medio. Así, afirma que: “el hombre tiene manos *porque* es inteligente”. La definición tiene ya un *medio*, para ser así una demostración; es decir, añadido el término medio se hace la *inversión* de los términos, lo cual constituye la demostración, que es el segundo sentido de definición.

c) Asimismo, en la proposición [2], está la conclusión de la demostración respectiva: “el hombre es el más inteligente de los animales”; pero también en la proposición [1] se da la conclusión de la demostración, ya que se dice que “el hombre tiene manos”. Así que la conclusión de la demostración [1] es una *enunciación indemostrable del tí ésti*, pero habiendo pasado ya por una demostración¹⁴.

La conclusión (tercer sentido de la definición), el principio de la demostración (primer sentido de la definición), y la demostración (segundo sentido de la definición), se identifican *en cuanto a los términos*, pero no en cuanto a su inteligibilidad. Siempre fueron los mismos términos involucrados en la

13 ARISTÓTELES, *De Partibus Animalium*, IV, 10, 687a 8-10.

14 Algunos intérpretes llegaron a considerar que hay cuatro modos de definición en Aristóteles. Cf. M. DESLAURIERS, “Aristotle’s Four Types of Definition”, en *Apeiron*, 23 (1990) 1-26. Parece, sin embargo, evidente que la definición aristotélica se refiere a tres sentidos (lo cual, por lo demás, Aristóteles dice a la letra, según se ha visto). La “definición” se refiere a la enunciación del *tí ésti*, a la demostración del *tí ésti* y la conclusión de la demostración del *tí ésti*. No hay otra instancia aquí, y además, en los tres casos sólo se habla de la enunciación del *tí ésti*, es decir, el principio, el medio y el fin de la demostración son, cada uno, enunciaciones del *tí ésti*.

demostración, pero ordenados de diferente modo, o bien puede decirse que [2] ordenados antes de conocer la característica propia de un objeto, y [1] ordenados (o invertidos) después de conocerla. Esa es la diferencia entre los tres sentidos de la definición, aunque en última instancia sean los mismos términos. A esta relación de las proposiciones entre sí la denomino con el término *reciprocatio*, es decir, la reciprocidad de los predicados involucrados en una demostración determinada.

He aquí, pues, el género-sujeto (en este caso, el hombre), del cual se conocen afecciones o características primordiales (tener manos, tener inteligencia) conocido por ciertos principios (es decir, por la relación entre sí de las enunciaciones sobre sus características primordiales). Baste por ahora este ejemplo para clarificar los tres sentidos de definición en *Analytica Posteriora*. Hay que volver a comenzar desde el principio.

III. *RECIPROCATIO* DE LA DEMOSTRACIÓN POR LOS EFECTOS CONOCIDOS Y POR LA CAUSA

Se ha dicho por un lado que los elementos de las ciencias, a saber, género-sujeto, afecciones y principios, se identifican con las definiciones y demostraciones de las que habla Aristóteles en los libros *Analytica Posteriora*. Se ha visto, a su vez, un ejemplo de la enunciación y demostración del *tí ésti*, que muestra la doctrina aristotélica de la definición. Hay que ver cómo se relaciona esta doctrina con el conocimiento de la causa y del efecto de un objeto determinado.

El término *reciprocatio* lo propongo en tanto que el propio Estagirita trata la reciprocidad en la predicación, en el contexto del estudio del conocimiento del *que es* (del hecho) y del *por qué* (la causa), en una misma ciencia:

Nada impide que el más conocido de los predicados recíprocos (*τὸν ἀντιστρέφοντα*)¹⁵ sea a veces lo que no es causa, de modo que la demostración será a través de él, por ejemplo, que ‘los planetas están cerca porque titilan’. Sea en lugar de C, ‘planetas’, en lugar de B, ‘no titilar’, en lugar de A ‘estar cerca’. Entonces es verdadero decir B acerca de C: pues los planetas no titilan. Pero también A acerca de B: pues lo que no titila está cerca; y esto acéptese por inducción o por percepción. Así pues, es necesario que A se dé en C, de modo que se ha demostrado que los planetas están cerca. Este es, por tanto, el razonamiento no del por qué (*διότι*) sino del qué (*ὅτι*): pues no están cerca por no titilar, sino que, por estar cerca no titilan¹⁶.

15 A la letra: “los [términos] que [hacen] inversión”.

16 ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, I, 13, 78a 28-38.

Aquí están los predicados relacionados recíprocamente. Primero, la conclusión del silogismo que no enuncia la causa inmediata pero explica cierta relación con ella (es decir, el predicado más conocido), es que *los planetas están cercanos porque no titilan*. En efecto, dice Aristóteles que se sabe por experiencia que lo que está cerca no titila, y lo que está más lejos titila y brilla (caso de las estrellas). Esto se acepta *por inducción o por percepción*. Por ello, parece ser que “los planetas (*menor*) están cerca de la Tierra (*mayor*) porque no titilan (*medio*)”.

El extremo menor del silogismo es “planeta”, que es el extremo que será sujeto de la conclusión [C]; el extremo medio es el “no titilar” [B]; el extremo mayor es “estar cerca” [A], que es predicado de la conclusión.

B es A (Lo que no titila está cerca de la Tierra)

C es B (Los planetas no titilan)

C es A (Los planetas están cerca de la Tierra).

Al ser el término medio [B] el que indica la causa, según *Analytica Posteriora*¹⁷, se tiene la siguiente enunciación: [C] los planetas [A] están cerca de la Tierra, [B] porque no titilan. Sin embargo, en este caso el término medio [B], “no titilar”, no indica la causa inmediata. El no titilar no es la causa, sino el efecto de estar cerca, como dirá a continuación Aristóteles, pues puede invertirse el orden del medio [B], y así enunciarse la causa en vez del efecto más conocido:

Pero cabe también demostrar lo uno por lo otro, y sería la demostración del por qué, por ejemplo, sea C ‘planetas’; en lugar de B, ‘estar cerca’; y A, ‘no titilar’; entonces también se da B en C y A en B, de modo que también en C se da A. Y es el razonamiento del por qué; en efecto, se ha tomado la causa primera (*proton aition*)¹⁸.

Se ha cambiado el orden de las proposiciones. El extremo menor (que es el sujeto de la conclusión), es, como antes, “planeta” [C]; el medio es “estar cerca” [B]; y el extremo mayor es “no titilar” [A]. En el primer silogismo, el extremo mayor era el “estar cerca”, que pasaba por el predicado de la conclusión, siendo que ahora, como extremo medio [B], pasa como la causa. El extremo medio que era “no titilar” —que se tomaba como la causa—, es ahora el mayor. El cambio del término medio ofrece otra perspectiva del mismo fenómeno. El “estar cerca” cuyo signo es “no titilar”, aparecía en la conclusión anteriormente, es decir, aparecía el hecho en la conclusión. Ahora el “estar cerca” es el término medio, es decir, es la causa del fenómeno. Así, podría enunciarse el hecho por su causa: “los planetas (*menor*) no titilan (*mayor*) porque están cerca de la Tierra (*medio*)”.

17 Cf. ARISTÓTELES, o. c., *Analytica Posteriora*, II, 11, 94a 20-95a 10.

18 ARISTÓTELES, o. c., *Analytica Posteriora*, I, 13, 78a 39-78b 4.

B es A	(Lo que está cerca no titila)
C es B	(Los planetas están cerca)
C es A	(Los planetas no titilan)

La enunciación es la siguiente: [C] los planetas [A] no titilan, [B] porque están cerca de la Tierra; y esto, el estar cerca, es la causa inmediata del no titilar.

El primer momento de la explicación es conocer por percepción o inducción que algo cercano no titila. De ahí el investigador puede remontarse a conocer que a) *los planetas están cercanos porque no titilan*. Ello es el primer momento, aunque, conociendo el fenómeno de ese modo, se puede cambiar el orden de los términos del silogismo para decir que b) *los planetas no titilan porque están cercanos*. En el primer caso puede decirse que es el efecto lo que se enuncia, y en el segundo, la causa.

Ahora bien, al explicitar la enunciación completa, se dice que no es que [2] [C] los planetas [A] estén cerca de la Tierra, [B] porque no titilan; porque así se enuncia sólo el efecto. Más bien hay que decir que [1][C] los planetas [A] no titilan [B] porque están cerca de la tierra; y así se enuncia lo que Aristóteles denomina la causa inmediata.

Si se recuerdan los tres sentidos de “definición” de Aristóteles, se encuentra aquí lo mismo: enunciaciones del *tí ésti*.

a) En la proposición [2], “los planetas están cerca de la Tierra”, hay una *enunciación indemostrable del tí ésti*: la cercanía de los planetas. Aquí la definición es *principio* de la demostración al ser la enunciación del *tí ésti*, que es, como ya se dijo, el primer sentido de definición.

b) En la proposición [1], se encuentra la explicación del hecho si se toma en cuenta la inversión de los predicados. Así, se dice que: “los planetas no titilan *porque* están cerca de la Tierra”. Eso, hay que reiterarlo, es la definición como *medio* de la demostración, es decir: el segundo sentido de definición.

c) Asimismo, en la proposición [2], se encuentra la conclusión de la demostración respectiva: “los planetas están cerca”; pero también en la proposición [1] se tiene la conclusión de la demostración, ya que se afirma que “los planetas no titilan”. La conclusión de la demostración [1] es una *enunciación indemostrable del tí ésti*, que ya se ha visto a la luz de una demostración.

Como se puede apreciar, el ejemplo aristotélico de *De Partibus Animalium* (sobre la relación de las manos con la inteligencia) se encuadra bajo el estudio de la definición aristotélica de *Analytica Posteriora*, y el ejemplo del mismo Aristóteles en *Analytica Posteriora* muestra de nuevo su propia doctrina de la definición. El género-sujeto que son los planetas se ha conocido por sus afecciones (a saber, el no titilar y su cercanía con relación a la Tierra), por medio de una demostración que tiene como principio el mismo género-sujeto y sus afecciones.

IV. PARADIGMAS DE *RECIPROCATIO* PREDICATIVA EN DIVERSAS OBRAS DEL *CORPUS* ARISTOTÉLICO

1. *RECIPROCATIO* EN LA ZOOLOGÍA ARISTOTÉLICA

1.1. *Causas formales y materiales en De partibus Animalium*

El procedimiento aristotélico de invertir los predicados para encontrar la causa inmediata, se encuentra implícita y explícitamente en el *corpus*. Cabe ver ahora alguno casos de doctrinas aristotélicas clave que indican que Aristóteles tenía en mente este modo de proceder invirtiendo los predicados de sus demostraciones para mostrar dos aspectos de sus objetos de estudio, a saber, la causa mediata –o el signo de una cosa–, y la causa inmediata.

Algunas demostraciones muestran la causa eficiente y material, mientras que otras la causa formal y final. Otra conocida tesis de Aristóteles en *Analytica Posteriora* es que: “las cuatro causas pueden ser término medio de las demostraciones”¹⁹. ¿Cómo se entiende la doctrina de las cuatro causas expuesta en *Physica*²⁰ y en *Metaphysica*²¹, y cómo se relaciona con los tres sentidos de “definición” de *Analytica Posteriora*?

El mismo ejemplo que ha mostrado los tres sentidos de “definición” aristotélica, se verá ahora bajo la óptica de las cuatro causas aristotélicas, mostrando la reciprocidad, no sólo de la predicación, sino de las causas entre sí. Afirmo que *en la misma demostración* se encuentran las cuatro causas, sólo que con los términos invertidos según su reciprocidad mutua, a lo cual denomino la *reciprocatio* de las causas entre sí. Esta es la demostración que sirve como paradigma:

Anaxágoras afirma que [2][C] el hombre [A] es el más inteligente de los animales [B] por tener manos; pero lo lógico es decir que [1][C] el hombre [A] recibe manos [B] por ser el más inteligente²².

El Estagirita hace una demostración [1] por causa formal o final, *invirtiendo* una por causa material o eficiente [2]. En el silogismo [1] [C] *el hombre [A] recibe manos [B] por ser el más inteligente*, se muestran las causas finales y formales como primeras, mientras que las materiales y eficientes (la mano) se muestran subordinadas a la inteligencia (que es la forma del hombre). En la demostración [2] [C] *el hombre [A] es el más inteligente de los animales [B] por tener manos*, sucede al revés: se encuentran las causas materiales y eficientes como primeras, mientras que la forma aparece subordinada a la materia

19 Cf. ARISTÓTELES, o. c., *Analytica Posteriora*, II, 11, 94a 20-95a 10.

20 Cf. ARISTÓTELES, *Physica*, II, 3, 194b 23-195a 3.

21 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 2, 1013a 24-b 3.

22 ARISTÓTELES, o. c., *De Partibus Animalium*, IV, 10, 687a 8-10.

(la inteligencia a la mano). Las implicaciones de esto superan por mucho este estudio: hay un “finalismo” al mismo tiempo que un “mecanicismo” en las *mis-mas demostraciones*, sólo que con los términos invertidos. Se muestra la causa final y la formal del ser humano: es racional, tal es tu *tí ésti*, pero también se ve su causa material y eficiente (la mano y su acción): “sólo” se han invertido los términos.

1.2. Reciprocatio en De Generatione Animalium

En el estudio de la obra zoológica de Aristóteles se hacen enunciaciones in-demostrables del *tí ésti*, a saber, enunciaciones sobre las partes de los animales, a) sean enunciaciones sobre sus partes externas e internas (*Historia Animalium* y *De Partibus Animalium*), b) sean sobre sus partes reproductivas (de nuevo *Historia Animalium* y *De Generatione Animalium*), c) así como sobre sus partes motrices y su movimiento local (*De Incessu Animalium*, y el texto *De Motu Animalium*).

Para Aristóteles, era errónea la doctrina de los antiguos sobre el origen de los animales, quienes decían que el principio de los animales, el esperma, venía de todo el cuerpo de ellos. A esto se le llama “pangénesis”, aunque Aristóteles no denominó esa doctrina. El Estagirita concebía el semen de manera distinta. Según *De Generatione Animalium*, la sangre es considerada como materia del animal y como su alimento, pero además, como su principio. He aquí una definición, esto es, una enunciación del *tí ésti*: “La sangre es la forma final de alimento para sanguíneos [vertebrados]; lo análogo en los no sanguíneos [invertebrados]”²³.

La sangre en esta forma final se puede encontrar como residuo, y eso es la definición aristotélica de semen. El *residuo* se diferencia del *producto de la disolución*, puesto que éste indica descomposición, mientras que aquél muestra asimilación del alimento: “Entonces el esperma es una parte de residuo útil. Pero el más útil es el último y de donde se forma inmediatamente cada una de las partes”²⁴. Estas nociones le permiten a Aristóteles invertir el sentido de la “pangénesis” de los antiguos sobre el semen, para mostrar su propia doctrina:

Hay que decir, pues, lo contrario de lo que decían los antiguos. Ellos decían que [C] el esperma [B] es lo que viene de todo el cuerpo; nosotros, en cambio, diremos que [C] esperma es aquello que [B] por naturaleza se dirige a todo el cuerpo²⁵.

23 ARISTÓTELES, *De Generatione Animalium*, I, 19, 726a 36-b 5.

24 ID., *De Generatione Animalium*, I, 18, 725a 13-14.

25 ID., *De Generatione Animalium*, I, 18, 725 a 22-24.

El semen, según el Estagirita, es principio del animal no porque venga de todo él, como descomposición, sino porque se ordena a todo él, como residuo alimenticio. Se notará que falta un término [A], pero este silogismo es la última parte del tratamiento de dos cosas: los productos de disolución y los residuos, que no son lo mismo sino que, como se ve por la demostración, resultan ser lo contrario. Aristóteles explicita dicho término [A] un poco antes: “Llamo residuo al sobrante del alimento; producto de disolución, a la secreción que se produce como consecuencia del crecimiento por causa de una descomposición contra la naturaleza”²⁶.

La demostración invierte los términos del siguiente modo. Por causa propia, los antiguos decían lo siguiente: [C] el semen [A] es producto de disolución [B] porque viene de todo el cuerpo. No obstante, Aristóteles encuentra que hay otra cosa que funge como principio, y entonces lo enuncia así: [C] el semen [A] es residuo, [B] porque se dirige a todo el cuerpo. Así, pues, el semen es principio porque *se ordena* a todo el cuerpo (como residuo alimenticio), no porque *venga de* todo el cuerpo (como producto de disolución o corrupción).

En este caso Aristóteles invierte la doctrina de los antiguos al cambiar el término medio de la demostración. Es decir, para ellos el término medio [B] que es la causa, era el “producto de disolución”, mismo que proviene de todo el cuerpo. Ahora bien, Aristóteles dice que el término medio [B], es decir, la causa, es el “residuo útil”, el cual se dirige a todo el cuerpo. Así logra invertir el sentido de las enunciaciones de los antiguos.

En las obras aristotélicas sólo se encontrarán dos cosas: definiciones y demostraciones, es decir, la conjugación de los tres elementos de las ciencias. Aun podría corregirse lo dicho y afirmar que hay una sola cosa: definiciones (es decir, enunciaciones del *tí ésti*). Ahora bien, ya que la unión de definiciones entre sí da como resultado una demostración, así, la definición es principio de la demostración.

2. *RECIPROCATIO EN LA ETHICA NICHOMACHEA*

En el contexto de la filosofía práctica aristotélica se encuentra lo mismo que se ha visto en el plano analítico y zoológico, a saber, enunciaciones del *tí ésti*. En el libro X de la *Ethica Nichomachea*, Aristóteles estudia el fin de la virtud humana, a saber, la felicidad. Para abordar su género-sujeto, es decir, su objeto de estudio, se sirve de la doctrina de los antiguos con respecto al placer, ya que la felicidad es una actividad que conlleva deleite o placer. De ahí que

26 *Id. De Generatione Animalium*, I, 18, 724b 26-28.

deba estudiar el placer para delimitar qué tipo de deleite es la felicidad del ser humano.

En su tratamiento del placer, Aristóteles hace una *reciprocatio* sobre el pensamiento de Eudoxo (matemático y filósofo), ya que éste consideraba que el placer era el bien máximo²⁷. Y Aristóteles dirá lo mismo en cierto modo, pero añadiendo el término medio que le faltaba a Eudoxo.

Aquí la afirmación de Aristóteles mencionando la *reciprocatio* de Eudoxo:

Eudoxo dice que [C] el placer (*hedonèn*) [A] es el bien (*tagathòn*) [B] porque todos lo buscan, tanto los racionales como los irracionales lo apetecen²⁸.

Puede decirse inicialmente con Eudoxo, que [C] el placer [A] es el bien, [B] porque es apetecido por todos. Ahora bien, esta enunciación que para Eudoxo era ya completa, para Aristóteles se convertirá en el signo de que el placer es el bien, ya que no es sólo el bien por ser placer (en tanto que hay placeres buenos y malos)²⁹, sino porque el placer es acto, y además, es la concreción y la perfección última del acto, y del acto especulativo además³⁰.

Aristóteles en efecto afirma que “el placer constituye un cierto todo”³¹. Asimismo, dice que “toda sensación implica placer” (y se refiere también a la contemplación)³². Para el Estagirita, “el placer perfecciona la actividad (*enérgeian*)”³³:

El placer, pues, perfecciona el acto, aunque no a la manera de una disposición que reside en el agente (*héxis enupárxousa*), sino a modo de cierto fin superveniente

27 Sobre la crítica aristotélica a Eudoxo (que, en nuestros términos, más que “crítica”, es una asimilación y colocación en su sitio de los términos de las enunciaciones del filósofo de Cnido), ver, R. WEISS, “Aristotle’s Criticism of Eudoxan Hedonism”, en *Classical Philology*, 74 (1979), 214-221.

28 ARISTÓTELES, *Ethica Nichomachea*, X, 2, 1172b 10-12.

29 Hay placeres que merecen reproche, y entonces no son placeres; sí hay sensación de los mismos, aunque técnicamente hablando no sean considerados placeres. Cf. *Ethica Nichomachea* X, 3, 1173b 22-23. En su *In Ethicam*, Tomás de Aquino resume la posición de Aristóteles sobre el particular en estos términos. El deleite a) no es un bien por sí, b) no todo deleite es elegible y c) ciertos deleites son elegibles. TOMÁS DE AQUINO, *Aquinatis, Sancti Thomae, In X Ethicam*, Lect. 4, 1437, n. 2004. Santo Tomás afirma con Aristóteles que algunos deleites elegibles son buenos, lo cual indica que la *reciprocatio* de Eudoxo se refiere al placer como bien en cuanto a su signo.

30 Efectivamente, el acto de la substancia primera, que es intelección, es placer. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 16.

31 “Acéptase comúnmente que el acto de ver es completo en cualquier momento de su duración porque no carece de ningún elemento que, añadiéndose posteriormente, lo complete en su forma específica. Pues algo de esta naturaleza parece ser el placer, el cual constituye un cierto todo, y en ningún momento de su duración podría encontrarse un placer que por subsistir un tiempo mayor completase su forma específica”. ARISTÓTELES, *Ethica Nichomachea*, X, 4, 1174a 15-20.

32 ID., *Ethica Nichomachea*, X, 4, 1174b 20.

33 ID., *Ethica Nichomachea*, X, 4, 1174b 23.

(*epiginómenón ti télos*), como la flor de la juventud en los que se hallan en su apogeo vital³⁴.

Diría Aristóteles completando la *reciprocatio* de Eudoxo, que “el placer es el bien”, sí, pero porque perfecciona al acto, al ser fin superveniente, y no porque todos lo apetezcan (lo cual, precisamente, es el efecto de ser una perfección).

La *reciprocatio* de Aristóteles sobre Eudoxo se enuncia así: no es que [2] [C] el placer [A] sea el bien (fin superveniente y perfección del acto), [B] porque es apetecido por todos; pues eso es el signo del placer. Más bien, [1][C] el placer [A] es apetecido por todos, [B] porque es el bien (fin superveniente y perfección del acto).

Aristóteles se sirve de la doctrina de Eudoxo para introducir sus propias nociones sin dejar de lado la doctrina de aquél, es decir, haciendo una *reciprocatio* sobre el pensamiento de los antiguos, y en este caso en la *Ethica*, sobre el de Eudoxo.

3. *RECIPROCATIO EN LA METAPHYSICA*

3.1. *La potencia*

Cabe preguntarse cuál es el objeto de estudio de los libros metafísicos aristotélicos. La respuesta es que el género-sujeto, el principio y la afección primera de la ciencia metafísica no es otra cosa que el ente³⁵. Las conclusiones de las *reciprocationes* (es decir, demostraciones) metafísicas del Estagirita pueden resumirse de un modo breve y son de todos conocidas: los accidentes se ordenan a la substancia, la potencia al acto, la materia a la forma. Reiterar algo tan conocido es tan simple que podría parecer una perogrullada. Sin embargo, mi hipótesis es que, precisamente, esa “simple” explicitación es el uso mismo de las nociones que se encuentran en los libros *Analytica*. Y precisamente, las *reciprocationes* que hace Aristóteles las realiza con respecto a los descubrimientos de los antiguos, que, según él, fueron transmitidos con balbuceos y sin una noción clara de los primeros principios de la realidad³⁶, por lo cual hablaban de ellos por accidente.

Anaxágoras, por ejemplo, decía que en un principio todas las cosas estaban juntas, y así lo cita Aristóteles:

34 Id., *Ethica Nichomachea*, X, 4, 1174b 30-32.

35 “El ente en cuanto ente tiene ciertas afecciones propias, y éstas son aquellas acerca de las cuales es propio del filósofo investigar la verdad”. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 2, 1004a b 15-17.

36 Cf. Id. *Metaphysica*, I, 10, 993a 11-27.

Pues, si alguien opina que no es trirreme el hombre, es evidente que no es trirreme; por consiguiente, también es trirreme, si la contradicción es verdadera. Y resulta entonces lo que dice Anaxágoras, que [C] todas las cosas [A] están juntas; [B] de suerte que nada existe verdaderamente. Así, pues, estos filósofos parecen hablar de [B] lo indeterminado, y, creyendo hablar del ente, hablan del [B] no-ente. Pues [B] el ente en potencia y no en entelequia es lo indeterminado³⁷.

La *reciprocatio* de Anaxágoras aparece a la letra: [C] las cosas [A] están juntas, [B] porque no existen verdaderamente. Y Aristóteles menciona las características del término medio [B] de esa *reciprocatio*: aquello que no existe verdaderamente es lo indeterminado; es el no-ente; es, pues, en términos aristotélicos, la potencia.

Aristóteles así añade el término medio que le faltaba a Anaxágoras. Efectivamente, todas las cosas están juntas e indeterminadas *cuando están en potencia*, pero no cuando están en acto, porque cuando están así, en acto, se distinguen unas de otras. Anaxágoras entonces hablaba de la potencia (que es no-ente, que es lo indeterminado) sin tener una idea precisa de qué decía. Por eso Aristóteles advierte que Anaxágoras hablaba del no-ente más que del ente. Esa explicitación de todos los predicados, así como su correcta ordenación por parte de Aristóteles, es lo que llamo *reciprocatio*.

Ahora bien, la *reciprocatio* de Anaxágoras es un razonamiento que sirve a Aristóteles para mostrar justamente qué es el no-ente, es decir, la potencia. Así, la *reciprocatio* de Aristóteles que muestra qué es la potencia (aunque Anaxágoras pensaba que hablaba del ente), aparece con estos predicados: [C] las cosas [A] son simultáneas e indeterminadas, [B] porque son el ente en potencia; con lo cual se ve la causa de la simultaneidad e indeterminación. A la luz de los principios de Aristóteles, algunos naturalistas hablaban de una parte de la substancia, la materia que está en potencia, pero no de toda la substancia ni de su parte primordial.

3.2. La contrariedad

El estudio del movimiento exige el análisis de la contrariedad, la privación y la materia. Específicamente, la contrariedad y la privación causaban muchos problemas a los antiguos pensadores, porque no sabían si la contrariedad era lo mismo que la materia, ni si los contrarios se transmutaban uno en el otro. Así, para darse el movimiento, la materia de los cambios tendría que identificarse con los contrarios del cambio, como si lo blanco se hiciera negro sin más, y lo

37 Cf. *Id. Metaphysica*, IV, 4, 1007b 22-29.

blanco y lo negro fueran sujetos del cambio³⁸. Por otro lado, los antiguos decían que “todas las cosas provienen de contrarios”, pero para Aristóteles no está bien decir ni “todas las cosas” ni “de contrarios” sin más, y además estos pensadores no dicen en qué sentido las cosas vienen de los contrarios³⁹. Estas eran en general las dificultades sobre el movimiento.

Aristóteles introduce el término medio (tanto en su sentido natural, como en el lógico, como veremos ahora), que es la materia, y por ello puede explicar el cambio de una manera más amplia que los antiguos:

Pues los contrarios son imposibles recíprocamente. Nosotros, en cambio, solucionamos esto razonablemente, introduciendo algo tercero (*trítion ti*). Otros enseñan que uno de los contrarios es materia, como los que dicen que lo desigual es materia para lo igual, y lo múltiple, para el uno. Pero también esto se resuelve del mismo modo; pues [C] la materia [A] que es una [B] no es contrario para nada⁴⁰.

Los contrarios son imposibles recíprocamente, y por ello se requiere introducir la materia como algo tercero (*trítion ti*) que no se identifica con ellos. El no ser contrario de nada será la causa [B], el término medio del razonamiento sobre los contrarios; es decir, la materia se dice una *porque* no es contrario, ya que de serlo, se transmutaría en el otro, y se volvería a los problemas de los antiguos.

Dice, pues, Aristóteles por *reciprocatio*, que [C] la materia [A] es una [B] porque no es contrario de nada; es decir, la materia no es lo blanco o lo negro, que son contrarios entre sí. Así, se ve la afección de la materia por vía negativa, al haber algo que no se opone a los contrarios pero que permite que haya el cambio. Los antiguos pensadores consideraban que la materia era uno de los contrarios, y así no podían resolver el problema de considerar que, en caso de darse el movimiento de lo blanco a lo negro, los contrarios tendrían que transmutarse entre sí.

Esto mismo puede verse esquemáticamente.

Antiguos	Los contrarios son imposibles recíprocamente, pero cambian: ¿cómo?
Aristóteles	Los contrarios cambian porque son imposibles recíprocamente, pero tienen una materia de cambio que no es ninguno de los dos [“que no es contrario para nada”]

38 Cf. ID., *Metaphysica*, XII, 10, 1175a 28-34.

39 Cf. ID., *Metaphysica*, XII, 10, 1175a 27-30.

40 ID., *Metaphysica*, XII, 10, 1175a 30-34.

Aristóteles de nuevo, como en el caso de Anaxágoras, ha añadido el término medio [B] que les faltaba a los antiguos. Puede decirse que esta *reciprocatio* sintetiza muchos de los desarrollos del libro I de la *Metaphysica*. Ahí Aristóteles expone los predicados que encontraron los antiguos respecto de las causas (no sólo el tema de la contrariedad, que es un paradigma) justo sin hacer ellos la *reciprocatio* correspondiente (al no tener el término medio), de donde se derivaban muchas de sus perplejidades, como la de Anaxágoras con respecto a la simultaneidad de todas las cosas, que ya ha sido mencionada (3.1).

3.3. *La substancia simple*

En su teología, Aristóteles realiza una *reciprocatio* fundamental con respecto a Platón, al estudiar las características de la substancia primera que es acto. En el contexto de la inteligibilidad de la substancia primera, Aristóteles ha dicho que la primera substancia mueve como deseada y como inteligible⁴¹. Continúa con su tratamiento introduciendo un cambio de término medio [B] con relación a la filosofía platónica, al hablar de lo simple.

Afirma Aristóteles:

Y es [A] inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera [C] la substancia, y de las substancias, [B] la que es simple y está en acto (pero uno y simple no es lo mismo, pues uno indica medida, y simple, que la cosa misma es de cierto modo)⁴².

En este trabajo, ha sido analizado ya en otro aspecto de la filosofía aristotélica el cambio de término medio [B] (en este caso, lo “simple” por lo “uno”), y ese proceder aparece también en su teología. Los términos de la *reciprocatio* de Aristóteles sobre Platón son los siguientes: [C] la substancia primera [A] es inteligible por sí [B] porque es simple (y no sólo “una”) y acto; en donde se ve la causa de esa inteligibilidad.

Se trata de una *reciprocatio* primordial frente a Platón o frente a los platónicos (o incluso, los pitagóricos), quienes, según Aristóteles, habían hecho a lo “uno” la substancia de las cosas⁴³. El Estagirita no nombra a Platón, pero parece claro que al hacer la mención de lo “uno” se refiere o a su maestro o a los platónicos⁴⁴. Así, la *prima facie* breve y casi inadvertida anotación de Aristóteles “uno

41 Cf. ID., *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 26-30.

42 ID., *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 30-34.

43 “En efecto, Platón y los pitagóricos piensan que ni el ente ni el uno son otra cosa, sino que la naturaleza de ambos es ésta, puesto que su substancia es precisamente la substancia del uno y la del ente”. ID., *Metaphysica*, III, 4, 1001a 8-19.

44 Tomás de Aquino explícitamente dice que, en este pasaje, Aristóteles se refiere a Platón: “Y para que no parezca que sostiene la opinión de Platón, quien consideraba que el primer principio de

y simple no es lo mismo”, se refiere a la distinción de su filosofía –y concomitante teología– en relación con la doctrina platónica.

Se aprecia así la relevancia del estudio aristotélico del libro X de la *Metaphysica*, en tanto que el Estagirita delinea el género-sujeto de la ontología –el uno y el ente–, mostrando que el uno es entendido como una medida, siendo que los platónicos hacían del uno la substancia de las cosas (en vez de tratar al uno como la indivisión del ente⁴⁵, que es distinto), con graves consecuencias metafísicas, como se puede ver por esta *reciprocatio*.

4. *RECIPROCATIO EN METAPHYSICA Y EN ETHICA NICHOMACHEA*

En el libro X de la *Metaphysica*, en el contexto del estudio de lo uno como medida, Aristóteles habla del conocimiento y cómo se considera medida, al decir que la ciencia y la sensación son medida de las cosas porque por ellas se conoce algo, aunque, más que medir, se miden, es decir, se miden por el objeto al cual se refieren. Aquí introduce una noción relevante, ahora con relación a Protágoras:

Y Protágoras afirma que [C] el hombre [A] es medida de todas las cosas, como si dijera que lo es [B] el que sabe o el que siente, y éstos porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medidas de sus objetos. Y así, no diciendo nada extraordinario, parecen decir algo⁴⁶.

Si se reproduce el razonamiento de Protágoras, hay que decir que [C] el hombre [A] es medida de todas las cosas [B] porque siente y entiende; en donde se vería –según él– la causa.

Ahora bien, debe notarse algo importante en la relación que existe entre este texto de la *Metaphysica* y una doctrina fundamental de la *Ethica Nichomachea*. En la *Ethica* Aristóteles hace *exactamente* la misma *reciprocatio* que Protágoras, pero dándole su sentido correcto, no basado en la sensación, sino en la virtud y el bien, por lo que el hombre bueno y sabio, se podría decir que es la medida de todas las cosas. Hace la *reciprocatio*, pues, añadiendo el término medio adecuado.

las cosas es el mismo uno inteligible, [Aristóteles] muestra enseguida la diferencia entre lo uno y lo simple. Y dice que lo uno y lo simple no significan lo mismo, sino que “uno” significa medida, según se ha mostrado en el Libro X; por su parte, “simple” significa una disposición según la cual algo se encuentra de una cierta manera, pues no parece estar formado por muchos.” Aquinatis, Sancti Thomae, *In XII Metaphysicam*, Lect. 7, 2524, n. 1068.

45 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 6, 1016b3-11, y *Id. Metaphysica*, X, 1, 1052a 35-b 1.

46 *Id.*, *Metaphysica*, X, 1, 1053a 35-1053b 3.

En la *Ethica* dice Aristóteles que el hombre bueno o *spoudaios* es la medida de todas las cosas⁴⁷, puesto que la virtud lo es⁴⁸, y asimismo, afirma que el bien es lo que es bueno para el hombre bueno⁴⁹. ¿Qué debe decirse sobre este particular?

— Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”.

— Aristóteles: “el hombre es la medida de todas las cosas, *porque* es virtuoso, bueno, prudente y justo en cuanto a sus acciones y a su juicio sobre la verdad y bondad de ellas”.

Afirma el Estagirita:

Se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca⁵⁰.

Así, las afirmaciones de Aristóteles en la *Ethica* sobre el virtuoso enuncian que: [C] el hombre [A] es la medida de todas las cosas, [B] porque es a) bueno, b) virtuoso (*spoudaios*) y c) actúa conforme a la recta razón.

Aristóteles ha utilizado la parcial doctrina de Protágoras (“el hombre es la mitad de todas las cosas”), y, al añadir el verdadero término medio [B], la causa, ha cambiado su sentido al decir de qué modo se podría decir que es verdad que el hombre es medida de todas las cosas, a saber, no en tanto hombre, sino en tanto bueno.

V. SÍNTESIS

La noción de “definición” de Aristóteles ha resultado útil para desvelar la estructura de las críticas y avances especulativos aristotélicos sobre las doctrinas de los antiguos. A su vez, la distinción entre el efecto y la causa por medio del cambio de posición del término medio [B] en la demostración, indica la consciencia de Aristóteles de su propia doctrina de la ciencia en diferentes contextos. El acto por el que Aristóteles invierte la postura de los antiguos con relación a la suya propia lo denomino *reciprocatio*.

47 “En lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas”. ARISTÓTELES, *Ethica Nichomachea*, III, 4, 1113a 32-33.

48 “parece que la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas”. ID., *Ethica Nichomachea*, IX, 4, 1166a 12-13.

49 “Hemos dicho que lo bueno por naturaleza es, para el hombre virtuoso, bueno y agradable por sí mismo”. ID., *Ethica Nichomachea*, IX, 9, 1170a 14-16.

50 ID., *Ethica Nichomachea*, X, 5, 1176a 16-18.

Este proceder aristotélico se ha visto en varios contextos: en la ciencia natural, en la zoología, por ejemplo, la *reciprocatio* de Aristóteles invierte los términos del razonamiento del filósofo en cuestión (caso de Anaxágoras y su doctrina de la inteligencia humana), para mostrar su propia doctrina: “el hombre tiene manos *porque* es inteligente”, y no al revés.

En la misma zoología, Aristóteles invierte el sentido de la doctrina de algunos filósofos quienes decían que el esperma proviene de todo el cuerpo, al ser “producto de la disolución de los alimentos”. El Estagirita cambia el término medio, al afirmar que el semen es el “residuo útil de los alimentos”, y así, invierte el sentido de la doctrina anterior al decir que “el esperma se ordena a todo el cuerpo *porque* es residuo útil”.

En la filosofía práctica, el Estagirita usa preliminarmente la doctrina de Eudoxo (“el placer es el bien porque todos, racionales e irracionales, lo apetecen”), añadiendo el término medio que le faltaba a éste, a saber, “el placer es apetecido por todos, *porque* es perfección del acto y fin superveniente”.

En la filosofía primera, Aristóteles utiliza la *reciprocatio* de Anaxágoras y la hace suya (“las cosas están juntas y son indeterminadas”), pero no para hablar del ente, sino del no-ente, a saber, de la potencia, pues para Aristóteles es verdad que “las cosas están juntas y son indeterminadas, *porque* están en potencia y no en acto”.

En la misma filosofía primera, Aristóteles añade el término medio, la materia, misma que no tenían los antiguos al hablar de la contrariedad y el movimiento. Así, dice que “la materia es una *porque* no es contrario de nada”, es decir, no es uno de los contrarios involucrados en el cambio, como creían esos filósofos, y eso permite la explicación del movimiento.

En la teología de Aristóteles, en el célebre libro XII de la *Metaphysica*, Aristóteles cambia el término medio de los platónicos, al decir que “la sustancia primera es inteligible por sí, porque es simple y acto”, y no por ser “una” (al modo platónico). Así, la *reciprocatio* tiene otro sentido que el que le daban los platónicos, ya que lo “simple” se refiere a un modo de ser, mientras que para Aristóteles lo “uno” es una medida.

Finalmente, relacionando la filosofía práctica con la filosofía primera, Aristóteles hace la misma enunciación que Protágoras (“el hombre es la medida de todas las cosas”), de nuevo añadiendo el término medio, a saber, la virtud y la recta razón. Así, efectivamente, para Aristóteles “el hombre es la medida de todas las cosas, *porque* es bueno y virtuoso”.

* * *

A lo largo de sus obras, Aristóteles hace enunciaciones del *tí ésti*, sea sobre las partes de los animales, de las plantas, del ser humano (en las obras zoológicas, por ejemplo); asimismo, sobre los objetos en movimiento (como en la *Physica* y demás obras de filosofía natural), o bien fenómenos visuales (caso del eclipse, o incluso del arco iris, en *Meteorologica*); igualmente hace enunciaciones sobre las acciones de los seres humanos ya en sus relaciones personales ya en sus relaciones sociales (en la *Ethica* y en la *Politica*), y aun sobre las representaciones de esas acciones humanas (en la *Poetica*). Y todo, o lo único que hay en el *corpus* son enunciaciones del *tí ésti*. Ahora bien, como el mismo Aristóteles lo dice en su noción de “definición”, las enunciaciones del *tí ésti* son demostraciones si se cambia el orden de los términos. Así, las obras aristotélicas muestran enunciaciones que pueden ser convertidas en demostraciones al conocer el término medio.

Se han mostrado momentos clave de algunas de las argumentaciones de Aristóteles que justamente llevan a cabo una inversión o cambio de los términos involucrados en ellas (o aún, el añadido del término medio), para mostrar la causa inmediata y no sólo el fenómeno o efecto. A ese procedimiento consciente aristotélico le llamo *reciprocatio*, y esa doctrina fundamental de *Analytica Posteriora* se encuentra en el *corpus* de Aristóteles, lo cual en otras investigaciones he mostrado en el contexto biológico y en el contexto metafísico de las obras del Estagirita.

LA CORRIENTE ANTIRREGALISTA EN LOS ORÍGENES DEL LIBERALISMO ESPAÑOL¹

ÁNGEL DAVID MARTÍN RUBIO
Universidad Pontificia de Salamanca
Instituto Teológico de Cáceres (UPSA)

RESUMEN

En el artículo se analiza la reacción de los antirregalistas, es decir, de los representantes del pensamiento católico tal y como sobrevivió a la modernidad y al racionalismo. Se señalan tres actitudes políticas o tendencias fluidas que se encontraban en la sociedad española y, a su vez, van a manifestarse en el seno de las Cortes, según el esquema propuesto por Federico Suárez y seguido por otros historiadores: conservadores, renovadores e innovadores.

Palabras clave: historia de la Iglesia, regalismo, antiregalismo, pensamiento católico.

ABSTRACT

In this paper, the reaction of antiregalist – so the catholic thought representatives such as it is survived the modernity and the rationalism – is analyzed. It is pointed out three political positions or fluent tendencies presents in Spanish society and manifest into Spanish Parliament, according to the Federico Suárez's scheme proposal, followed by others historians: conservatives, renewals, and innovatives.

Keywords: History of Church, regalism, antiregalism, Catholic thought.

1 Ponencia presentada el 29 de mayo de 2015 en la 29ª edición de las *Conversaciones de Salamanca*, organizadas por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca con el tema “Enseñar Historia de la Iglesia hoy”.

Como es sabido, el “regalismo” es una corriente doctrinal acerca de lo que hoy llamaríamos “relaciones Iglesia-Estado” que constituye la manifestación española del jurisdiccionalismo europeo, hegemónico en las cortes europeas durante el siglo XVIII. El regalismo comparte con estas formulaciones semejantes (como el galicanismo o el febronianismo) la celosa autonomía respecto a la Santa Sede y la sumisión a la monarquía, considerada como válidamente cualificada para intervenir en la disciplina interna de la Iglesia. La tendencia a someter de hecho a la Iglesia a la autoridad política encuentra una base teórica en que apoyarse cuando se niega a la Iglesia su carácter de sociedad sobrenatural y suprema y se afirma la absoluta independencia del poder civil frente a la autoridad religiosa.

Aunque cuenta con el apoyo de los monarcas, de sus ministros y de numerosos eclesiásticos, el regalismo no logra imponerse del todo en buena parte por la resistencia de los representantes del llamado “ultramontanismo”, término aplicado despectivamente para designar a los católicos fieles a las directrices de la Iglesia romana en cuestiones teológicas, jurisdiccionales y políticas.

De ahí que pueda hablarse también en España de la existencia de dos posiciones doctrinales en la cuestión que nos ocupa. Una de ellas, es el regalismo, vinculado al despotismo ilustrado y al jurisdiccionalismo europeo, que hunde sus raíces en el nominalismo filosófico-teológico y en la reforma protestante y se prolonga en el Estado liberal. El regalismo, ejercido por los políticos ilustrados, y apoyado en doctrinas eclesiologías de extrema radicalidad en su hostilidad a la autoridad pontificia, no era una simple exageración de la misión religiosa de los reyes, sino un instrumento de opresión de la vida religiosa desde actitudes políticas orientadas a destruir la sociedad heredada de la Cristiandad.

RAÍCES HISTÓRICAS Y PROLONGACIÓN DOCTRINAL DEL JURISDICCIONALISMO

Raíces históricas		
Conflictos Papado-Imperio	Inocencio III vs. Federico II	
	Bonifacio VIII vs. Felipe el Hermoso	
	Juan XXII vs. Luis de Baviera Marsilio de Padua: <i>Defensor Pacis</i>	
	Nominalismo	
	Maquiavelismo	
	Reforma protestante	
	Iusnaturalismo racionalista	

Monarquías estatales	Estado absoluto (ss. XVI-XVII)	JURISDICCIONALISMO	Prolongación
	Estado despótico (s. XVIII)		Constitución civil del Clero (1790) Napoleón emperador (1804-1814) Cortes de Cádiz (1810-1814) Liberalismo: Iglesia sometida al Estado y Concordatos
		Galicanismo (Francia) → Febronianismo (principados Imperio alemán) Josefinismo (Imperio austro-húngaro) Regalismo (Monarquía hispánica) →	

La otra corriente, hunde sus raíces en los autores medievales, los escritores antimaquiavélicos y los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII hasta enlazar con los antiilustrados de finales del XVIII y prolongarse, ya en los siglos XIX y XX, en el pensamiento tradicional o contrarrevolucionario. En realidad, los antirregalistas son los representantes del pensamiento católico tal y como sobrevivió a la modernidad y al racionalismo.

RAÍCES HISTÓRICAS Y PROLONGACIÓN DOCTRINAL DE LA CORRIENTE ANTIRREGALISTA

Etapas	Corriente	Representantes
Siglos XIII-XV	Dualismo teocrático	Inocencio III
	Pervivencia de la escolástica	Apoyo al papado de Aviñón Maestros salmantinos Álvaro Pelayo
Siglos XVI-XVII	Escuela de Salamanca	Vitoria Suárez
	Anti-maquiavelismo político	
	Corrientes monárquicas no-absolutistas	Mariana
	Teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal	Belarmino
Siglo XVIII	Corriente de pensamiento tradicional (opuesta al Despotismo Ilustrado y al liberalismo)	Autores antirregalistas
Siglo XIX		Tendencia "renovadora" en las Cortes de Cádiz (1810-1814)
		Realismo Carlismo – Oposición al Concordato de 1851

Por tanto, los regalistas aparecen vinculados a unas raíces filosóficas (nominalistas) y a unas concepciones estatales (absolutismo-despotismo ilustrado) enfrentadas con las de los autores de la corriente antirregalista que son el tomismo y la monarquía hispánica de origen medieval. Ello va a determinar posiciones muy distintas en los que se refiere a los orígenes y características de la soberanía y del derecho, formas políticas, ámbitos de lo público y de la actividad de lo estatal, finalidad de la comunidad política y relaciones Iglesia-Estado.

	Tradición política	Teoría política de las monarquías estatales
BASE FILOSÓFICA	Tomismo	Nominalismo, Racionalismo
ORIGEN	Orden natural por creación de carácter universal	Orden estatal artificioso en sus respectivos territorios
SOBERANÍA	Gobierno limitado por el Derecho Divino y Natural, custodiado e interpretado por la Iglesia	Soberanía político-jurídica concentrada en el Rey: legislación a partir del Derecho político
FORMAS POLÍTICAS	Formas no estatales de lo Público	Monarquías estatales
ESPERA DE LO PÚBLICO	Lo Religioso	Lo Político (secularización)
DERECHO	Las leyes expresan relaciones conformes con el concreto orden natural instituido por Dios	Ley hecha por el soberano político
ÁMBITOS DE ACTIVIDAD	Múltiples (Iglesia, Universidades, Gremios, Municipios...)	Tendencia al monopolio (del dinero, de las armas, de la burocracia, del derecho...)
FINALIDAD DEL ORDEN POLÍTICO	Bien temporal de los súbditos subordinado al eterno y sobrenatural	Entidad autónoma, no subordinada a ninguna otra
IGLESIA-ESTADO	Dualismo (orden natural-sobrenatural)	Jurisdiccionalismo (galicanismo, febronianismo, josefinismo, regalismo..)

Contra lo que pudiera pensarse en una mirada superficial, el regalismo no se agota con las formulaciones políticas del absolutismo y la implantación del Estado liberal. Por el contrario, a partir de las Cortes de Cádiz se van a extremar las consecuencias de las doctrinas regalistas.

Las Cortes de Cádiz resultan significativas en el estudio de las tendencias antirregalistas porque, además de sus propias iniciativas, suponen el inicio de

la serie de regímenes alternativos que conducirán a la implantación definitiva del Estado liberal. Para ser completo, el estudio que aquí proponemos debería continuarse con las vicisitudes experimentadas por las relaciones Iglesia-Estado durante el reinado de Fernando VII (en especial el Trienio Liberal) y las Regencias (con el conflicto de la Guerra Carlista) para venir a terminar en el contexto del Concordato de 1851 que marcará las grandes líneas de la vida eclesiástica y las opciones dominantes hasta bien entrado el siglo XX.

Volviendo a los orígenes del liberalismo español, el vacío de poder provocado por la invasión napoleónica y la Guerra de la Independencia (1808) dio paso a un peculiar proceso constituyente (1810-1812). En líneas generales, se puede hablar de tres actitudes políticas o tendencias fluidas que se encontraban en la sociedad española y, a su vez, van a manifestarse en el seno de las Cortes, tal y como fueron definidas en el clásico esquema propuesto por Federico Suárez y seguido por otros historiadores: conservadores, renovadores e innovadores².

En contraste con el inmovilismo de los conservadores-absolutistas, los innovadores-liberales y los renovadores-tradicionales tratan de dar respuesta a la crisis que reconocen en la situación del tránsito de siglo pero por vías diferentes. Los innovadores acentúan la ruptura con la Tradición española, las posiciones anti-eclesiásticas (desde categorías regalistas) y se inclinan hacia las formas representativas ensayadas en la Revolución Francesa. Son los que pronto se empiezan a llamar “liberales” y actúan como tales a partir de las Cortes de Cádiz, no pudiendo –como es evidente a todas luces– haber surgido de la nada e imponer sus criterios de manera determinante en el proceso constituyente. Parece claro que los innovadores, sin constituir mayoría, supieron llevar en todo momento la iniciativa, presentaron planes completos y predominaron sobre los que no pensaban como ellos, por eso las decisiones adoptadas por las Cortes tienen en su mayor parte un talante liberal-innovador y responden a un programa homogéneo.

Los renovadores son fácilmente reconocibles entre los continuadores de la tendencia antirregalista que hasta ahora hemos definido: leales a la monarquía (no en vano se les apodará como “realistas” antes de convertirse en su mayoría en “carlistas”), no esconden sus críticas al despotismo ministerial de Florida-Blanca, Aranda o Godoy. Fieles a las instituciones tradicionales y a las libertades locales, representan el sector mayoritario de la población aunque en las demandas de renovación los matices sean infinitos según la mayor o menor conciencia y vigor de sus representantes. Pronto encontraremos una formulación teórica de

2 Cfr. F. SUÁREZ VERDAGUER, *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840)*, Madrid, Rialp, 1983; ID, “Conservadores, renovadores e innovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen”, en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 12 (2006), 29-45; M. AYUSO, “El Bicentenario, el ‘otro’ Bicentenario y los ‘otros’ Bicentenarios”, en *Verbo*, 465-466 (2008), 366.

sus postulados en el *Manifiesto de los Persas* (1814) y veremos al realismo movilizado militarmente en 1820 contra el Trienio Liberal, para pasar a la oposición en la Década absolutista fernandina y terminar en el carlismo propiamente dicho en 1833.

Los representantes de esta corriente son generalmente poco conocidos y, en ocasiones, verdaderamente marginados. La historiografía dominante ha preferido exagerar la influencia de un minoritario sector de eclesiásticos ilustrados, de pensamiento regalista y jansenistizante, al tiempo que acumula todo tipo de dictérios contra los catalogados como reaccionarios. De esta manera, se llega a caer en el contrasentido de que quienes se presentan como defensores de la libertad ensalzan a los partidarios del absolutismo borbónico y quienes postulan la modernidad ensalzan a los que querían volver a la antigua disciplina canónica o estaban instalados en el rigorismo moral.

Conviene recordar para una mejor comprensión de lo que venimos exponiendo que entre quienes se distinguieron por las censuras al regalismo y al jansenismo en las postrimerías del XVIII figuran los que en el siglo siguiente serán notorios antiliberales. En cambio seguirán siendo regalistas y ahora liberales (doceañistas) Villanueva, Muñoz Torrero, Posada Rubín de Celis, el cardenal Borbón... Todos ellos tendrán la oposición a Roma como signo de identidad con los nuevos liberales que van a surgir en Cádiz, los futuros veinteañistas o exaltados, aún más hostiles a la religión que sus predecesores.

La falta de comprensión de las corrientes de ideas representadas en las Cortes, y la pobreza conceptual de la dicotomía absolutistas-liberales, que todavía predomina en la manualística del período, dificulta la correcta valoración de la obra realizada por las Cortes en el aspecto religioso-político. En aquellos mismos años, algunos hicieron constar la absoluta compatibilidad que a su juicio existía entre sus decisiones y los principios de la religión, hablando incluso de una inspiración tomista (las “angélicas fuentes”), mientras que los impugnadores de las Cortes le negaron su legalidad, su originalidad frente al modelo revolucionario francés y su espíritu religioso. La historiografía posterior repetirá estos planteamientos. Es necesaria, por lo tanto, una visión de conjunto que abarque el ambiente que se vivió en torno a la asamblea gaditana, el propio texto constitucional y las reformas emanadas de las Cortes³.

La afirmación más importante de la Constitución en este terreno se contiene en el artículo 12. Además de ser una concesión y una conquista del sector tradicional de la asamblea, los regalistas consagraban en este artículo el principio de la Iglesia sometida al Estado aunque fuera bajo el señuelo de la protección.

3 Un tratamiento más amplio de la cuestión en A. D. MARTÍN RUBIO, “El conflicto regalista en las Cortes de Cádiz”, en *Cabildos*, 12 (2013), 53-88.

En el terreno religioso los liberales se muestran continuadores de la corriente jansenista-regalista y favorecen un contexto en el que la libertad de imprenta sirvió para que los periodistas y escritores crearan un entorno favorable al desprestigio de los clérigos y la religión, aludiendo a ellos con lenguaje irrespetuoso y chistoso. Además, las Cortes comienzan a aplicar a partir de 1812 una serie de reformas que determinarán el enfrentamiento: expulsión del Obispo de Orense, supresión unilateral de la Inquisición, reforma de conventos, leyes desamortizadoras, extrañamiento del Nuncio....

Esta injerencia del Estado tenía una raíz muy propia del Antiguo Régimen: el regalismo que los liberales no solo no se esforzaron en superar sino que lo heredaron y aumentaron. Incluso habrá un proyecto de ley (en torno al episodio del llamado *cisma de Alonso* durante la regencia de Espartero) que pretendía la creación de una especie de iglesia nacional de inspiración protestante. El liberalismo histórico no busca la separación de la Iglesia y el Estado, sino el sometimiento de la primera al segundo.

Aquí radica la clave de explicación. El Estado contemporáneo busca la realización de su concepción absoluta —en el sentido hegeliano del término— mediante la supresión de toda potestad paralela. Pero los liberales sabían que no podían consolidar su dominio sobre una sociedad que en buena medida les rechazaba si no suprimía o encauzaba en una dirección favorable el influjo moral que la Iglesia ejercía sobre esa misma sociedad y en la que promovía una serie de principios y comportamientos incompatibles con el liberalismo. De conseguirlo, habría sido neutralizada la única potestad radicalmente independiente del Estado.

Finalmente, y especialmente a partir de la liquidación del período de las regencias, la jerarquía aceptó la mano tendida de los moderados y se entraba en un periodo de tregua.

La reacción ante la difícil situación de las diócesis sin episcopado, de los exclaustrados errantes o los abusos cometidos en el despilfarro de la desamortización, coinciden con un desplazamiento de los liberales moderados hacia posiciones que tienden a otorgar a la Iglesia un puesto dentro del Estado liberal definitivamente consolidado tras la derrota militar del carlismo. A partir de ahora, el secularismo agresivo y triunfante desde los orígenes del liberalismo define un *modus vivendi* con la Iglesia y logra un reconocimiento de la Jerarquía que tiene su máxima expresión en el Concordato de 1851, resultado de una política religiosa —la de los moderados—agudamente criticada por Vicente Pou y otros autores vinculados a la corriente antirregalista⁴.

4 V. POU, *La España en la presente crisis*, Madrid, Tradere, 2010 (1ª ed.: 1843); J. M. MUNET I GIFRE, “Viçenc Pou, ¿Un antecedent de Balmes? La política religiosa dels moderats vista per un carlí (1845)”, en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 9 (2003), 137-169.

Llegaremos así a unas circunstancias que presagian la gran persecución religiosa del siglo XX cuando, tras la Restauración de 1875, el radicalismo liberal y el obrerismo revolucionario denuncien aquel estado de cosas como un “clericalismo” en el que la Iglesia debería sucumbir entre las ruinas del viejo orden para edificar una nueva sociedad.

ESTADOS DA NATUREZA HUMANA E SEUS ELEMENTOS FUNDAMENTAIS NA *CONCORDIA* DE LUIS DE MOLINA

JOÃO REBALDE
GFM/FLUP

RESUMEN

Este estudo pretende mostrar o modo como o jesuíta espanhol Luis de Molina (1535-1600), na obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588), distingue quatro estados na natureza humana e como, nesse contexto, a possibilidade de orientação a um fim sobrenatural e a faculdade de livre arbítrio se assumem como elementos dinâmicos e constitutivos do ser humano.

Palabras clave: Luis de Molina, *Concordia*; livre arbítrio; fim sobrenatural.

ABSTRACT

This study discusses the four states of human nature distinguished by the Spanish Jesuit Luis de Molina (1535-1600) in his *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588). In this context, we want to show that Molina's aim is to affirm that the possibility of orientation to a supernatural order and the faculty of free will are both dynamic and constitutive elements of human being.

Keywords: Luis de Molina; *Concordia*; free will; supernatural order.

Com Agostinho a questão do pecado original e das suas consequências sancionatórias adquire um papel preponderante. O tema assume-se como pedra basilar doutrinal, especialmente a partir da controvérsia com os pelagianos, encontrando a justificação para a debilidade, a dificuldade e a perda que caracterizam a vida humana no justo castigo divino, como é evidente em obras como *De Civitate Dei*¹. Para este autor, a questão norteia as posições diante das mais variadas questões de teor existencial e espiritual, do sofrimento à morte, da justificação da necessidade de governo à impossibilidade de controlar diversas funções corporais².

Tomás de Aquino reinterpreta diferentemente a questão, não assumindo exatamente a mesma posição que Agostinho. Podemos concluir, a partir do que escreve na *Summa Theologiae*³, que a debilidade do ser humano está presente por natureza, resultando principalmente das consequências da relação das faculdades superiores com as forças naturais da parte inferior sensitiva e as necessidades do corpo, sendo que estas últimas, não deixando de ser um bem, acabam por constituir um obstáculo para a realização da parte superior.

No estado de inocência está desde logo presente a dificuldade humana. A causa de uma maior felicidade e completude deve-se ao modo como a sua natureza é *elevada* e como são apaziguadas e removidas as suas carências pelo auxílio da graça e dos dons de Deus. Por isso está já presente no estado de inocência tudo aquilo que se encontra no estado pós-lapsário, como a necessidade de alimento ou o domínio de um ser humano sobre outro⁴.

Luis de Molina⁵ extrai de Tomás a ideia de que a queda originária apenas fez perder os auxílios da graça e os dons sobrenaturais que elevam o ser humano das suas debilidades naturais⁶. É no seguimento deste contexto que pensa a natureza humana a partir de quatro estados diferentes, que implicam diversas e consideráveis repercussões sobre o livre arbítrio e o seu alcance. A distinção entre estes estados de natureza é fundamental para uma autêntica compreensão do pensamento do jesuíta espanhol, uma vez que surgem imbricados com diversas questões doutrinárias, a um nível muito profundo e consequente, relacionando-se com certa aptidão e poder do livre arbítrio e das faculdades humanas.

1 Veja-se por exemplo: Agostinho, *De Civitate Dei*, livro XIX.

2 Cf. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIV, caps. 15-19 e livro XIX.

3 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 96-102.

4 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 96-101.

5 Neste estudo usaremos a edição crítica de Johannes Rabeneck: Molina, Ludovicus, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck. Oniae – Matriti: Collegium Maximum S. I. – Soc. Edit. “Sapientia”, 1953. Recorremos à forma abreviada *Concordia* para referir e citar esta obra a partir desta edição.

6 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 95.

Molina apresenta a sua doutrina dos quatro estados começando por um estado *hipotético* de pura natureza (*in puris naturalibus*)⁷. A possibilidade de um tal estado, está já de algum modo presente na obra de Tomás e na dos teólogos dos séculos XIV-XV⁸, mas adquirirá grande relevo no século XVI⁹. É no seio deste contexto teórico que Molina alude a uma hipotética criação do ser humano *in puris naturalibus*, isento de pecado, de graça e despojado de qualquer dimensão sobrenatural. No entanto, não chega a aceitar a possibilidade da criação sem qualquer ligação à sobrenaturalidade, como é evidente a partir das suas palavras:

“o primeiro estado é o da natureza humana em pura naturalidade, isto é, sem pecado, sem graça e sem nenhum outro dom sobrenatural. O homem jamais se encontrou num estado tal e jamais estará”¹⁰.

A negação é taxativa e contundente, uma vez que a existência do pecado e da graça é irredutível e inexorável. Ainda assim, aparece enumerado como um estado¹¹. A descrição molinista do estado de natureza pura retrata as diferentes faculdades humanas e as forças naturais destas sem qualquer reforço sobrenatural. O ser humano é composto pelas faculdades superiores da razão e da vontade; pela parte inferior sensitiva, onde emergem forças irascíveis e concupiscíveis; e pelo corpo. A parte superior e inferior não se conciliam da melhor maneira, resultando num confronto entre duas naturezas dispares presentes no mesmo ser. A oposição entre o lado superior e o lado inferior tem repercussões. A parte superior racional e volitiva acaba por ser oprimida pela parte sensitiva, cujas forças e apetites podem arrastá-la ao inferior, assim como pelas necessidades e limitações naturais do corpo:

“o homem está sujeito aos movimentos das suas forças sensitivas, que lutam com a razão e empurram, inclinam e procuram arrastar a vontade para tudo aquilo que é indecente e contrário à reta razão”¹².

7 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 2.

8 Por exemplo: cf. J. SCHMUTZ, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII-XVII siècles)”, in *Revue Thomiste*, 101 (2001), 217-264.

9 Cf. F. URBANO, “El concepto de ‘estado de naturaleza’ en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII”, in *Anuario de filosofía del derecho*, XII (1995), 427; e H.-E. MARTENS, “Nature and Grace in Twentieth-Century Catholic Theology”, in *Louvain Studies*, 16 (1991), 242-262. J. ALFARO, “La gratuidad de la visión intuitiva y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomatistas anteriores a Cayetano”, in *Gregorianum*, 31 (1950), 224-257.

10 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 2: “primus est status naturae humanae in puris naturalibus sine peccato et sine gratia ac sine ullo alio dono supernaturali. Hunc statum numquam homo habuit neque umquam habebit”.

11 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 1.

12 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 2: “qua ratione ei naturales sunt motus virium sentientium qui cum ratione pugnant voluntatemque sollicitant, inclinant ac pertrahere conantur ad id quod turpe et contra rectam rationem est”.

Este confronto interior repercute-se sobre o fim racional, tornando-se um obstáculo ao seu completo desenvolvimento. Neste estado, o ser humano encontra-se já dividido entre um fim natural e outro racional, resultando num confronto interior entre a faculdade superior e a inferior, refletindo-se na dificuldade de alcançar tanto o fim meramente natural como o racional, pela falta de retidão com que se dirige para um e outro, sendo por isso o único ser natural que não cumpre retamente o seu fim.

Na descrição do estado de pura natureza o que sai realçado é que na condição exclusivamente natural o ser humano já dispunha da mesma estrutura de faculdades e já vivia a debilidade ocasionada pelo confronto interior da parte inferior sensitiva e corporal com a parte superior da razão e da vontade. Fica também patente que por causa dessa divisão e confrontação, que se traduz em dificuldade e debilidade, está suposta uma incapacidade para perseverar com retidão na realização do fim último.

A descrição molinista do estado de pura naturalidade acaba por explorar precisamente os aspetos principais daquilo que caracteriza o estado terreno do ser humano¹³. Mas como frisámos, esta condição é meramente hipotética e abstrativa, já que este se encontra contextualizado ou com o pecado ou com a graça. São estes os dois polos sobrenaturais irredutíveis entre os quais decorre a existência da criatura racional.

Os três estados fundamentais realmente vividos pela natureza humana e que relatam as suas vicissitudes são o estado de inocência, o estado de pecado e o estado de regeneração, portanto os movimentos de decadência e ascendência geralmente aceites pela tradição a que o jesuíta espanhol pertence. O estado de inocência é esse primeiro momento da existência paradisíaca. Adão está ordenado desde o início a um fim sobrenatural. A beatitude eterna, assente na visão e fruição em Deus, é essa finalidade última, não apenas de Adão, mas de toda a espécie descendente. Está assim definida essa natureza diferenciada, uma espécie no seio das espécies naturais, cuja missão, alcance e constituição não são meramente naturais. Mas se esta abertura ao sobrenatural é um dos elementos fundamentais da criação, outro deve ser considerado: o livre arbítrio. Isto é o que afirma com subtileza na seguinte passagem:

“Deus criou em Adão a todo o género humano que, por geração, se havia de propagar em direção a um fim sobrenatural, a saber, em direção à visão transpa-

13 Cf. LUIS DE MOLINA, *De iustitia et iure* (ed. Colonia, 1614), tractatus V, d. 46, n. 13, e, 1678.

rente e à fruição de Deus, e igualmente quis que os homens alcançassem este fim pelos seus próprios méritos proporcionados a esse fim”¹⁴.

Os dois elementos são fundamentais. A possibilidade da participação numa ordem sobrenatural e a faculdade do livre arbítrio são os elementos decisivos para a peculiaridade e dignidade humana. A junção destes elementos desde o momento originário mostra que este tem de se definir especificamente a partir destas características e que desse modo se diferencia de todas as naturezas que o rodeiam. Essa é aliás a ordem genesiaca, que deixa para derradeiro ato criativo o ser humano, já depois de todos os outros seres. Do mesmo modo que na *Summa Theologiae* de Tomás encontramos a organização vertical de todos os seres, em Molina reaparece essa visão universal, que os organiza de certo modo em função da possibilidade sobrenatural e da existência de livre arbítrio, tendo subjacente uma possibilidade, complexidade e expressividade diversa, assente na estrutura de racionalidade. Os seres naturais têm apenas disponível um horizonte natural, estando as suas faculdades ordenadas para essa finalidade, mas o ser humano ultrapassa por natureza esse horizonte, sendo um ser constitutivamente sobrenatural desde a sua origem e possuindo uma liberdade inata para alcançar esse fim. Por isso é um animal espiritual e livre convocado a desafios e *alturas* que os seres naturais não almejam. Não estando mergulhado na natureza, pode viver um sentido diverso.

A possibilidade sobrenatural e o livre arbítrio diferenciam e dignificam a natureza humana, mas isto deve ser entendido num sentido preciso. Potenciam a um outro nível ontológico as suas possibilidades e ordenam-nas à mais alta finalidade: a visão de Deus. Mas há uma dimensão natural, própria da relação com a parte sensitiva e o corpo, a que o humano tem de atender. Está por isso em relação com dois mundos, com as suas diferenças e exigências.

Molina está em linha com a defesa tomista de que no estado de inocência estava desde logo presente aquilo que se encontra no estado pós-lapsário, mesmo o governo e a geração¹⁵, muito embora de uma maneira harmoniosa e não conflituosa. O par original surge desde o início com essa dupla finalidade constitutiva, a natural e sobrenatural. O fator profundamente diferenciador deste estado é precisamente a vida com a graça divina, que harmoniza toda a dualidade de forças e sustenta a mais elevada possibilidade de desenvolvimento espiritual. Exatamente porque a abertura ao sobrenatural e ao livre arbítrio são

14 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 3: «cum enim Deus in Adamo totum genus humanum ad eo per generationem propagandum in finem supernaturalem condiderit, nempe in claram sui visionem ac fruitionem, volueritque ut homines ad eum finem per propria merita eidem fini congruentia pervenirent ut sic finis».

15 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 98.

elementos constitutivos, estes aparecem devidamente potenciados, organizados e harmonizados relativamente à sua finalidade. Os dons concedidos por Deus a Adão e à sua descendência permitem a perseverança na santidade, justiça e vitalidade, refletindo-se em termos de integridade e de paz, assim como de facilidade, numa espécie de via espiritual diretamente aberta para a beatitude e para a fruição em Deus. Por isso, o ser humano não tem de viver nesse estado a abismal fratura interior e consequente conflito. Deus apoia essa integridade, paz e facilidade, conferindo dons sobrenaturais. Confere assim as virtudes teológicas e o dom da justiça original¹⁶, indispensáveis para a retidão e para a diminuição da resistência da parte inferior, tanto das exigências da faculdade sensitiva, como das condições do corpo¹⁷, facilitando o processo de salvação. Esta graça divina *acarinha* a natureza humana não apenas acrescentando o exigido para a concretização da sua finalidade, como também suavizando as forças contrárias, ajudando assim a uma vivência mais acessível e com menos esforço do âmbito sobrenatural. A graça divina salva a integridade humana e resguarda-a do confronto interior. Esse resguardo dá-se não apenas pelo reforço do domínio da razão sobre a faculdade sensitiva, mas também por um aumento da resistência do corpo. Assim o explica Molina:

“[Deus] reprimiu de tal forma as forças sensitivas, para que não lutassem com a razão, nem a atacassem de nenhum modo; e em virtude do mesmo dom e da sua assistência, imunizou completamente o corpo contra a fadiga, as doenças e outras tribulações, para que o homem, assim liberado da rebelião inata das suas forças sensitivas e dos cuidados do corpo, pudesse percorrer com prontidão e suma facilidade o trilho de todos os mandamentos, fazer-se merecedor da vida eterna e chegar a esta pelos seus méritos próprios”¹⁸.

Este *resguardo original* da natureza humana, essa ajuda na conservação da santidade, justiça e vitalidade está imbricada, no pensamento de Molina, com esses dois elementos fundamentais, a abertura à sobrenaturalidade e o livre arbítrio. De facto, a vivência da possibilidade sobrenatural torna-se acessível e suave, agilizando o cumprimento do fim último. Tudo está favorável a uma realização plena. Esse favor está todavia interligado com o livre arbítrio, o outro

16 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 8.

17 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 3: “contulit primo parenti pro sec ac posteris suis non solum principia quibus vitam aeternam possent promereri, nempe fidem, gratiam, caritatem et aliás supernaturales virtutes, sed etiam dono iustitiae originalis (sic nuncupatae, quod ad posteros propagatione esset transfundenda)”.

18 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 3: “ita vires sentientes compescuit ut adversus rationem non moverentur bellumque illi nullum inferret; eodemque dono atque sua assistentia corpus a fatione, morbis aliisque aerumnis omnino imune reddidit ut homo ita ab innata virium sentientium rebelione molestiaque corporis liberatus promptly summaque cum facilitate viam mandatorum omnium posset currere, vitam aeternam promereri et ad eam ita per propria merita”.

elemento diferenciador. É através dele e com o auxílio da graça divina que deve ser realizado o fim último.

No estado de inocência não está tudo definido em termos de realização espiritual, há antes de mais um estado assaz favorável, mas subsiste um mínimo de adequação e concordância que livremente tem de ser realizado. Surge o livre arbítrio como elemento tremendamente decisivo, capaz de decidir diante do estado de graça. Adão tem de realizar algo por si mesmo, ainda que vivendo um estado favorável. É pelo livre arbítrio, pela decisão crucial, que se perde a inocência e o resguardo originário. É o livre arbítrio, esse poder constitutivo da natureza humana desde a sua origem, que fende o primeiro estado da criação e arranca da santidade, da justiça e da vitalidade. É a decisão de incumprir a regra originária que lança o humano num novo estado. É o livre arbítrio que conduz à perda da graça original e lança a sombra do pecado e do sofrimento sobre toda a descendência do primeiro par.

O castigo originário impõe uma nova condição que afeta os dois elementos constitutivos fundamentais. Há uma promessa de sobrenaturalidade, mas a ligação de acesso a esse alcance está perdida. Pode por isso falar-se de uma queda, uma redução das possibilidades, uma perda precisamente da acessibilidade ao sobrenatural, o que de mais importante possui a natureza humana. A perda das virtudes sobrenaturais e da justiça original é a perda da santidade e da felicidade. Rompe-se a relação de proximidade entre o ser humano e Deus. O corte desta relação, assente principalmente na rutura do estado de graça, marca a viragem para o estado do pecado, da fratura e da separação. Além disso, desaparece igualmente a suavização das forças da faculdade sensitiva e do fortalecimento das fraquezas do corpo. A ferida do difícil confronto entre os dois âmbitos natural e sobrenatural está agora aberta. As variadas investidas da faculdade sensitiva, dos apetites e paixões, assim como da debilidade corporal, são vividas sem resguardo e sem proteção¹⁹. Com esta debilidade interior e corporal, já sem a vivificação proporcionada pela graça, entra na experiência humana o sofrimento e a decadência. Molina parece deparar-se aqui com essa miséria humana que Agostinho²⁰, melhor que ninguém, com tanta beleza dramática regista. Podemos dizer que em certo sentido, o sofrimento e a decadência entraram na história pelo livre arbítrio, uma vez que por consequência do seu uso se perdeu a felicidade do estado de inocência.

O hipotético estado de pura naturalidade mostra precisamente a dificuldade e a debilidade *por natureza* que está presente no estado pós-lapsário, mas neste

19 Cf. LUIS DE MOLINA, *De iustitia et iure*, (ed. Colonia, 1614), d. 46, n. 20, em particular: a-c, 1681.

20 Cf. por exemplo: AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIX, cap. 4, 2.

último por via do pecado e da perda da graça. O que se perde na passagem do estado de inocência ao de pecado é precisamente a ajuda divina frente à debilidade e dificuldade naturais. Perde-se assim o que respeita à dimensão sobrenatural e ao fortalecimento com vista a essa dimensionalidade. Contudo, no que respeita ao poder de alcance natural este permanece *como se* o ser humano tivesse sido criado no estado de pura naturalidade. Possui forças aptas e ajustadas ao fim natural, como indica Molina:

“Todo o género humano que Adão havia de engendrar foi despojado justamente de todos os bens sobrenaturais e, além disso, as suas forças naturais ficaram desprovidas do vigor que elas haviam recebido graças à justiça original e aos dons sobrenaturais. No entanto, estas forças naturais permaneceram em si mesmas tais como as havíamos possuído se tivéssemos sido criados desde o princípio em estado de pura naturalidade com o objetivo de alcançar somente um fim natural”²¹.

Vive portanto a contradição e divisão entre a parte superior racional e a inferior sensitiva e corporal. O ser humano dá consigo no seio da dificuldade, da divisão e do confronto e de forças quebradas no que toca à perseverança, tal como se encontraria nesse estado de pura naturalidade. Não obstante a similitude entre o estado de pura natureza e a condição pós-lapsária, esta é meramente indicativa e ilustrativa, como já referimos, uma vez que não há verdadeira coincidência entre estes estados. Isto porque se o estado de inocência originária é marcado pela graça, o estado que sucede à sua perda é marcado pelo pecado. Em nenhum momento se verifica a ausência de graça ou de pecado que caracteriza o hipotético estado de pura natureza. O ser humano em qualquer caso nunca está isento dessa relação com a divindade, nem se encontra num estado de pura relação com a natureza. Na graça e no pecado o referente é sempre Deus.

No estado pós-lapsário, a marca do pecado advém precisamente da rutura com a divindade. A dificuldade nos âmbitos natural e sobrenatural dá conta precisamente da dramática situação humana, errante e diminuída, tendo em conta o fim último e sentido da sua vida. Essa diminuição é assim interpretada como castigo pelo pecado original. A rutura com Deus, a distância à sobrenaturalidade e a exposição à debilidade e ao confronto interior, relacionam-se com a experiência de castigo e de punição.

21 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 5: “totum genus humanum ab eo propagandum donis omnibus supernaturalibus iuste fuit spoliatum destitutaeque sunt vires naturales eo vigore quem a iustitia originali et ab allis donis supernaturalibus erant recepturae. At vires naturales tales secundum se manserunt quales illas essemus habituri, si in puris naturalibus ad finem tantum naturalem a principio conditi fuissetus”.

A defesa da conservação das forças naturais ordenadas para um fim natural tem consequências específicas na doutrina molinista. Deixa efetivamente um espaço de decisão, capacitação e liberdade. Devemos ter presente que uma *nova acessibilidade* à dimensão sobrenatural exige uma *nova aliança* com o divino, capaz de redimir do pecado e restaurar esse estado de graça perdido.

O quarto estado da natureza humana é precisamente esse movimento de recuperação desde a condição de queda e de rutura. Molina segue de modo geral a tradição, em particular Tomás²². Centra todavia a ideia basilar uma vez mais na importância do livre arbítrio, como se depreende pelo que escreve na *Concordia*²³. A tónica é posta na livre cooperação e concordância com a graça divina. A possibilidade de uma nova *ligação* ao âmbito sobrenatural faz-se numa inter-relação com esse outro elemento constitutivo que é o livre arbítrio. A centralidade e importância deste no quarto estado, assim como a sua relação com os estados anteriores, são apontadas de maneira esclarecedora na seguinte passagem:

“por esta razão se disse que resultou muito conveniente que, no estado de inocência, os homens tivessem sido dotados de meios de graça de tal forma que, não obstante, eles mesmos alcançassem por méritos próprios, os quais seriam ao mesmo tempo dons de Deus, um prémio maior ou menor conforme quisessem cooperar mais ou menos com a graça divina; por esta mesma razão, foi menos conveniente que, depois de cair em pecado, isso se tivesse produzido, do mesmo modo, por obra de um redentor; e, pela mesma razão se exigia que os adultos, depois de perderem a graça por sua culpa, somente regressariam à graça e à amizade divina com sofrimento e cooperando com o auxílio divino”²⁴.

Esta passagem mostra a transversalidade da faculdade de livre arbítrio a todos os diversos estados da natureza humana. Encontra-se desde o primeiro momento como o elemento constitutivo diferenciador, que mais ou menos apoiado, pode mudar a ordem da criação e suscitar variadas consequências. Tanto no estado de inocência como no de pecado está presente essa força. De facto, para Molina, da mesma forma que se conservam as forças naturais após a entrada do pecado e do castigo, assim também em nenhum momento se perde a força do livre arbítrio, mesmo que a sua aplicação se encontre dificultada pela debilidade

22 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 1.

23 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 6.

24 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 6: “qua ratione dictum est expediens fuisse ut in statu innocentiae ita hominibus, conferrentur media gratiae ut nihilominus ipsi propriis meritis quae simul essent dona Dei pervenirent ad praemium maius vel minus, prout plus vel minus cooperari vellent cum divina gratia, eadem quoque ratione non minus expediens fuit ut res simili modo fieret per redemptorem post peccatum simulque ratio postulabat ut adulti post gratiam culpa amissam non nisi cum labore cooperantesque cum divino auxilio et gratiam atque amicitiam divinam redirent”.

da natureza decaída, como afirma na *Concordia*, ao constatar que o pecado não suprimiu essa faculdade, ainda que a tenha diminuído²⁵.

Em todos os casos, o livre arbítrio, ao estar presente, estabelece um dinamismo significativo. A consequência que podemos entrever no pensamento de Molina é notável: sem livre arbítrio, como elemento constitutivo e diferenciador, não haveria uma mudança nos estados da natureza humana. Não haveria a perda da inocência originária, o castigo do pecado, nem a possibilidade de decisão da ação conformada à graça regeneradora. É certo que a todos estes estados está centralmente subjacente a questão da abertura e vivência da dimensão sobrenatural do ser humano, mas tem igual importância a irredutibilidade da força do livre arbítrio. Além disso, deste modo, Molina salvaguarda um e outro dos elementos constitutivos, não prescindindo de nenhum, em qualquer um dos variados estados da natureza humana.

Posto isto, sem dúvida que é pela misericórdia divina que há ainda lugar a uma *religação*, uma ponte para o sobrenatural, que no eco da distância aproxima e estreita. Deus aproxima-se em Cristo, que se assume como o autêntico redentor. É com Cristo que se ergue a *via sacra* de retorno. É Deus que oferece ainda uma via para a regeneração da criatura, para que possa voltar a acudir ao âmbito sobrenatural e alcançar o seu verdadeiro fim. Mas essa dádiva está suspensa da própria cooperação e concordância por parte do livre arbítrio. Os elementos constitutivos da natureza humana estão uma vez mais presentes e inteiramente interligados. Têm, portanto, de estar devidamente organizados e sintonizados um com o outro para que o ser humano possa desenvolver e alcançar essa finalidade espiritual.

O livre arbítrio é o elemento que desde a origem revolve a ordem da criação e provoca matizes ontológicos, através de diferentes estados. Esses estados são essencialmente três, uma vez que o estado de pura naturalidade é meramente hipotético e indicativo de certas características do estado de pecado. No estado atual pós-lapsário, o ser humano encontra apenas o eco desse estado originário de graça, de ligação e proximidade a Deus. Para Molina, como para a tradição, a vida histórica mais não é que a peregrinação na condição pós-lapsária, num esforço por se religar ao divino distanciado. O jesuíta espanhol chama-lhe *la-crimarum valle*²⁶, que pode ser aplicado tanto ao mundo do seu tempo quanto ao hodierno. É uma condição transmissível à geração, a toda a humanidade, do mesmo modo que o é a possibilidade de abertura à sobrenaturalidade e o livre ar-

25 “hominem per peccatum spoliatum esse gratuitis et vulneratum fuisse in naturalibus liberumque arbitrium per peccatum non fuisse quidem extinctum, at fuisse attenuatum et inclinatum imminutamque fuisse libertatem illius”. Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 3, 8.

26 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, d. 12, 10.

bítrio. Graça e pecado assumem-se como estados antagónicos, que representam paradigmas de alcance natural e sobrenatural opostos. Da graça originária, passando pelo pecado, à graça recuperada, há aquilo que se pode denominar por uma imagem de *inflexão* da condição humana. Uma descida e uma subida que no seu intermédio tocam e peregrinam no mundo e na história. O que é comum a todos os estados é a promessa de sobrenaturalidade e o livre arbítrio. Entre a graça originária e o pecado há uma negação, que não se anula completamente, mas que conserva algo nessa passagem pela negatividade, conservando elementos e resultando num terceiro momento regenerativo. Neste dinamismo e nesta articulação antagónica entre graça e pecado, jogam-se as possibilidades e as forças do livre arbítrio, que possui ainda a réstia de possibilidade de aderir à via crística da salvação e recuperar aquilo que desde o nascimento carrega como eco de uma dramática *de-cisão*, uma fratura e uma fraqueza residentes no mais profundo da natureza humana.

CARTA DE OTHEA: UNA APUESTA EDUCATIVA SUGERENTE EN LA CULTURA BAJOMEDIEVAL

ALICIA SALA VILLAVERDE

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN

Carta de Othéa a Héctor es un manual compuesto por Cristina de Pizan c. 1400 con el fin de instruir al joven caballero. Fue escrito en francés medio y gozó de gran popularidad en el ambiente cultural del París del s. XV. Para profundizar en el mensaje de este valioso tratado, analizaremos su forma y contenido y, finalmente, haremos una reflexión sobre su aportación a la pedagogía bajomedieval.

Tres aspectos principales dan a esta obra un carácter innovador: El primero, el empleo de una estructura tripartita en sus capítulos: cada uno de los cien capítulos que conforman el tratado utiliza el mismo esquema para exponer y desarrollar un tema distinto, y todos ellos engloban el cuerpo de una misiva. El segundo, su rico y variado contenido, que incluye un amplio compendio de crónicas, mitos, enseñanzas filosóficas y exégesis bíblica. El último, el original planteamiento de formación de los jóvenes, que refleja una adaptación a las nuevas inquietudes de la época.

Cristina de Pizan intentó motivar a sus alumnos a través de un contenido sugerente y un método atractivo para el joven, un aspirante a adulto al que ya no le interesaba la manera tradicional de llegar hasta el conocimiento a través de rancias enseñanzas. En los albores del s. XV, las nuevas corrientes culturales comenzaban a llegar a París en forma de nuevas músicas, estilos artísticos y géneros literarios. Con *Carta de Othea* nuestra autora contribuye a la apertura de esta nueva estela de corriente cultural.

Palabras clave: Baja Edad Media, Carta de Othea, Cristina de Pizan, formación, joven caballero, francés medio, mitología.

ABSTRACT

A Letter from Othea to Hector is a manual written by Christine de Pizan c. 1400, with the aim of instructing a young knight. It was written in medieval French and it was a very popular book among the cultural atmosphere in the Paris of the XVth century. In order to get into its principal message, there will be analyzed its form and content and, finally, there will be offered a critical reflection about its contribution in the Late Middle Ages pedagogy.

This work is innovating for three main aspects. The first, the tripartite structure applied in each of the hundred chapters that compose the treatise. All of them form a large and unique letter. The second, its rich and varied content, that includes a wide range of chronicles, myths, philosophical teachings and biblical exegesis. The third, the original proposal of instruction for the young which shows a great concern about the requirements of the new generations.

Christine de Pizan tried to motivate her pupils with a suggesting content and an attractive method for the new young man, a candidate to adult that was tired of the old teaching methods. At the beginning of the XVth century, the new cultural waves reached Paris gradually: new concepts of music, literary styles and artistic expression were being discovered. Our writer contributes to the opening of this new cultural wave with her *Letter from Othea*.

Keywords: Late Middle Ages, Letter from Othea, Christine de Pizan, education, young knight, Middle French, mythology.

INTRODUCCIÓN

Carta de Othéa a Héctor es un enjundioso tratado pedagógico compuesto por Cristina de Pizan con el fin de instruir al joven caballero. Terminado alrededor de 1400, fue escrito en francés medio y gozó de gran popularidad en el ambiente cultural del París bajomedieval. Esta prolija autora todavía por descubrir actualmente, escribió más de veinte tratados pedagógicos, muchos de ellos con fines políticos, sociales y morales. Se interesó por toda la sociedad de su época, especialmente por la mujer, a quien dedicó dos amplios tratados destinados a su formación. En esta obra que vamos a analizar, de nuevo la sabiduría femenina, esta vez personificada en la diosa Othea, instruye a un joven con la inquietud de hacerse caballero¹.

1 Hemos utilizado como fuente primaria de *Carta de Othea a Héctor* la que se encuentra en el manuscrito BL Ms Harley 4431, folios 95-141, compendio que colecta varias obras de Cristina de Pizan comisionado por Isabel de Baviera en c.1414. La Universidad de Edinburgo ha digitalizado y transcrito todas las obras que contiene dicho manuscrito para la reina.

Este manual de instrucción desgrana con maestría las cualidades que debe tener un buen aspirante a caballero, y enseña cómo llegar a serlo. No se olvida de las dificultades y adversidades que impedirán al joven conseguir su objetivo. Tres peculiares aspectos hacen de esta obra una auténtica joya de la literatura pedagógica bajomedieval. El primero, la estructura que presenta; basada en los elementos clásicos en los que se compone una *lectio*, veremos cómo cada uno de los cien capítulos que conforman el tratado utiliza el mismo esquema para exponer y desarrollar un tema distinto, y que todos ellos engloban el cuerpo de una misiva. El segundo aspecto, lo representa el rico contenido de la obra, el cual ofrece un vasto compendio de crónicas, mitos, enseñanzas filosóficas y exégesis bíblica. El último, el original planteamiento de formación de los jóvenes, que refleja una adaptación a las nuevas inquietudes de la época y abre la estela a la corriente cultural pedagógica de comienzos del s. XV.

I. FORMA: UNA CARTA COMO MEDIO EDUCATIVO

Aunque *Carta de Othéa a Héctor* sugiere el género epistolar, el conjunto de la obra no refleja la forma propia de la comunicación a través de cartas, sino que todo el libro en sí es una misiva escrita por la diosa Othea y dirigida al joven Héctor de Troya. Cristina de Pizan, nuestra autora precursora del humanismo francés, apostó por la vuelta al género epistolar de los clásicos pero, a la par, le interesó particularmente ofrecer un contenido atractivo y cercano, es decir, pretendía que su pedagogía llegase al joven caballero como una amena al mismo tiempo que sustanciosa lección.

La estructura de cada capítulo o sección está formada por tres partes: texto, glosa y alegoría. Esta composición tripartita aborda el tema en cuestión desde diversas perspectivas; Generalmente desde una crónica suele incidir en lo moral, en lo práctico y en lo divino. Veamos en qué se caracteriza cada parte:

1ª PARTE: TEXTO

Comienza cada capítulo identificando el *texto*, que quedan numerados del uno al cien. Se podría decir que el “*texte*” representa la introducción al tema en cuestión. En los seis primeros capítulos el *texto* es más largo de lo habitual pues la autora se sirve de esta parte para exponer el propósito general del libro: educar al joven caballero Héctor de Troya. A partir del séptimo capítulo, esta primera parte queda reducida a un pequeño cuarteto en rima pareada que anuncia el tema de cada sección, dando una pincelada de armonía gracias a su cuidada métrica y al bello lenguaje utilizado. Son versos fáciles, quizá ideados para ser memorizados,

incluso aptos para ser cantados. Muy a menudo, el personaje en el que se inspira es extraído de las *Metamorfosis* de Ovidio o de historias y leyendas de la antigüedad.

2ª PARTE: GLOSA

La segunda parte denominada “*glose*” amplía el mito que protagoniza el verso del texto anterior. La autora demuestra sus dotes pedagógicas al ofrecer una interpretación de la ética de la historia que está desgranando, pues se desvive por llevar a la práctica del caballero las enseñanzas que se extraen del breve cuarteto. A menudo, toda esta segunda parte se cierra con una cita de algún autor de la antigüedad, y así queda concluida la *glosa*. Ciertamente, esta segunda parte se suele alargar demasiado para ser un comentario que amplía o explica una idea, tanto se extiende que podría constituir un cuerpo en sí².

Entre los filósofos y autores antiguos que nutren las glosas, Cristina de Pizan recurre a Hermés Trimegistro y a Aristóteles en más de quince ocasiones respectivamente, a Platón, Sócrates, Hipócrates, Demócrito, Diógenes, Zaqualquín, y Pitágoras, entre otros. También muestra flores de Omar el poeta y de los profetas Salomón y Zedechías.

3ª PARTE: ALEGORÍA

En la Edad Media el uso del procedimiento alegórico no se ciñe sólo a la explicación de las Sagradas Escrituras sino que se extiende hacia la moralización de autores profanos. Así lo entiende Cristina de Pizan, quien aplica su “*allegorie*” con la seguridad de que servirá a sus jóvenes alumnos como moralización de las historias mitológicas y como sello sobre los consejos dados para ser un buen caballero. Al final de cada alegoría y como colofón, una cita bíblica en latín corona el capítulo.

Cristina avala sus enseñanzas con las de los doctores de la Iglesia; Se apoya en Agustín de Hipona, que nutre la mayoría de enseñanzas patrísticas de origen latino escogidas, a las que le siguen fuentes como Gregorio, Ambrosio, Jerónimo y Casiodoro. De las de origen griego, se sirve de Orígenes y Juan Crisóstomo. De otros doctores de la Iglesia también extrae enseñanzas tales como el Papa León y Juan Casiano. Entre los autores medievales, destacan Hugo de San Víctor, Beda, Isidoro y Boecio. Ciertamente es que resulta un tanto artificiosa la cristianización de

2 La glosa era necesaria para la comprensión de los poetas antiguos. La palabra o frase a que daba lugar la explicación se escribía en primer término, y a continuación el largo comentario. Así nacieron los primeros glosarios en el s. IX y se multiplicaron en toda la Edad Media. Cf. M. A. GALINO, *Historia de la educación. Edades Antigua y Media*, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1960, 515ss.

mitos clásicos, pero por otro lado se entiende que existe una necesidad por parte de la autora de atraer al lector a su terreno educativo, en el cual, como veremos, trata de mover la voluntad humana hacia la búsqueda de la virtud³.

En esta tercera parte también extrae frases que no siempre son citas literales de los textos bíblicos, pero que originariamente han sido atribuidas a los discípulos de Jesús, por ejemplo, donde la autora expone el Credo apostólico atribuyendo la autoría de cada frase a uno de los apóstoles. La procedencia de las citas bíblicas que completan cada uno de los cien capítulos muestra equilibrio entre el antiguo y el nuevo Testamento, si bien existe predilección por los libros de la Sabiduría, Proverbios y Eclesiástico sobre las fuentes veterotestamentarias, y las cartas de San Pablo en las novotestamentarias.

II. CONTENIDO

La obra se desarrolla a partir de una alegoría: la Diosa Othea, entendida como la personificación femenina de Sabiduría, quiere educar al joven Héctor de Troya, uno de los héroes legendarios más populares en la Edad Media⁴. A continuación ofrecemos la traducción de una parte del prólogo en la que la escritora, en un sólo párrafo, desvela el carácter de toda la obra:

“Othea en griego puede significar sabiduría de mujer. Los antiguos no poseían la verdadera luz de la fe pues adoraban a diversos dioses, los cuales transmitían sus leyes a los grandes señores de este mundo. Como por ejemplo el reinado de Asiria, de Persia, los griegos, los troyanos, Alejandro, los romanos y otros muchos, así como los grandes filósofos. Dios aún no había abierto la puerta de su misericordia. Hoy día, nosotros cristianos, podemos someter a juicio moral las opiniones de los antiguos, quienes crearon bellas alegorías. Y como ellos creían que todas las cosas seguían su curso y eran consecuencia de alguna gracia, grandes mujeres sabias que vivieron en esa época fueron consideradas diosas. Y fue un gran hecho histórico el que en tiempos de Troya, una gran mujer sabia llamada Othea... instruyera moralmente al joven Héctor”⁵.

3 Cristina de Pizan fundamenta su pensamiento pedagógico en las ideas de Vicente de Beauvais sobre la virtud; como al bellovacó, a nuestra autora le interesa mostrar la obra divina a través del saber y de la fe, para así mover la voluntad del individuo. Leer el interesante artículo de J. VERGARA, “El libellus apologeticus: un símbolo del enciclopedismo medieval”, en *Educación XXI*, 6 (2003), 149-201.

4 La *Iliada* nos muestra al personaje de Héctor como un guerrero valeroso al que, no obstante, le espera la derrota. (HOMERO, *Iliada*, Canto VI, VII, XI-XIV). Ovidio recupera la fama de este héroe en sus *Metamorfosis*, Libros XII y XIII. En la Edad Media resurgieron numerosas representaciones literarias, pictóricas y decorativas sobre este personaje. Por ejemplo, Nicolas Bataille, célebre maestro tapicero, confeccionó en 1376 un tapiz sobre Héctor de Troya para el duque de Anjou. Cf. C. HOURIHANE – D. H. STRICKLAND – M. SIMONETTA (eds.) *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*, New York, Oxford University Press, 2012, vol. 2, 257.

5 CRISTINA DE PIZAN, *Carta de Othea*, Ms Harley 4431, fol. 96.

Como ya apuntamos, cada sección o capítulo de las cien que componen *Carta de Othea* contiene una lección educativa, similar a una *lectio* de la doctrina escolástica alto-medieval. Los cinco primeros capítulos los dedica a profundizar en las principales virtudes: sabiduría o prudencia, templanza, fortaleza, justicia y honor. A continuación, utiliza los siguientes capítulos para dar a conocer las peculiaridades de los planetas del zodiaco y su influencia sobre la vida, sobre el día de la semana, y sobre el elemento o materia al que se asocia cada uno, todo ello ligado a un mito y finalmente a una enseñanza moral. Por ejemplo, el capítulo siete explica cómo el planeta Venus está asociado al viernes, al metal estaño y a través del mito de la diosa Venus, a la lujuria y la vanidad; Las enseñanzas de Hermés y Casiodoro sobre la vanidad ayudan a la escritora a explicar todo esto con mayor exactitud.

Los tres capítulos posteriores son ocupados para introducir las tres virtudes teologales: fe, ilustrada por Minerva; Esperanza, ligada a la diosa Palas entendida como sabiduría, y caridad, ilustrada con Pentesilea. Del capítulo 16 al 22 son expuestos los siete pecados mortales: el Orgullo lo glosa con la historia de Narciso; La ira, con el violento episodio entre los hijos de Atamas y su madrastra Ino; La envidia entre las dos hijas del rey de Atenas, Aglaros y Herce, muestran este tercer pecado; El cíclope al que Ulises engañó ilustra la pereza, mientras la avaricia la aborda a través de la leyenda de Latona. La gula con Baco, el hombre que plantó fecundas viñas y, finalmente, la imagen de Pigmalión le sirve para tratar el tema de la lujuria.

A continuación, son doce secciones las dedicadas al Credo. Tal y como venía dado por la tradición, el símbolo de los apóstoles atribuye a cada apóstol una de las fórmulas breves que lo componen. Cristina no sólo indica esto, sino que también liga cada una a un mito y a una enseñanza. Finalmente, los cincuenta y cinco capítulos restantes no siguen una temática organizada, más bien la veneciana trata de hacer meditar al joven caballero sobre variados aspectos de su vida y de cómo superar las adversidades, siempre apuntando hacia la superación y la perfección.

Para los mitos, las *Metamorfosis* de Ovidio sirvieron de base para este trabajo, pero llegadas a Cristina a través de la traducción al francés titulada *Ovide Moralisé*, obra anónima fechada alrededor de 1328, cuyo texto no ofrece una fiel traducción del ovidiano sino que presenta sus propios ciclos legendarios e introduce nuevos protagonistas a las historias de las *Metamorfosis*. La francesa *Ovide Moralisé* ofrece comentarios del autor y glosas de las fuentes al margen y presenta algunos añadidos de otros libros como la *Ilias Latina* o las *Fábulas* de Higino⁶.

6 Cf. M. C. ÁLVAREZ, "El Ovide Moralisé: Moralización medieval de las Metamorfosis", en *Cuadernos de Filología Clásica*, 13 (1997), 9-32.

Pizan también pudo haber fundamentado su trabajo en la extensa compilación de Boccaccio sobre mitología griega y romana, su *Genealogía de los Dioses*, la cual contribuyó a la comprensión cristiana de los mitos antiguos. Por último, la *Biblia Moralizada*, que contenía pasajes de la *Vulgata* de san Jerónimo, y que generalmente iba acompañada de ilustraciones que la hacían más fácil de comprender⁷. Las citas de patrística y aportaciones de origen filosófico podrían provenir de algún florilegio, tal vez el *Speculum Historiale* (1244-1259) de Vicente de Beauvais, que fue traducido al francés por Jean de Vignay en la segunda mitad del siglo XIV, *le Miroir Historial* (Manuscritos MS NAF 15939, MS Français 313 y MS Français 314), para la biblioteca de Carlos V.

Seguidamente ofrecemos la traducción de tres capítulos como pequeña muestra del contenido. Este primer texto corresponde al número XIII, y versa sobre la idea de la fe como fuerza superior que guía y protege al ser humano. Hace uso del mito de Minerva, diosa romana creadora del arte de la guerra. Habla directamente a Héctor, a quien califica “hijo de Minerva”. Lo acompañamos con la miniatura que ilustra el manuscrito Biblioteca Británica, Ms Harley 4431, f. 102v, entregado a Isabel de Baviera en c.1414.

Texto XIII

Armas de todas las suertes
para armarte bien y fuerte
Siempre tu madre te protegerá
Minerva, que amarga no te será.

Glosa XIII

Minerva fue una dama de mucha sabiduría que inventó el arte de hacer armaduras, pues delante de la armadura les enseñó a poner cuero empernado. Por la gran ciencia que creó esta dama la llamaron diosa. Gracias a ello, a muchos armeros has dado faena, Héctor, y realizaron su oficio a la perfección. Te llamó Othea hijo de Minerva, no obstante fuiste el hijo de la Reina Hécuba de Troya. Y por ello, ningún amante de las armaduras puede llamarse así. A propósito



⁷ La *Genealogia deorum gentilium* de Boccaccio, escrita alrededor de 1350, compila leyendas de mitología clásica y ofrece una interpretación alegórico-filosófica. Cristina describe la Biblia moralizada que Carlos V hizo confeccionar para instruir a sus sucesores en la biografía que ella escribió en 1404 sobre este rey, titulada *Livre de Faits et Bonnes Mœurs du Sage roy Charles V*, Parte II, Cap. XII (trad. E. Hicks – T. Moreau, Paris, Stock, 1997). Se refiere a este texto como la Biblia en tres maneras, el texto, la glosa adjunta y después, de otra forma, alegorizada.

de esto dice una autoridad que los caballeros dados a las armas están sujetos a ellas.

Alegoría XIII

Se dice que a los armeros buenos y fuertes les libraré la madre del buen caballero. Podemos entender que la virtud de la fe, que es virtud teologal, es la madre del buen espíritu y que ella libraré también a los armeros.

Dice Casiodoro en la Exposición del credo que la fe es la luz del alma, la puerta del paraíso, la ventana a la vida y el fundamento de salud perdurable, ya que sin fe no se puede complacer a Dios. En relación a esto dice San Pablo el apóstol: *Sine fide impossibile est placere deo. Ad Hebreos, XIº capitulo* ("Sin fe es imposible agradar a Dios", Hb 11,6).

El siguiente texto corresponde al número XXI, y nos habla de uno de los siete pecados mortales: la gula, *gloutonnie*, en francés medio. Para ello se sirve del mito de Baco y de cómo el estado de embriaguez llega a dominar a la persona. Una sentencia de Hipócrates sobre el vino cierra la glosa, y es San Gregorio quien aporta el argumento moralizante, todo ello coronado con una cita de San Pablo a los filipenses. Lo acompañamos con la miniatura del manuscrito anteriormente citado, f. 110r.



Texto XXI

Con el dios Baco no hagas tratos
pues sus condiciones serán mandatos
Su desenfreno es un desatino
a la gente transforma en gorrinos

Glosa XXI

Baco fue un hombre que plantó viñas en Grecia. Cuando aquellos que las probaron sintieron la fuerza de aquel vino que les embriagaba, creyeron que Baco era un dios, y que la fuerza del vino se la había infundido él a la planta. Como eso es una cosa impertinente y gran vicio, a todo noble y hombre que desee usar la razón le dice Hipócrates: Grandes cantidades de vino y viandas destruyen el cuerpo, el alma y las virtudes.

Alegoría XXI

A través del dios Baco podemos extrapolar el vicio de gula del que el buen espíritu se debe guardar. Dice San Gregorio en sus *Morales* que cuando el vicio de la gula comienza a señorear a la persona, esta pierde todo el bien que hubiese tenido. Y cuando el vientre

no es restringido por la abstinencia, todas las virtudes son anegadas por ella. Por eso dice San Pablo: *Quorum finis venter est interitus quorum deus venter est et gloria in confusione eorum qui terrena sapiunt. Ad philippenses quarto capitulo* (“Para éstos, su dios es el vientre, su gloria, lo vergonzoso, y su apetencia, lo terreno”, Fi 3, 19b).

El último texto que mostramos es el que habla sobre la muerte. Viene representada por Átropos, quien, según la mitología griega, fue la primera de las tres hijas de Zeus y de Temis, hermanas llamadas Las Parcas y en griego, Las Moiras. En este capítulo la escritora recuerda al joven aspirante que no se vive para siempre en este mundo, y que en cualquier momento puede partir de él. Este texto representa el último de los doce que exponen el Credo apostólico. En la sorprendente miniatura del manuscrito BL Ms Harley 4431, f. 111r, una oscura mujer lanza sus flechas mortales. Dos aspectos hacen que esta ilustración sea novedosa para la época: por un lado, la representación de la muerte que llega a humanos de cualquier rango, en este caso, un noble. Por otro, a la muerte se le da el aspecto de una mujer anciana, icono muy extraño en el arte medieval ya que venía siendo ilustrada mediante un esqueleto.

Texto XXXIV

Ándate con cuidado
de Átropos y su dardo
audaz a tu alma no va a perdonar
y de ella te tendrás que ocupar

Glosa XXXIV

Los poetas llamaron Átropos a la muerte. Con ello se quiere advertir al buen caballero que debe tener presente todos los días que él no vivirá siempre en este mundo sino que pronto partirá. Debe tener gran cura de las virtudes del alma que son delicia y deleite del cuerpo. En ello todo cristiano debe pensar para que recuerde que la provisión del alma durará para siempre. En relación a esto dice Pitágoras que así como nuestro comienzo viene de Dios, conviene que nuestro fin también lo sea.

Alegoría XXXIV

Podemos decir al buen caballero que tenga presente a Átropos que es como la muerte. Del mismo modo debe saber el buen espíritu que por los méritos de la pasión de Nuestro Señor



Jesucristo debe haber firme esperanza. Con esfuerzo y diligencia, Él nos llevará al paraíso finalmente. Y debe creer firmemente que él resucitará el día del juicio y su vida será eterna si lo desea. Como dice San Mateo en el último artículo: *Carnis resurrectionem vitam eternam. Amen* (Último artículo del Credo: Creo en la resurrección de la carne y la vida eterna. Amen).

III. MÉTODO: UNA EDUCACIÓN ADAPTADA A LAS INQUIETUDES DE LA ÉPOCA

La pedagogía de Cristina de Pizan suscribe la teoría antropológica bajomedieval que reconoce al ser humano marcado por tres etapas: fue creado perfecto, después sufrió la caída y quedó débil y dañado y, finalmente, tiene la oportunidad de ser restaurado, de volver a ese estado primitivo de perfección. Puede ser regenerado mediante la razón, la forja de la voluntad y la ayuda de la gracia divina⁸. El adoptar esta teoría no implica que la autora abandone el proceso educativo al devenir de esta profecía; Partiendo de esa libertad con la que el hombre ha sido creado, propia del pensamiento de los humanistas, a Cristina le interesa mostrar al hombre y a la mujer corrientes la obra divina, las *delicias y deleites* celestes, para moverlos hacia ello. Es importante situar en esta dinámica la pedagogía de esta gran pensadora, que reconoce en el ser humano esa debilidad, esa tendencia a volver al mal, pero que Dios le puede infundir la voluntad para intentar superarse, para querer saber, para desear la virtud.

1. QUERER SABER

Para Cristina es muy importante que se quiera aprender, que la persona esté motivada hacia el conocimiento, pues para ella el saber es una vía fundamental para la renovación. En su capítulo 99, a propósito del mito de la diosa Io, se extiende con la recomendación de no intentar enseñar donde no hay interés. Se apoya en Aristóteles y su metáfora “así como la lluvia no aprovecha sobre la semilla de trigo sembrada en la piedra, los argumentos tampoco aprovechan sobre los ignorantes”. En la sección alegórica de este mismo capítulo, Cristina extrae de San Bernardo y su *Libro de los grados de la humildad*, la gran falta que es errar por no haber querido conocer o aprender: “se cubren con su flaqueza o

⁸ Teoría que sintetiza las ideas agustinianas del De trinitate y del libro XXII de la Ciudad de Dios. A propósito de esta teoría antropológica hecha suya por los pensadores bajomedievales ver el interesante artículo de J. VERGARA, “Alcance y sentido de la cultura pedagógica bajomedieval”, en *Historia de la Educación, Ediciones Universidad de Salamanca*, 24 (2005), 8.

su ignorancia para excusar sus pecados”, dice este santo⁹. Añade la autora que no hay excusa en la ignorancia pues ésta puede ser fruto de la negligencia en el saber, o por pereza de averiguar, o por vergüenza de preguntar.

También habla a su joven caballero de la importancia que tiene el apreciar las buenas enseñanzas venidas de personas sabias. Para el último capítulo, del cual ofrecemos su miniatura a continuación (BL Ms Harley 4431, f. 141r), escoge la historia de César Augusto, que tras haber escuchado el testimonio de cien autoridades, recibe como verdadera la predicción de la Sibila cumeana de que la Virgen iba a concebir a Nuestro Señor. En este mismo episodio recurre al *Didascalicon*, de Hugo de San Víctor, para explicar con sus propias palabras cómo define el maestro de San Víctor al hombre sabio: quiere escuchar y aprender de todo, lee todas las formas de enseñanza y no rechaza ni la escritura, ni a la persona, ni la doctrina; valora más lo que se dice que quién lo dice¹⁰. Termina el libro con una breve cita del Eclesiástico que expresa claramente la actitud que busca Cristina en el joven: “Un oído atento es el anhelo del sabio” (Si 3, 29b).



2. QUERER LA VIRTUD

El pensamiento capital que subyace en la pedagogía de Pizan es que todo hombre y toda mujer se mueva con un orden y con un fin. Educar en ese orden se refiere a formar siempre en función del “deber ser”, es decir, a ajustar la conducta a la norma dada. Previo a exponer ese “deber ser”, Cristina aborda las tendencias, las propensiones o las capacidades del joven que pretende educar. Así pues, le habla de las tentaciones de la carne, de las torpezas, de las relaciones

9 SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Los Grados de la humildad y soberbia*, cap. VI, 19, en *Obras completas de San Bernardo. I: Introducción general y Tratados*, Madrid, BAC, 1994, 165. Este monje explica que el ojo del corazón puede tener tres estorvos: la ignorancia, la flaqueza y la afección. Bernardo explica que la ignorancia o la flaqueza no exime la responsabilidad de la falta, y pone como ejemplo el caso de Adán, que su desobediencia no quedó exenta de pecado por la flaqueza de la carne; ni siquiera a los que apedrearón al primer mártir se les redujo su pecado porque no sabían qué andaba éste predicando.

10 Cristina cita a Hugo de San Víctor y su *Didascalicon*, no obstante no ofrece el texto literal sino que extrae ideas sobre el hombre sabio, ideas que encontramos en el Libro I, caps. II-III. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi*, ed. C. MUÑOZ – M. L. ARRIBAS, Madrid, UNED – BAC, 2011, 15-21.

con los demás y sus complejidades, de los espejismos que ciegan a todo joven. También le habla de sus capacidades, de todo lo bello de la vida, de lo que vale la pena y perdura y de lo que es efímero y pasa.

Seguidamente, señala ciertas normas que guiarán la actividad práctica, las cuales establecen, por debajo del último fin, ciertos fines próximos: llegar a ser un amigo leal, saber perdonar, aprender a tener un corazón alegre frente a la adversidad, prestar ayuda a los necesitados, etc. Cuando un joven conoce estas metas cotidianas su razón ya es capaz de orientar las decisiones de su voluntad. Este proceso alcanza su culminación cuando, a través de la práctica del “debo hacer esto” se alcanza un especial juicio que directamente dicta “voy a hacer esto”.

El ideal de la educación moral se consigue cuando se actúa acorde a esa norma, cuando el sujeto protagonista está de acuerdo con los juicios prácticos del “deber ser”. Cristina pretende asegurar el éxito en la formación del joven y no le basta con conducirlo a la pura potencialidad de obrar el bien. Desea crear en él disposiciones que faciliten una buena autodeterminación racional: las virtudes. Así pues, una vez ha razonado el motivo por el cual el joven aspirante a caballero debe actuar según unas normas, Pizan considera fundamental comunicarle las posibles tentaciones o situaciones que le inducirán a error. Una vez conocidas, le invita a ejercitar conscientemente sus consejos. Poner en práctica el dominio de los hábitos debe convertirse en tarea fácil y espontánea. Santo Tomás, respetando la definición agustiniana de la virtud como el uso del libre arbitrio, abordó el concepto de virtud en tres sentidos: es el objeto que conviene a nuestras acciones, es el acto que alcanza ese objeto y es la disposición habitual que nos lleva a cumplir tales actos¹¹. Abrazar la virtud significa dirigir racionalmente los instintos y apetitos.

La virtud moral se asienta en potencialidades inferiores o virtudes cardinales: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Los 4 primeros capítulos los dedica a profundizar en estas cuatro virtudes y, el quinto, añade el honor, que se consigue tras haber puesto en práctica todas ellas. También dedica otros tres capítulos a las virtudes teologales, como ya vimos. Para hablar de la sabiduría, expone cómo la define el “príncipe de los filósofos”, Aristóteles: “es la más noble de todas las otras y debe ser mostrada con la mejor razón y la manera más conveniente”¹². Sobre la templanza, indica la autora que es la demostración de la prudencia y glosa con un comentario de Demócrito: “la templanza modera

11 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 55, a. 3-4; q. 58, a. 3, Madrid, BAC, ²1993, tomo II, pp. 423-426; 446-447.

12 La lectura aristotélica posiblemente viene de la doctrina tomista: “La sabiduría... como tiene algo que propio, superior a las demás ciencias, que es juzgar de todas las cosas, y no sólo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, de ahí que tenga razón de virtud más perfecta que la ciencia”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2, o. c., p. 437.

los vicios y perfecciona las virtudes”. El capítulo tercero, sobre la fortaleza, es coronado con un versículo de la primera epístola de San Juan: “Os escribo, jóvenes, porque sois fuertes, porque conserváis la palabra de Dios y habéis vencido al Maligno” (1 Jn 2, 14). Finalmente, para la virtud de la justicia, a propósito de la historia del rey Minos, utiliza un comentario de San Bernardo que dice que justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo que es suyo¹³.

Cerramos este apartado sobre la virtud con el capítulo 57, en el que explica que a menudo las personas no son lo que parecen; glosando a Platón, indica que nunca se desestime a nadie por su pequeña habilidad, ya que sus virtudes pueden ser grandes. En la parte alegórica es Juan Casiano quien concluye esta idea: rara vez el edificio de nuestra alma se puede elevar derecho si primero no son gustados en el corazón los fundamentos de una humildad verdadera, los cuales dan grandes frutos para sostener la altura en la perfección y en la caridad.

3. LA APORTACIÓN DE LA FE

Cristina de Pizan utiliza la antropología clásica como un tema recurrente para ilustrar sus enseñanzas, pero nos demuestra que no pretende reducir al hombre a la sujeción de la gnoseología griega o el estoicismo latino, pues sería limitar su propia naturaleza. Quiere explicar al aspirante a caballero que debe abrir el sentido de su existencia hacia la fuerza sobrenatural. Que esta fuerza no viene de uno mismo sino que la tiene que pedir y a menudo, incluso sin desearla, Dios se la envía: la gracia.

En el bajomedievo, la función de la fe trasciende la cualidad de poseer la confianza o la esperanza en que Dios va a aportar al ser humano dicha gracia; va más allá, pues su virtualidad eleva al hombre a la intimidad con Dios, tener fe significa sentirse hijo adoptivo de Dios¹⁴. Así lo explica nuestra autora en su capítulo 31, que está englobado dentro de los dedicados a la proclamación del Credo. A tenor de la breve disertación sobre el amor filial, descubre a un Pirro que en su dolor desea vengar la muerte de su padre, Aquiles. En el comentario alegórico, Cristina incide en este amor filial y dice que, de la misma manera que Pirro se asemejaba a su padre, el Espíritu Santo procede del Padre y en ello se

13 Bernardo de Claraval en su *Sermón en la Octava de la Epifanía, Sobre la Circuncisión, del Bautismo y de las palabras del Señor a San Juan: así es razón que cumplamos nosotros toda justicia*. En este sermón el santo explica que hay diferentes grados de justicia; esta frase que Cristina ha escogido aporta un nivel de “principiante” de lo que es la justicia, ya que Bernardo concluye que el máximo grado de justicia es reconocerse inferior al que está por debajo de ti ni preferirte a él.

14 Cf. J. VERGARA, “Alcance y sentido de la cultura pedagógica”, *o. c.*, 264-265. Sobre la función de la fe en el pensamiento bajomedieval. La fe es un don divino al que la cultura bajo medieval ensalzó y sublimó hasta presentarlo como el valor más extraordinario en el ser humano.

debe creer. Como vemos, primero habla de la gran fuerza de un amor palpable, el de Pirro hacia su padre Aquiles y, después, muestra la magnitud del amor divino entre el Espíritu y el Padre, tras lo cual invita al ser humano a desear, a creer en este amor que trasciende lo humano y va al encuentro de lo divino.

IV. CONCLUSIONES

El primer manuscrito de este manual para la instrucción de un joven aspirante a caballero fue ofrecido a Luis, duque de Orleans, segundo hijo de Carlos V. Casado con Valentina Visconti, este malparado heredero a una corona que nunca llevaría, albergaba en su corte a muchos jóvenes y tenía varios hijos y sobrinos en edad de ser educados. Por ello, en las copias que incluyen la dedicatoria a la casa de Orleans el título de la obra explicita a quién va dirigido: “*L’Epistre Othea la deesee, que elle envoya à Hector de Troye, quant il estoit en l’aage de quinze ans*”¹⁵.

Y es que a lo largo del s. XV esta obra interesó a muchas familias, supongamos que sobre todo a aquellos que buscaban para sus hijos un mensaje altamente educativo, atractivo y fácil de entender. Se realizaron numerosas copias que perduran hasta nuestros días, entre ellas una versión adaptada por Jean Miélot en 1460. También fue traducida al inglés en tres ocasiones, la última en 1540. Durante el s. XVI se imprimió en seis ediciones, algunas conocidas como *Las Cien Historias de Troya*. Es obvio que esta obra pedagógica de Pizan fue aceptada en gran manera al poco de su presentación y que se extendió con fluidez en los lustros sucesivos. Nuestra autora captó el interés de las familias nobles por la formación de sus hijos y les ofreció la educación como medio de perfeccionamiento.

Otro aspecto a resaltar de *Carta de Othea* es la innovadora apuesta por el cuidado de la presentación de sus libros. Cristina se preocupó del diseño de las ilustraciones que acompañaban el texto, y prueba de ello es cómo tiene pensado de antemano y cómo dirige el contenido gráfico. Veamos cómo la escritora explica en el prólogo algunos signos que encontrará el lector:

“Con el fin de que aquellos que no sean poetas doctos puedan entender fácilmente el significado de las historias de este libro se hace saber que las figuras que están sobre nubes se entiende que son figuras de dioses o diosas de los cuales habla el texto posterior, a la manera de los poetas antiguos. Ya que las deida-

15 Título que encontramos en los manuscritos BNF fr. 606, BNF fr. 2141, BNF fr. 1644, y BL Harley 4431.

des son cosa espiritual y están elevadas de la tierra, las imágenes figuran sobre nubes y esta primera es la Diosa Sabiduría...”¹⁶.

No cabe duda que la cooperación entre ilustrador y autora debió ser muy estrecha. Es posible que Cristina contara con su propio taller de miniaturistas, o que trabajara muy de cerca con ellos, incluso que empleara a mujeres para esta tarea. De esto dejó constancia en otra de sus obras conocida como la *Ciudad de las Damas* (1405), Libro I, cap. XLI, en el cual la escritora elogia el gran talento de su miniaturista Anastasia: “tiene tanto talento para dibujar e iluminar los adornos marginales y los paisajes de fondo en las miniaturas que no se podría encontrar en París, donde viven sin embargo los mejores artistas del mundo, uno solo que lo supere”¹⁷.

El compendio antes señalado, ofrecido a la reina Isabel de Baviera en 1411, el manuscrito conocido por el Ms Harley 4431, actualmente custodiado en la Biblioteca Británica, contiene para *Carta de Othea* 101 ricas miniaturas a todo color y una gran cantidad de ornamentos florales. Sea quien fuera el artista o el taller de artistas que las realizó alcanzó tanto prestigio con esta gran obra pictográfica, que pasó a llamársele profesionalmente *Le maître de l'Epistre Othèa*.

Actualmente son diez los códices enriquecidos con preciosas miniaturas que ilustran gran parte de los capítulos del libro. La mayoría son a todo color, salvo alguno como el BNF Ms fr. 848, que contó con menos presupuesto y que sólo ofrece cuatro dibujos en grisalla. Es interesante recalcar que incluso los copistas que continuaron reproduciendo el manuscrito a lo largo del s. XV, cuando la autora ya había fallecido, continuaron respetando la estructura tripartita: texto-glosa-alegoría y que la miniatura la siguieron incluyendo al principio del texto.

Con este breve análisis de *Carta de Othea a Héctor* hemos intentado dar una pequeña aproximación a este interesante tratado para la formación del joven caballero. Cristina de Pizan intentó acercarse a sus alumnos a través de un contenido sugerente para el joven de la época, un aspirante a adulto al que quizá ya no le interesaba la manera tradicional de llegar hasta el conocimiento a través de rancias enseñanzas. Y es que en los albores del s. XV, las nuevas corrientes culturales comenzaban a llegar a París en forma de nuevas músicas, estilos artísticos y géneros literarios en los que el contenido religioso dejaba de ser el eje central. Por ello, Cristina decide suscitar el interés del joven que está por modelar. Mediante su pedagogía contada con mitos, leyendas y, como algo más concreto y tangible, a través del atrayente ideal del buen caballero, al

16 C. PIZAN, *Carta de Othea*, Ms Harley 4431, fol. 96.

17 C. PIZAN, *La Ciudad de las Damas*, intro., trad. y not. de M.-J. LEMARCHAND, Madrid, Ediciones Siruela, 1995, Libro I, 41, 141.

joven aspirante se le presenta un mundo reconstruido, una existencia deseable y alcanzable. Entre líneas, el mensaje redentor que Cristina no cesa de transmitir: la fuerza de la fe, junto con la razón, y la virtualidad de la educación, mueven hacia la obra divina.

REFLEXIONES EN TORNO AL AMOR Y LA VERDAD EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN Y SAN ANSELMO

IGNACIO VERDÚ BERGANZA
Pontificia Universidad Comillas

RESUMEN

En el estudio se presentan las repuestas que san Agustín y san Anselmo dan sobre el amor y la verdad. Ambos autores intentan responder a preguntas entorno al significado, deseo y amor a la verdad. Todas estas cuestiones son afrontadas por San Agustín y radicalmente meditadas por San Anselmo, en una línea eminentemente platónica, pero que, a la vez, presenta como insuficiente el esfuerzo del platonismo, pues ambos manifiestan en su obra la viva convicción de que la gracia divina es necesaria para adquirir no una filosofía cualquiera, sino la auténtica y verdadera.

Palabras clave: amor, verdad, filosofía, san Agustín, san Anselmo, sabiduría.

ABSTRACT

This paper presents the answers given by St. Augustin and St. Anselm on love and truth. Both seek to respond questions on significance, will, and love of the truth. All this questions are faced by St. Augustin and its are considered by St. Anselm, in an plotonic way. Moreover, they present that the platonicism is an insufficient way, because they are persuaded that the divine grace is necessary to accomplish an authentic and true philosophy.

Keywords: love, truth, philosophy, St. Augustin, St. Anselm, wisdom.

“Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti. [...] Pero ¿Callarás para siempre? Pues saca ahora de este espantoso abismo al alma que te busca, y tiene sed de tus deleites, y te dice de corazón: busqué, Señor tu rostro, tu rostro señor buscaré, pues lejos está de tu rostro quien anda en afecto tenebroso, porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como nos acercamos o alejamos de ti”¹.

“Di ahora, corazón mío todo entero, di ahora a Dios: «Busco tu rostro; tu rostro, Señor, deseo». [...] He sido creado para verte, pero no he realizado todavía aquello para lo que fui creado. [...] No pretendo, Señor, penetrar en tu grandeza, pues de ninguna manera comparo mi entendimiento con ella; pero deseo de alguna manera entender tu verdad, que cree y ama mi corazón. No busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues también creo esto: «si no creyese, no entendería»”².

“Así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez... Busca la fe, encuentra el entendimiento. Por eso dice el profeta: si no creyereis, no entenderéis. Sigue buscando el entendimiento al que encontró”³.

Los textos con los que encabezo este estudio, y bien podría haber elegido muchos otros, sirven de introducción en el asunto que quiero abordar y, al mismo tiempo muestran, con innegable claridad, la cercanía en la que se encuentran los dos pensadores que han inspirado estas reflexiones.

1 “...quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, I, 1, 1, Madrid, BAC, 1998, 73. (*Obras completas de San Agustín*, II); “Numquid semper tacebis? Et nunc erues de hoc immanissimo profundo quaerentem te animam et sientem delectationes tuas, et cuius cor dicit tibi: “quaesivi vultum tuum; vultum tuum, Domine, requiram”; nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, I, 18, 28, 98-99.

2 “Dic nunc, totum «cor meum», dic nunc deo: «quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro». [...] Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum. [...] Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere tu credam, sed credo tu intelligam. Nam et hoc credo: quia «nisi credidero, non intelligam»”, SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. 1., Eunsá, Ansoáin [Navarra], 2002, 35, 36 y 38.

3 “Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, en se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et invenendum quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur tu quaeratur avidus. [...] Fides quaerit, intellectus invenit; propter quod ait propheta: “Nisi credideritis, non intelligetis”. Et rursus intellectus eum quem invenit...”, AGUSTÍN DE HIPONA, *La Trinidad*, Libro XV, Cap. 2, 2, Madrid, BAC, 2006, 697-698. (*Obras completas*, V, o. c.).

El anhelo de verdad, la búsqueda de Dios, de un Dios-Verdad, Bien, inefable, inabarcable, que se desea ardientemente, para cuya visión hemos sido creados, y que, sin embargo, no vemos; el dolor de su ausencia, de su lejanía, y la cierta consciencia de su estrecha cercanía, dones de un Dios que es amor, y que sólo por la gracia de la fe, una fe viva, podemos llegar a amar y ver; todo ello es objeto de honda preocupación y reflexión para uno de los filósofos más profundos que podemos tener la suerte de conocer: San Agustín:

“¡Miserable de mí! ¿Por qué se me priva de su vista, prolongándose el tormento de mi deseo? Ya he demostrado que ningún otro amor me domina, porque lo que no se ama por sí mismo no se ama”⁴, “Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad”⁵, “¡Oh verdad, verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma”⁶.

Es la filosofía misma, si por filosofía entendemos, como lo habían hecho Sócrates o Platón, el amor a la sabiduría, o el ardiente deseo de saber, de ver la verdad, lo que está en cuestión. En efecto, ¿De qué hablamos cuando hablamos de la verdad?, ¿qué son este deseo y este amor?, ¿cómo es posible desear la verdad?, ¿qué es amar la verdad?

Todas estas cuestiones son afrontadas por San Agustín y radicalmente meditadas por San Anselmo, en una línea eminentemente platónica, pero que, a la vez, presenta como insuficiente el esfuerzo del platonismo, pues ambos manifiestan en su obra la viva convicción de que la gracia divina es necesaria para adquirir no una filosofía cualquiera, sino la auténtica y verdadera.

Ambos pensadores afrontan la tarea de mostrar del modo más radical posible (y en cierto modo San Anselmo representa, así mismo, una radicalización, un ahondar en las raíces, de los planteamientos agustinianos) la falsedad, lo profundísimamente erróneo, de la afirmación de Protágoras: *homo mensura*.

Pero, así mismo, se esfuerzan ambos en, lejos de menospreciar esa vieja posición, hacernos ver su permanente vigencia y la dificultad de erradicarla de verdad del fondo de nuestros corazones.

4 “Quid ergo adhuc suspensor infelix et cruciatu miserabili differor? Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam...”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloquios*, I, 13, 22, Madrid, BAC, 1994, 463. (*Obras completas...*, o. c., I).

5 “Vae, vae! Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11, 141.

6 “O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabat tibi”, *ib.*, III, 6, 10, 139.

Escepticismo e idolatría son los dos grandes peligros para el hombre. Quizá habría que decir el gran peligro para el hombre, pues en el fondo el escéptico, que afirma la no existencia de una medida sobre él, está abocado a la idolatría.

Un objetivo radical de la profunda reflexión de ambos pensadores consiste en mostrarnos la asombrosa y dolorosa dificultad de amar, más aún, de amar la verdad, es decir, de no querer conquistar, dominar y someter. El hecho sobre-cogedor de que mientras buscamos confiados en nuestro poder y en el dominio y los logros que nos proporciona, no podemos encontrar la luz de la verdad, topándonos de nuevo con nosotros mismos, lanzados hacia fuera, hacia nuestras posesiones, el ámbito de lo que podemos conquistar, dominar y medir: el mundo. Avocados a alienarnos, finalmente, en una atrayente idolatría y un desesperante, y, por ello, orgulloso, escepticismo.

Éste es el meollo de la cuestión. Éste es el punto crucial en el que Agustín y Anselmo están seguros de que el cristiano puede decir aún más de lo que dijo el griego.

Podemos leer en el tratado *De la verdad* de Anselmo que “*así como todas las rectitudes... son tales porque sus objetos son o hacen lo que deben, en cambio, la Verdad suprema no es rectitud porque deba alguna cosa. Todas las cosas le deben a ella, pero ella no debe nada*”⁷.

La cuestión capital, existencialmente ineludible, es la de que no es lo mismo vivir rectamente, en acuerdo con la verdad, que no hacerlo. Y es que a la desasosegante pregunta, tan presente en el Sócrates que Platón nos transmitió: “¿Cómo he de vivir mi vida para que haya merecido la pena haberla vivido?”, sólo cabe responder: “comprometidos con la Verdad, amándola, es decir, amando”.

“A ti invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas”⁸, dice Agustín en los Soliloquios, “Dios que nos das la sed de la bebida que nos sacia”⁹, “Seguirte a ti es amar; verte es poseerte. Dios, a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad”¹⁰.

Esta identificación de Dios, del Dios cristiano, con la Verdad es la clave, y una clave de consecuencias de enorme calado.

7 “M.— Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut faciunt quod debent; summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est nisi quia est”, SAN ANSELMO, *De la verdad*, c. 10, Madrid, BAC, 2008, 521. (*Obras completas de San Anselmo*, o. c., I).

8 “Te invoco deus Veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloquios*, I, 1, 3, 437.

9 “Deus, per quem sitimus potum, quo hausto nunquam sitiamus”, *ib.*, 438.

10 “...quem adtendere hoc est quod amare: quem videre hoc est quod habere. Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit”, *ib.*, 437.

La Verdad se nos muestra ahora como lo absolutamente inasimilable, insoportable, indomitable, fuera de nuestro poder, inefable, sólo accesible amando, es decir, dándonos, entregándonos. “*No se entra en la Verdad si no es por la caridad*”¹¹.

Anselmo vive con extrema fuerza la realidad descrita, y sólo teniendo esto en cuenta puede entenderse suficientemente su obra:

“¡Oh suma e inaccesible luz, oh total y feliz verdad, qué lejos estás de mí, que estoy tan cerca de ti! ¡Qué alejada estás de mi mirar, yo que estoy tan presente a tu mirada! Estás presente en todo lugar y no te veo”¹², “Vamos, hombre insignificante, elude un poco tus ocupaciones, escóndete un momento de tus tumultuosos pensamientos. Aparta ahora tus pesadas preocupaciones y pospón tus penosas obligaciones. Deja libre un momento para Dios, y descansa un poco en Él. Entra en la morada de tu alma, deja fuera todo excepto Dios y lo que te ayude a buscarle y cerrada la puerta, búscale”¹³.

Ya había dicho Agustín que:

“había amado la vanidad y buscado la mentira”¹⁴, que “en los fantasmas que había tomado por la verdad se hallaba la vanidad y la mentira”¹⁵, y añadía: “¡Oh Verdad!, tú presides en todas partes a todos los que te consultan[...] Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tu creaste. Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían”¹⁶.

Como espero poder mostrar, la extrema y radical dificultad del amor, del compromiso con la verdad, está vinculada de un modo esencial, no ya con la abisal distancia ontológica entre Dios y la criatura, sino con una infranqueable exigencia de humildad y plena vulnerabilidad, una exigencia a la que el hombre,

11 “Quia non intratur in veritatem nisi per caritatem”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Réplica a Fausto el maniqueo*, XXXII, 18, Madrid, BAC, 1993, 743. (*Obras completas*, o. c., XXXI).

12 “O summa et inaccessibleis lux, o tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo! Ubique es tota praesens, et non te video”, (SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. 16, 53).

13 “Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. “Intra in cubiculum” mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et “clauso ostio” quaere eum”, *ib.*, 35.

14 “Dilexeram enim veritatem et quaesieram mendacium”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, IX, 4, 9, 356.

15 “In phantasmatis enim, quae pro veritate tenueram, vanitas erat et mendacium”, *ib.*, 357.

16 “Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te”, “Et ecce intus erat et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent”, *ib.*, X, 26 y 27, 37 y 38, 424.

por sí mismo, no es capaz de responder (la gracia es un concepto fundamental en este contexto).

Uno y otro pensador lo viven y lo transmiten en sus escritos, aunque sin duda es Anselmo el que lo hace de un modo más intenso. *“Me dirigía hacia Dios, y tropecé conmigo mismo. Buscaba descanso en mi soledad, y he encontrado tribulación y dolor en mi intimidad. Quería reír por el gozo de mi alma, y soy forzado a rugir por el gemido del corazón. Esperaba la alegría, y he aquí que se suceden los suspiros”*¹⁷.

Dios, la Verdad misma, no está presente como lo está el mundo. Agustín y Anselmo nos muestran, como pocos, que no lo tienen ante sí como las cosas que podemos definir, clasificar, ordenar...; pero, aun así, sienten profundamente su ausente presencia y, dolientes por su ausencia, anhelan su presencia:

“Qué amo en realidad cuando te amo?— decía Agustín— Ni brillo de cuerpo, ni honor pasajero, ni resplandor de luz, que tanto aman los ojos, ni dulces melodías de sonos variados, ni fragancia de flores, perfumes y aromas, ni manás ni mieles, ni miembros placenteros a los brazos de la carne: nada de esto amo cuando a mi Dios amo. Y sin embargo amo una cierta luz y cierta voz y cierta fragancia y cierto manjar, y cierto abrazo cuando amo a mi Dios: luz, voz, olor, manjar, abrazo de mi hombre interior...”¹⁸, “Todavía te ocultas a mi alma, Señor, en tu luz y felicidad,— decía Anselmo — y por eso se bate ella todavía en sus tinieblas y en su miseria. Pues mira en torno a sí y no ve tu belleza. Escucha, y no oye tu armonía. Olfatea, y no percibe tu aroma. Saborea, y no reconoce tu sabor. Palpa, y no siente tu suavidad... los sentidos de mi alma se han embotado, se han endurecido, se han obstruido por la antigua flaqueza del pecado”¹⁹.

Dios, la Verdad, está ahí, pero como lo oculto y, sobre todo, perdido. Y es la conciencia de su pérdida una clave, pues el humilde reconocimiento de nuestra

17 “Tendebam in Deum, et offendi in me ipsum. Requiem quaerebam in secreto meo, et “tribulationem et dolorem inveni” in intimis meis. Volebam ridere a gaudio mentis meae, et cogor rugire a gemitu cordis mei. Sperabatur laetitia, et ecce unde densentur suspiria”, SAN ANSELMO, *Proslogión*, c. I, 37.

18 “Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candelam lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suavolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei...” AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, X, 6, 8, Madrid, Tecnos, 2006, 384 (Traducción de Agustín Uña).

19 “Adhuc lates, domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua. Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sensit lenitatem tuam. ... sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati”, SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. XVII, 53-54.

condición pecadora, de nuestra falta de humildad suficiente, es lo que nos capacita para sentir sufrientemente la ausencia de Verdad, y reconocer a Dios como oculto y límite para nuestra insatisfecha razón.

Sin el reconocimiento de nuestro pecado, sin fe, no podemos saber del amor a la Verdad, ni vivir en su esperanza, confundiendo todo ello con el deseo de conquista y sometimiento. Ni sabremos de nosotros como imagen borrosa, deformada, de Dios mismo; algo de una importancia difícilmente igualable, pues es precisamente nuestra condición trinitaria la que nos mantendrá lanzados hacia Dios, la Verdad, el Bien en sí, la Belleza inenarrable que sobrepuja toda humana comprensión:

“¡Oh eterna Verdad y verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres, Dios mío, por ti suspiro día y noche... Y descubrí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza, como si oyera tu voz desde lo alto: “Soy manjar de grandes, crece y me comerás. Pero tu no me convertirás en ti, como al alimento en carne tuya, sino que tú te mutarás en mí”²⁰.

Así, quien no experimenta la ausencia de Dios, ni capta a la Verdad como límite, es un insensato, un hombre que no sabe ni tan siquiera lo que es o, mejor expresado, quién es. No ha sido capaz de mirar con suficiente hondura en su interior, volcado como está en lo externo, hasta el extremo de enajenarse.

San Agustín nos lo relata con gran belleza en sus confesiones. Carente de fe viva, ignora lo que lo constituye con más profundidad de la que él mismo es capaz de sondear y, desconocido para sí, no sabe de lo que realmente quiere y no tiene.

Como queda claro al leer la obra de Anselmo, nuestro pensador ve con irrenunciable certeza que la máxima necesidad, insensatez, es soberbia: contentarse y glorificarse, como los tristes habitantes presos en la caverna de Platón, con la propia miseria.

Se trata, como lucho hasta morir Sócrates por mostrárnoslo, no de un mero no saber; es algo más. Es un contentarse con el no saber, un desear que sea suficiente con lo que se sabe, con no saber. Ahora bien, y esta es la clave de la propuesta de Agustín y Anselmo, sin fe, sin esperanza y sin caridad, el hombre, finalmente, confunde la Verdad consigo mismo.

La fe es confianza radical; y ésta no es posible tenerla en uno mismo. Tan sólo es posible tener confianza en lo otro que yo si se renuncia al poder de uno

20 “O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es, Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. ...et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me»”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*., VII, 10, 16, ed. Tecnos, 298.

mismo. De ahí que pueda confiar en la razón en la medida en que la considere como algo que no es mío; en la medida que comprenda que el *Logos*, ni soy yo, ni es mío. Sin fe, al final, sólo quedo yo, solo, con mis rendimientos, mis dominios.

La esperanza es auténtica disponibilidad; un abrir la posibilidad, agradecido, de que sea lo que nunca podré hacer que sea, y en lo más profundo de mí ser deseo, anhelo. Sólo ella nos mantiene en la búsqueda, confiados.

La caridad es entrega; olvido de mí mismo por lo otro que yo. Amor, a lo único amable; a lo que no soy yo y nunca lo será, pero en lo más profundo de mis entrañas me habita, haciéndome capaz de confiar, esperar y amar.

La idea clave es enormemente exigente. Es una verdad enraizada en lo que es y supone para la vida Cristo. El gran descubrimiento de estos vibrantes pensadores: La auténtica virtud del filósofo, en el sentido más profundo del término, lo que define el que hacer del filósofo, no es la curiosidad, ni la inteligencia, ni la habilidad dialéctica..., es la más difícil de todas las virtudes: la humildad.

La consciencia de este grandioso hecho es lo que hace que Agustín de gracias a Dios por haberle despertado, y Anselmo se esfuerce, tenaz y entrañablemente, en mostrarse necesitado de la ayuda de Dios para alcanzar lo que desea y profundamente alcanzado por la gracia divina, que le ha permitido saber de su miseria, y así saber de la verdad y poder amar.

“Porque todavía no dabas gozo y alegría a mis oídos, ni se alegraban mis huesos [¡Oh dulce Verdad!], que no habían sido aún humillados”²¹, “Ten compasión de las fatigas y esfuerzos que hacemos para ir hacia ti , nosotros que nada podemos sin ti. ...Te ruego señor que no desespere suspirando, sino que me alivie esperando...hambriento he comenzado a buscarte, no me dejes privado de ti. ...Que te busque deseándote, que te desee buscándote. Que te encuentre al amarte, que te amé al encontrarte”²².

¿Cómo podemos dudar de Dios?, ¿cómo es posible negarle?, ¿cómo podemos llegar a ser tan necios?, ¿no es esto negar nuestra racionalidad, nuestra capacidad de amar y conocer?, ¿no es esto negarnos a nosotros mismos, a nuestro verdadero ser?

21 “...dulcis veritas... Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut exultabant ossa, quae humiliata non erant”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, IV, 15, 27, 183.

22 “Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te. ...Obsecro, domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. ...Obsecro, domine, esuriens incepti quaerere te, ne desinam ieiunus de te. ...Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inveniam amando, amem inveniando”, SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. I, 37.

Ahora bien, ¿cómo podemos pensarlo sin convertirlo en un mero ídolo? “Señor, no eres sólo aquel mayor que el cual nada puede ser pensado, sino que también eres algo mayor que lo que puede ser pensado”²³.

“Esto parece una paradoja. Pero no hace falta pensar mal de la paradoja, porque paradoja es la pasión del pensamiento y el pensamiento sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar”²⁴.

23 “...domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”, *ib.*, 52.

24 S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 2004, 51.

**JORNADAS INTERNACIONALES SOBRE LA RESTAURACIÓN
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. ASPECTOS HISTÓRICOS,
SOCIALES, POLÍTICOS, FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS DE
SU EXPULSIÓN, ABOLICIÓN Y RESTAURACIÓN EN 1814**

Universidad Nacional de Cuyo, 20-21 de noviembre de 2014

FERNANDO G. MARTIN DE BLASSI

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Fundada en 1540 por San Ignacio de Loyola con acuerdo del Papa Pablo III, la Compañía de Jesús u Orden Jesuítica se extendió rápidamente alcanzando en pocas décadas una dimensión extraordinaria gracias a la cantidad de sus miembros – los jesuitas – y su correspondiente influencia en las cortes prominentes de la Europa del s. XVI, en el Oriente – donde el Padre Ricci logró erigir la primera iglesia católica en el Imperio Chino – y también en la recién explorada América. Aquí se emprendió, entre otras tantas obras, la tarea colosal de construcción y desarrollo de las legendarias misiones jesuíticas, que procuraron cuantiosos bienes materiales y morales a muchos de los naturales y habitantes de la extensa geografía americana. Por su parte, el crecimiento e influjo de la Compañía de Jesús en la conmocionada Europa de los ss. XVI y XVII fue prodigioso, al punto de colocarla como cabeza del movimiento conocido con el apelativo de *contrarreforma*, cuya labor apologética y doctrinal neutralizó, bien que parcialmente, la expansión del protestantismo. Tal es así que en sus primeros 50 años, al liderar la lucha contra luteranos, calvinistas y anglicanos, la Compañía de Jesús reconfiguró el mapa religioso de Europa logrando que Alemania, Polonia, Hungría, Rumania y otras comarcas retornasen a la fe de la Iglesia de Roma.

El despliegue jesuítico y su poderosa influencia en el mundo intelectual, religioso, social y político obliga a una valoración que trasciende las cuestiones meramente confesionales pues, a las tareas de evangelización protagonizadas por la Compañía en nombre de la Iglesia Católica, debe agregarse su peculiar modo de concebir el mundo y de responder a los grandes interrogantes que inquietan desde siempre al espíritu humano. Cabe asimilar, por cierto, la reputación que logró en ese tiempo la Orden fundada por el Loyolense, calificado por A. Toynbee como “one of the greatest and most influential figures in the field of religion”, a la que adquirieron las Órdenes Mendicantes durante la Baja Edad Media a raíz del cultivo de la vida intelectual, su prédica pastoral incitante y la sólida enseñanza impartida en las universidades.

Con todo, la inmersión de la Orden Jesuítica en la actividad política y social tanto del Viejo como del Nuevo Mundo, sumada a ciertas ideas innovadoras de sus pensadores más prestigiosos en materia filosófica y teológica, acrecentaron exponencialmente su poder pero también le concitaron adversarios dentro y fuera de la Iglesia. El conflicto de marras alcanzó su máxima expresión a mediados del s. XVIII, cuando el enfrentamiento entre la Compañía y las monarquías europeas se agravó con crudeza. Esta disputa enconada habría de culminar con la expulsión de la presencia jesuítica en España, Francia, Portugal y sus respectivos territorios de ultramar, y con la posterior abolición de la Compañía, dictada por el Papa Clemente XIV a través de la encíclica *Dominus ac Redemptor* de 1773.

En ese documento se acusa a los jesuitas de haber hecho crecer en el mundo, cada día más, los clamores y quejas contra la Compañía; de haber favorecido en algunos parajes sediciones, tumultos, discordias y escándalos que, quebrantando y rompiendo enteramente el vínculo de la caridad cristiana, encendieron en el ánimo de los fieles grandes enemistades, parcialidades y odios. Según expresan tales líneas, el desorden alcanzó un extremo tal que los reyes de Francia, España, Portugal y de las dos Sicilias se vieron obligados a hacer salir y expeler del dominio de sus reinos a los individuos de la Compañía, considerando que eso era el único remedio viable para impedir que los pueblos cristianos se desaviniesen, maltratasen y despedazasen entre sí en el seno de la Iglesia (§ 22).

En 2014 se cumplieron dos siglos de la restitución de la que fuese, en su momento, el brazo derecho de la Iglesia Católica y defensora acérrima de su jefe temporal. A este último hecho le antecedieron restauraciones informales, acometidas por decisión del Papa Pío VI, sucesor de Clemente XIV. En tal sentido, el restablecimiento de la Orden Jesuítica cuestiona las medidas que promovieron aquella bula de disolución de 1773. La mayor parte de sus causas y consecuencias se encuentra, todavía hoy, en la penumbra de la historia y continúa suscitando interpretaciones tan variadas como controvertidas. Debido a estos motivos, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo

(Argentina) ha adherido a la conmemoración del bicentenario dicho y lo ha considerado como una fecha propicia para realizar un amplio encuentro académico destinado, principalmente, a identificar y analizar el vasto espectro de factores – históricos, políticos, doctrinales – vinculados a la proscripción, abolición y restauración de la Compañía de Jesús.

La mentada reunión se llevó a cabo durante los días 20 y 21 de noviembre de 2014. Presidida por los Dres. Elena Calderón de Cuervo y Juan Manuel Torres, contó asimismo con el auspicio de la Subsecretaría de Extensión Universitaria y algunos centros de formación e investigación científica, entre los cuales cabe mencionar el Centro de Edición de Textos Hispanoamericanos (CETHI), el Centro de Filosofía, Epistemología y Ciencias, el Centro de Estudios de Literatura de Mendoza (CELIM), así como también la Academia de Humanidades, organismos todos ellos pertenecientes a la unidad académica mencionada. Luego de los discursos iniciales de rigor, se pudo apreciar un número de música barroca, interpretado por el pintoresco grupo *Vocal 1500*, que se destaca por la calidad poco frecuente de su repertorio polifónico y cuyos integrantes visten indumentaria de época.

En líneas generales, la estructura de las jornadas se organizó a partir de conferencias plenarias a cargo de eruditos; paneles integrados por especialistas en torno a temas específicos, tales como “Las proyecciones secularistas y revolucionarias en la Iglesia”, “La problemática histórica de la Compañía de Jesús”, “Los nuevos estudios en literatura jesuítica” y “El arte, la arquitectura y la música en la Compañía de Jesús”. Se contempló, por lo demás, la modalidad de comisiones que agruparan trabajos individuales en relación con ejes temáticos comunes, conviene a saber: “Pensamiento jesuítico”, “Literatura jesuítica”, “Historia e Historiografía jesuítica” y “Arte jesuítico”. A su vez, es dable señalar que participaron reconocidos investigadores y estudiosos del país no menos que del extranjero, docentes de una trayectoria avanzada pero también graduados recientes y alumnos entusiastas que salieron a la palestra para defenderse con el apoyo de sus armas primerizas en el arte de escribir. Esta sinergia de maestros y discípulos, en torno a un saber que los religa mutuamente, ostenta visos promisorios para el fortalecimiento de los estudios universitarios humanísticos en el medio local.

En cuanto a las ponencias, me resulta imposible hacer un registro pormenorizado de todas y cada una de ellas; en efecto, la multiplicidad de contribuciones y la amplitud del abordaje temático supera los límites de una breve crónica como la presente. Sin embargo y a pesar de semejante impedimento, el lector interesado puede consultar el volumen colectivo, editado por E. CALDERÓN DE CUERVO y J. M. TORRES: *Incarnatio Novitas. 200 años de la restauración de la Compañía de Jesús* (SS&CC Ediciones, Mendoza 2014, 260 pág. ISBN:

978-987-3835-01-8), donde se publica casi la totalidad de los aportes leídos y discutidos en el ámbito de las jornadas. Al abrir ese ejemplar, se hallará una gran variedad de producciones teóricas que incluyen análisis acerca de diversos periodos históricos de Argentina, América y Europa y también colaboraciones sobre literatura, historia de las ideas y arte. Sólo que por debajo de esta pluralidad subyace un claro hilo conceptual unitario, esto es, la gesta y obra de la Compañía de Jesús.

Por lo que atañe a las virtudes de que gozó la Compañía para ser ponderada una de las instituciones más respetadas y exitosas de su tiempo, descuella como pocos su régimen educativo (*ratio studiorum*), siendo quizá el medio más eficaz por el que los jesuitas encaminaron el derrotero intelectual de los ss. XVI, XVII y XVIII. Se trata de un sistema que intentaba combinar una intensa formación religiosa con el fomento de la apertura y la creatividad en el campo intelectual, en la medida en que no siempre resulta fácil armonizar ambos polos dentro del pensamiento. En relación con ello, los padres jesuitas añadieron las contribuciones medulares provenientes de las ciencias particulares a los aportes ya establecidos en el ámbito teológico y filosófico. Por otra parte, los edificios conocidos como iglesias de la Compañía y sus colegios manifiestan el ascendiente jesuítico en la arquitectura barroca, en cuyo seno alcanzó niveles significativos de desarrollo artístico. En el Nuevo Mundo, la arquitectura jesuítica supo adoptar el esquema tradicional a las realidades aquí afincadas, a fin de lograr una síntesis satisfactoria entre los elementos autóctonos y las fórmulas canónicas. La literatura representa otro aspecto relevante del que los jesuitas se sirvieron a fin nutrir la expresión verbal de la sociedad secular. También en este punto, se destaca la creatividad de la Orden ignaciana para impulsar la cultura española letrada en el marco de un barroco peninsular e hispanoamericano en su fase de apogeo.

En relación con este último tópico, es probable que la prestancia del humanismo jesuítico, dilucidado en el marco de las jornadas aquí referidas, sea la que me haya conducido a la feliz memoria del célebre soneto XVIII de las *Rimas sacras* de Lope de Vega. Aun cuando el poema estribe sólo en un monólogo del alma que habla con voces coloquiales a un Jesús “cubierto de rocío”, bien es sabido que en esa composición se recurre a una técnica propia de los *Ejercicios espirituales*, por la que se recomienda al ejercitante entablar un coloquio íntimo entre el alma y algún personaje sagrado – el Señor Jesús, la Virgen María, el Ángel Custodio – para conservar y llevar a buen término los propósitos ganados durante la meditación. El recuerdo fructífero de aquellos versos conmovió mis

sentidos y fue por ello que, una tarde, frente al designio de concluir esta redacción, no pude menos que hacerlo de la siguiente manera:¹

Philyra

Grave y lozana se alza tu figura,
solaz reparador para el sosiego,
amena sombra dabas al labriego;
perfume deleitoso, tu flor pura.

Fiel te acaricia la hora vespertina,
de aladas loas por doquier colmada;
fuego y malva, la celestial fachada:
bendito el día que a tus pies termina.

Así como la abeja laboriosa
el suave néctar de tu seno obtiene,
así también el ánima dichosa

a recibir el don que se contiene
en el madero santo vuela ansiosa,
pues vida plena de tal árbol viene.

¹ Agradezco las oportunas observaciones rítmicas, de versificación y estilo sugeridas por C. Gargiulo de Muñoz y M. Zubiria. Dedicado *cum grato animo* a Elena y Mariana Calderón, este soneto fue escrito el 22-XI-2014, festividad de Santa Cecilia.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Manuel LÁZARO PULIDO, *La crisis como lugar teológico*, Madrid – Porto, Sinderesis (Ensayos, 2), 2014, 20 x 13 cm, 110 pp., ISBN: 978-84-16262-01-4.

Crisis es una palabra que de tanto pronunciarla ha sido desgastada. El manoseo sienta mal al sentido del lenguaje y con este y otros términos semejantes se ha producido ese manoseo que ha acabado por hacer ininteligible lo que se quiere decir. La virtud del lenguaje que debe estar cifrada en la vehiculación del sentido, se pierde cuando un término acaba diluido en la máxima equivocidad posible, fruto de la polisemia inoperante en la que concluye el proceso inflacionario del abuso lingüístico. Crisis, hoy, apenas identifica una situación de malestar general en la que es casi imposible identificar causas y consecuencias. Ya no identifica lo que su etimología propone, juicio, momento en el que hay que tomar una decisión, encrucijada vital. O bien, una situación de riesgo y de oportunidad. Crisis, sin más, viene a significar hoy, un dolor y sufrimiento sin causa. Por eso, textos como el que nos presenta Manuel Lázaro son tan necesarios, porque acotan significados y proponen vías de interpretación que restituyen el sentido al lenguaje, de modo que pueda volver a ser el instrumento útil para pensar la realidad y al hombre en ella.

La propuesta de Manuel Lázaro es muy osada, proponer la crisis como uno de los lugares teológicos, sería una especie de lugar teológico de tercera generación. Junto lo los *loci* tradicionales, o de primera generación: Sagrada Escritura, Santos Padres y Magisterio; y los lugares teológicos modernos, o de segunda generación: los pobres y la Creación; también estarían los lugares teológicos de tercera generación: la crisis, la globalización y la ecología. Pues bien, el texto se centra en la crisis como un lugar teológico y lo hace estableciendo la necesidad de hacer una “teología de la crisis”. No se trata de hacer una teología del genitivo más, sino, al contrario, poner la reflexión teológica en la perspectiva antropológica de crisis. El hombre es un ser en crisis constante, atezado por la muerte y la experiencia del mal, pero con una fuerza que le empuja a la felicidad y a encontrar sentido. Esto implica que el ser humano nace, vive y subsiste en un estado constante de crisis, aún más el ser humano creyente, especialmente el creyente cristiano, que afirma la existencia de un Dios benevolente y se da de bruces con un mundo cargado

de mal. Esta dicotomía lleva al creyente a vivir una crisis radical y la teología debe dar respuesta a esta situación.

Desde comienzos del siglo XXI, la humanidad ha entrado en una crisis sistémica que ha dado sus mayores efectos en los aspectos sociales y económicos, pero no podemos olvidar los psicológicos, ecológicos, culturales y religiosos. Se trata de una crisis de civilización como las que se dieron en el pasado justo cuando el mundo estaba a punto de transformarse. Una teología de la crisis deberá hacerse desde la encarnación y la kénosis, los dos pilares de la fe cristiana: Dios se ha hecho hombre y ha asumido plenamente lo humano, de forma que Dios mismo ha entrado en crisis. La kénosis divina es el punto de partida para considerar un mundo en devenir llamado a la salvación y un ser humano creado para el amor, pero arrastrado por las fuerzas que lo constituyen como hombre. Una teología de la crisis, nos dice Manuel Lázaro, “se ofrece como la oportunidad de continua re-creación y recreación, pues el hombre imagen y semejanza de Dios ha de sentir en su limitación la oportunidad de apertura y autodonación, imagen del primer episodio kenótico acontecido en el acto creador de Dios” (pp. 32-33).

Dos momentos tiene esta teología de la crisis: la crisis como oportunidad y los relatos de una Teología de la crisis. En el primer momento, se afirma la crisis como la oportunidad para las transformaciones necesarias en las estructuras humanas para alcanzar aquello que necesitamos. Las incomodidades de las situaciones críticas no suponen límites insuperables o perversiones de lo real. Al contrario, las crisis son los momentos apropiados para llevar a cabo aquellos cambios que de otra forma no serían posibles. Sin embargo, la cultura occidental no ha visto la crisis como oportunidad, sino en un sentido pesimista, como una situación donde instalarse para vivir definitivamente. Véase la lectura de Nietzsche que instala al hombre en el pesimismo más absoluto como asunción de una realidad cerrada al sentido. La Reforma también ha sucumbido al pesimismo moderno sobre el sentido, profundizando en la dimensión creatural y pecadora de hombre. La teología de la cruz se convierte en un muro contra el optimismo que refleja el pensamiento franciscano de Buenaventura. La Teología de la crisis, con base en el pensamiento del *Poverello*, adopta un esquema cristológico que nace de una teología de la creación como evento fundante de una visión esperanzada de la humanidad y de la propia creación.

El segundo momento de la obra es poner las bases sobre narraciones que hagan de la teología de la crisis un instrumento para la salvación. La Biblia no es un libro de teología, es una narración de una experiencia de amor entre Dios y el hombre. Los dos relatos que Manuel Lázaro nos propone son los de Abraham y los de San Francisco. Abraham es el hombre de la crisis por antonomasia. A una edad que muchos ya no tienen fuerzas para enfrentarse a los cambios, Abraham es puesto en crisis: “sal de tu tierra y ve a una tierra que te mostraré”. Abraham abandona su hogar y lo deja todo por una promesa: el hijo y la tierra. La promesa no es más que eso, una promesa, pero Abraham es capaz de dejarlo todo. Es el paradigma de la crisis absoluta. Sin embargo, la crisis llegará a un punto álgido cuando reciba la orden de sacrificar al hijo de la promesa. La respuesta de Abraham es ser fiel a la Alianza. Sólo se puede vivir la crisis en fidelidad. La fe es el único asidero en tiempos de crisis. “La crisis de Abraham es el anticipo narrativo de la historia de la salvación en la relación de Dios con el hombre” (p. 73).

El segundo relato es San Francisco, no su vida, sino su persona completa. En la historia de la salvación no hay tipos o ejemplos, hay personas que viven su relación con Dios. Francisco es el hombre de la perfecta alegría, una alegría que tiene su origen en la radicalidad del seguimiento. Sólo quien se reconoce en crisis, vive esta crisis como la oportunidad de encontrar a Dios, llegando así a la ansiada paz que no es pérdida de la crisis, sino la comprensión profunda del amor de Dios en la vida de cada uno. Dios ama y en su amor Él también sufre la crisis de hacerse nada para encontrarse con la criatura. La criatura, las criaturas, van al encuentro del Creador, pero el camino de ascenso a Dios es el simétrico especular del camino de descenso del Creador. La crisis del mundo y del hombre es el doble opuesto a la kénosis divina. Dios se nos da y nosotros lo buscamos: kénosis- crisis.

Bernardo Pérez Andreo

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Rémi BRAGUE, *En medio de la Edad Media. Filosofías medievales en la cristiandad, el judaísmo y el Islam*, Madrid, Ed. Encuentro, 2013, 23 x 15 cm, 358 pp., ISBN: 978-84-9055-018-2.

El autor de esta obra, Rémi Brague, como el mismo confiesa en las Generalidades no se doctoró en filosofía medieval: “Escribí mi tesis doctoral sobre los más celebres pensadores de la Grecia clásica, Platón y Aristóteles [...] He terminado ocupando una cátedra de filosofía medieval” (pp. 45-46), a día de hoy es profesor de filosofía medieval en la Universidad Sorbona de París pero su especialidad, como leemos, fue la filosofía del mundo clásico antiguo. En la actualidad no solamente imparte clases en París sino que ostenta también la cátedra Romano-Guardini en la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich. Su trayectoria académica y profesional avala la calidad de esta obra que ahora se analiza.

Por destacar algunos elementos del currículum de Rémi Brague cabe mencionar sus múltiples colaboraciones con universidades europeas y norteamericanas tales como la Universidad de Navarra, la Universidad de Milán, la Universidad de Pennsylvania, o trascendiendo estos dos ámbitos geográficos, su participación en cursos de la Universidad de Haifa. Su labor profesional le ha hecho merecedor de diversos premios entre los que se pueden citar; el Premio Reinach concedido por la Asociación de Estudios Griegos en el año 1988, el Gran Premio de Filosofía otorgado por la Academia Francesa en 2009, el premio Ratzinger en 2012, o su reciente nombramiento como Caballero de la Orden Nacional de la Legión de Honor en enero de 2013. Estos premios, como ya se ha apuntado unas líneas más arriba, son resultado de su trayectoria profesional, una trayectoria que podemos observar también a partir de sus publicaciones, a través de las cuales se rastrea igualmente su itinerario intelectual. Las primeras fueron, como no podía ser de otra manera, relacionadas con el mundo de la antigüedad clásica y así encontramos títulos como; *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (publicado en P.U.F, París, 2008), “Aristotle's Definition of Motion and its Ontological Implications” (publicado en «Graduate Faculty

Philosophy Journal» (New School For Social Research, New York, XIII, 2, 1989, pp. 501-509), “La communauté humaine dans la philosophie grecque” (publicado en BOU-RJOL, M (ed.): *La commune, l’Etat et le droit*, Paris, LGDJ, 1990, pp. 17-26). Por otra parte, y ligadas a la filosofía medieval, pueden destacarse publicaciones como; “Thomas d’Aquin et la «loi divine». Notes sur Summa contra Gentiles, III, 113-129” (publicado en *Se encuentra en: «Le trimestre psychanalytique», 1, pp. 81-95*), *La Sagesse du monde. Histoire de l’expérience humaine de l’univers* (publicado en “*Revue Philosophique de Louvain*, 98, 2000, pp. 603-610), “Le Particulier connu comme universel: Avicenne” (publicado en BARDOUT, J. C., BOULNOIS, O. (ed.), *La Science divine*, Paris, P.U.F., 2002, pp. 57-82).

Dejando a un lado su meritoria carrera profesional e intelectual, es el momento de centrar el estudio en la obra que nos ocupa: En medio de la Edad Media. Filosofías medievales en la cristiandad, el judaísmo y el islam. Es publicada en castellano por la editorial Encuentro en el año 2013 bajo la traducción de Antonio Lastra y Víctor Páramo Valero —en relación a esta edición, es de lamentar la existencia de varias erratas a lo largo del texto—, siendo en 2006 cuando la obra se publica por primera vez en la editorial francesa Éditions de la Transparence.

En su libro, Rêmi Brague, se propone mediante el examen de elementos constitutivos del pensamiento medieval, aclarar cuál es el papel que ejercen los pensadores y sus planteamientos en los mundos sucesivos, a saber; la Edad Moderna y Contemporánea —aunque esta en mucha menor medida—. El motivo no es otro que la imagen denostada que del pensamiento medieval se tiene en épocas posteriores, pesando sobre él una concepción errónea según la cual no aporta absolutamente nada. Metafóricamente podríamos afirmar que sería concebida como la glosa en el código, un comentario marginal de la obra, entendiendo aquí “obra” por filosofía clásica.

El profesor Brague, trata de este modo de elaborar una argumentación sólida que le permita concluir cuáles fueron las aportaciones medievales al pensamiento posterior. Para ello divide la obra en cinco partes precedidas de un prólogo. La sola división del contenido en cinco partes, subdivididas a su vez en capítulos, puede sugerir al lector un interés científico por parte del autor dado que a priori parecería que —de un modo cartesiano— desmenuza el problema en partes diferenciadas para proceder al análisis separado de cada una de ellas sin perder de vista el conjunto que suponen. Sin embargo, la separación en partes más bien obedece a que son ensayos diferentes aunque poseen un mismo hilo conductor que permite agruparlos bajo el todo que supone el libro. Todo ello es acompañado de una prolija bibliografía y dos índices; temático y onomástico, de gran utilidad.

Se pueden apreciar dos métodos en sus disecciones; el analítico-lingüístico constatable por el lector en el modo en que el examen de las palabras centra el interés del autor, que seguiría así con las posturas mantenidas desde el siglo XX por esta corriente filosófica según la cual es fundamental el análisis de las palabras para llegar a saber qué ideas son las contenidas por el vocablo en cada momento de su aplicación. Y en ciertos párrafos se aprecia de igual manera el seguimiento de un método hermenéutico que se percibe en la perspectiva que toma en ciertos análisis. Se aprecia por tanto el empleo de métodos inaugurados en el siglo pasado y en plena vigencia actualmente.

Las cinco partes que articulan el contenido; Generalidades, Temas comunes, Comparaciones, Filiaciones y Globos, están subdivididas a su vez, como ya se ha apuntado anteriormente, en diversos capítulos que permiten esclarecer diversas cuestiones que atañen al objetivo último del libro.

Generalidades: es como su propio nombre indica un conglomerado de ideas generales que sirven a modo de introducción en la que se aclaran cuestiones fundamentales que guardan relación con otros contenidos que posteriormente irá estudiando el autor en otras partes y capítulos. De este modo, procede al análisis de lo que supone la palabra filosofía para tres culturas; hebrea, cristiana y musulmana –que centran el estudio del libro– con el objetivo de construir el solar sobre el que colocar la pregunta que cierra esta primera parte; “qué tiene de islámica la filosofía islámica”. Llega a la conclusión de que no existen diferentes filosofías para cada una de las tres grandes religiones de la Edad Media puesto que –según el autor– lo que existe es una diferencia cultural y no religiosa. Por tanto, sólo podríamos hacer esa distinción si nos refiriésemos con ella a una cultura y civilización concretas dado que no es la religión la que determina el pensamiento sino que, es el pensamiento el que pasado por un tamiz cultural parece ponerse bajo una religión determinada.

Temas comunes: se inicia con un primer capítulo en el que de nuevo utiliza una pregunta como título; “¿es interesante la física?” En el que partiendo del análisis de ciertos vocablos como interesante pasa a exponer el recorrido que desde la antigüedad ha seguido su estudio hasta llegar a época medieval, momento en el que la Física es empleada como instrumento para alcanzar el conocimiento de lo celeste, aquello cuyo estudio no puede ser realizado únicamente a partir de la observación directa de la naturaleza. Examina también algo tan controvertido para el mundo medieval como es el tema de la Carne, que sigue en relación con la Física puesto que es a través de la Carne, del tacto, que el hombre percibe su entorno y experimenta. Esta segunda parte del Libro es esencial puesto que evidencia una de las mayores contribuciones del pensamiento medieval al moderno; la importancia de la experiencia sensorial y su empleo como instrumento a partir del cual elaborar hipótesis que trascienden a la misma. Aunque como bien hace constatar Brague en su conclusión, la Física moderna continúa denostando esta aportación.

Comparaciones: podría decirse que es un estudio de alteridad en tanto en cuanto estudia la visión de la ciudad cristiana por los pensadores islámicos. El repaso de esta perspectiva lo realiza a partir de algunos fragmentos de obras de determinados filósofos islámicos –si bien el mismo autor reconoce que no son ni siquiera representativos del pensamiento islámico y que el motivo de su exposición obedece a encontrarlos entre sus lecturas (“Querría, sin ninguna pretensión de ser exhaustivo, ofrecer tres piezas para un dossier. Las he encontrado al azar de mis lecturas, que me llevan sobre todo a los filósofos. Soy consciente de que no son representativas y de que son más bien atípicas”, p. 179) –. Destacan en esta tercera parte una serie de errores interpretativos de carácter histórico, por ejemplo cuando afirma que Bizancio fue un Imperio profundamente pacífico en alusión a los estudios publicados por Ducellier (p. 188). Esta afirmación, que le sirve para establecer el contraste con el pensamiento islámico de yihad, sin embargo, no deja de ser un error puesto que la razón que llevó al Imperio Bizantino a replégarse sobre sus fronteras no fue precisamente su carácter pacífico sino la debilidad estructural

del Estado que impedía acciones fronterizas contra los musulmanes. En su estudio de la mirada musulmana sobre la ciudad cristiana pasa inevitablemente por las leyes que rigen a ambas comunidades y esto le lleva al origen de la ley para los cristianos y los musulmanes. Se establece así una diferencia entre una ley cristiana basada en las palabras contenidas en la Biblia abiertas a interpretación, y una ley islámica o sharia en la que no cabe interpretación alguna. Esto le da pie a afirmar que en el mundo cristiano sea posible la separación de poderes —el político del religioso— mientras que no lo sea para el islámico en el que la umma o comunidad de creyentes se constituye en sinónimo de comunidad política.

Filiaciones: A lo largo de esta cuarta parte aparece un claro empleo del método hermenéutico anunciado por el propio autor al comienzo del primer capítulo (“La hermenéutica literaria, la hermenéutica en sentido estricto, a la que me voy a limitar aquí” p. 215), vuelve de nuevo a recordar a la primera parte del libro en el que analizaba conceptos como filosofía, examinando ahora los conceptos de digestión e inclusión en el contexto de los sistemas de apropiación o incorporación de elementos extraños por parte de las culturas. A cada una de ambas maneras le correspondería según el autor, un género literario; comentario y paráfrasis respectivamente, que son producidos por los filósofos y pensadores medievales al incorporar el pensamiento de los filósofos clásicos, utilizando el caso de Aristóteles como ejemplo. En todo este proceso juega un papel fundamental la traducción de textos, por lo que le dedica un capítulo completo a establecer qué se traduce, porqué se traduce, etc. Vuelve de nuevo, así mismo, a reflejar un estudio de alteridad puesto que afirma que la cultura islámica digeriría los pensamientos anteriores apropiándose de ellos a título propio en oposición al sistema seguido en general por los cristianos, que más que digerir, incluirían los pensamientos en un sumando continuo que permite diferenciar los orígenes o procedencias últimas de todo lo incorporado, lo cual le confiere, en opinión del autor, un carácter más conservador a la cultura Europea al no desear la completa mezcla e integración en su ser de lo foráneo (p. 232).

Globos: en el que sus capítulos realmente se erigen como globos, puesto que queda evidenciada la independencia de temas unos respecto de otros. Los dos primeros capítulos son sin duda las partes más subjetivas y personales del libro dado que Brague realiza un magnífico ensayo desde el punto de vista de los razonamientos y argumentos esgrimidos para defender sus posiciones —sobre las que puede haber cierta discordancia por parte del lector— en el que se sirve de hechos históricos. Todo ello a fin de enfatizar de nuevo la necesidad que debe acuciar al europeo a revisar la idea que posee sobre su propio pasado a fin de no desvirtuar ni su historia ni su propia realidad. Retoma el discurso mantenido en otras partes del libro aduciendo que si bien es cierto que existieron préstamos culturales entre judíos, musulmanes y cristianos estos no implicaron un diálogo (p. 278), por lo que obviamente el concepto convivencia es erróneo, siendo correcto el de coexistencia. El tercer capítulo no guarda relación alguna con el anterior, en él expone los motivos por los cuales el geocentrismo llevaba implícito una humillación del hombre, para ello parte de las palabras de Freud —que sirven a modo de síntesis del pensamiento moderno y contemporáneo sobre este sistema de orden universal— rebatiéndolas a través de textos y planteamientos filosóficos medievales. El último globo lo ocupa el estudio del tratamiento que ha recibido la figura de Averroes a lo largo de los

siglos, proponiendo analizar su obra y pensamiento desprovistos de prejuicios o intereses que trasciendan lo estrictamente académico para una mejor aproximación a su obra.

En medio de la Edad Media permite al lector ver con claridad cómo los pensadores medievales partiendo de los conceptos y pensamientos elaborados y enunciados por los filósofos de la antigüedad, supieron reelaborarlos y dar forma a una nueva manera de pensar que será fundamental para la Edad Moderna. El pensamiento medieval se configura de este modo en la base sobre la que se sustentará la física moderna puesto que son los medievales quienes abandonan el estudio de la Física desde el punto de vista antropológico tan característico en pensadores clásicos como Aristóteles, para llevarlo a campos que trascienden lo estrictamente humano. A través de su lectura el lector va cobrando conciencia –si es que no la tenía ya– de que el mundo actual europeo es en cierta medida, y salvando las distancias, heredero del mundo medieval y debe revisar sus posiciones respecto a aquél, ya que con frecuencia se desconoce, ignora o transforma el pasado creando ideas y presuposiciones alejadas de lo que en realidad fue la época, impidiendo esto apreciar con nitidez qué lazos unen lo contemporáneo con lo medieval y qué elementos los separan.

Brague ha dotado a esta publicación de un título muy sugerente en el juega con el espacio y el tiempo –elementos que se encuentran implícitos en la propia categorización histórica del periodo– a la vez que insinúa una irrupción brusca en la escena medieval dado que se omite la introducción o el acercamiento a ella. Un título que se encuentra en línea con la tradición francesa académica proclive a títulos tan ambiguos como sugestivos que inciten a su lectura. Ahora bien, la sugestión incita a la imaginación de quien se aproxima a lo sugerido y así sucede con esta obra cuyo título induce a imaginar, por ejemplo, un estudio equitativo de los pensadores judíos, musulmanes y cristianos, aunque en el libro esto no sucede puesto que se aprecia claramente una preferencia por el estudio de pensadores musulmanes en primer lugar, seguidos de los cristianos y en último lugar quedarían los judíos.

La obra es sumamente interesante por cuanto supone una excelente revisión crítica a diversas cuestiones de la filosofía medieval. Es útil para un amplio espectro de público puesto que aun no siendo un libro de carácter introductorio puede ser comprendido por quienes no tengan sólidos conocimientos gracias a su carácter sintético, del mismo modo que lo es para quien sí cuenta con ellos dado que la perspectiva de análisis se aparta de las sendas tradicionales. Su continua referencia a pensamientos anteriores y posteriores dota al libro de interés para aquellos que estén interesados no únicamente en el periodo medieval sino también en el antiguo y el moderno. Lo cierto es que el libro no permite una rápida lectura dado que ofrece una amplia cantidad de información, no obstante, esta se encuentra muy sistematizada lo que le resta dificultad y facilita la comprensión del texto. En este sentido es un acierto la renuncia del autor por ofrecer una visión completa y total de la historia del pensamiento en una obra de estas características que hubiera abrumado al lector.

Estíbaliz Montoro Moreno

Hugo COSTARELLI BRANDI (ed.), Ceferino P. D. MUÑOZ (rev.), *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo: Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*, Mendoza (Argentina), CEFIM – SS & CC ediciones (Cuadernos Medievales de Cuyo 8), 2014, 20 x 14 cm., 196 pp., ISBN 978-987-3835-00-1.

Un equipo de jóvenes filósofos argentinos aunó sus esfuerzos para poner a disposición del lector hispanoparlante la versión castellana de tres comentarios medievales al capítulo cuarto del *De divinis nominibus*, en el que Dionisio reflexiona sobre la atribución de bello y belleza a Dios. Con este aporte se buscó “poner de manifiesto los particulares desarrollos especulativos que llevaron adelante los representantes más eximios de la escuela dominicana sobre lo bello” (p. 10). El primer comentario, de una notable extensión, es el de Alberto Magno, *Super Dionysium De divinis nominibus*, capítulo 4, párrafos 50 y 70-125; luego sigue el de Tomás de Aquino, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, capítulo 4, lecciones 5 y 6; y por último el comentario de Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, libro II, tratado 3, capítulo 4. Cabe destacar el especial cuidado puesto en estas traducciones (pp. 75-196), que no han soslayado ninguna peculiaridad de la lengua original. Hubiera sido deseable, sin embargo, que los textos, muy discretamente anotados a pie de página, proveyeran de reenvíos a las fuentes y lugares paralelos, o de breves esclarecimientos, para una información e intelección más completa de los asuntos tratados.

La primera parte del libro contiene tres estudios de Hugo Costarelli Brandi (pp. 13-72), que comparten un objetivo similar al anteriormente indicado: mostrar que aquellos autores asumieron “posiciones diversas que evidencian o bien una singular fidelidad a la tradición o bien un marcado progreso en la especulación sobre el tema” (p. 10). El primer trabajo busca explicar la sentencia albertina de lo bello como “splendor formae supra partes materiae proportionatas”. Analiza, por consiguiente, la composición de los entes físicos y revela que, para el maestro de Colonia, la conveniencia entre las partes (materia prima y forma sustancial), mediada por la forma de corporeidad, es la condición para que la forma reluzca. Del grado de esta proporción depende que la forma resplandezca según la plena medida de la especie material a la que pertenece. El segundo estudio pone de manifiesto el influjo de Dionisio Areopagita sobre la teoría tomasiana de la belleza desde sus primeras obras, centrándose particularmente en el comentario del dominico al influente texto *De divinis nominibus*. Se detiene en la *ratio pulchritudinis*, que refiere la claridad y la consonancia, y acentúa, además, la múltiple causalidad de lo bello en el orden eficiente, final y ejemplar. El tercer artículo es más ambicioso, puesto que intenta exponer la síntesis doctrinal de Ulrico sobre lo bello a partir del análisis de las fuentes neoplatónicas en las que se inspiró y a las que accedió gracias a su maestro Alberto Magno.

La finalidad de estos trabajos es válida no solamente porque Tomás, Ulrico y Alberto pertenecieron a la orden dominicana durante casi los mismos años, sino también porque los dos primeros fueron discípulos de Alberto, con lo que tuvieron un idéntico canal de transmisión del pensamiento dionisiano. Resulta, por tanto, muy interesante captar la perspectiva personal desde la que cada uno reflexionó sobre una misma fuente del neoplatonismo-cristiano. Pero los estudios presentados, al hacer hincapié en distintos aspectos de la teoría de la belleza de estos autores, no sobrepasan el desafío planteado en el prólogo del libro. Se extraña, por cierto, una comparación explícita de los

logros obtenidos, que permita visualizar mejor los puntos de contacto y las diferencias entre las tesis en juego. Valdría la pena un esfuerzo en este sentido, pues generaría una contribución verdaderamente enriquecedora.

Las discrepancias entre ellos residen, por ejemplo, en las maneras de entender la composición del ente corpóreo en razón de las diversas concepciones de la materia. En efecto, a diferencia de Tomás, Alberto y Ulrico creen necesaria la intervención de una forma de corporeidad capaz de lograr la unión armónica y proporcionada entre la materia prima y la forma sustancial.

Pero los tres maestros dominicos coinciden en que la belleza: (a) tiene su principio en la forma; (b) dice “claritas” y “consonantia”; (c) llama o convoca a la unidad. La claridad es una propiedad estrechamente vinculada con la temática de la luz, con la fuerza manifestativa de los entes respecto de un intelecto. La consonancia depende, por un lado, de la distancia en perfección que existe entre las creaturas y Dios como causa eminentísima de la que deriva la belleza, y, por otro, del grado de determinación o configuración que la forma ejerce sobre la materia. De ambas relaciones de la forma (a Dios y a la materia) depende la intensidad de la belleza de los distintos componentes del universo.

Asimismo sostienen que lo bueno y lo bello se identifican en el sujeto, distinguiéndose solo racionalmente. Pero habría que precisar si los autores coinciden o no en lo que distingue esos trascendentales. Según Tomás, lo bello añade sobre lo bueno una ordenación a la potencia cognoscitiva. Ulrico piensa que lo bello se distingue de lo bueno porque constituye la luz formal e intelectual que esplende sobre la materia o algo formable. Alberto sostiene que lo bello difiere de lo bueno porque su razón consiste en el resplandor de la forma. ¿Es, entonces, idéntica la razón de la distinción entre lo bueno y lo bello en las tres afirmaciones o hay que establecer matices?

Las breves consideraciones que preceden permiten ponderar el excelente material que este libro aporta a la investigación de la teoría de la belleza en la Edad Media y, a la vez, ponen al descubierto algunas cuestiones que merecen ser tratadas en posteriores estudios.

Juan José Herrera

Francisco LEÓN FLORIDO – Fernando RODAMILLAN RAMOS, *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*, Madrid-Porto, Editorial Sínderesis (Biblioteca de Humanidades Salmanticensis 1, Serie Filosofía), 2015, 23 x 14 cm, 270 pp. ISBN: 978-84-16262-04-5.

Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347) es resultado del trabajo conjunto de Francisco León Florido, profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid en la Facultad de Filosofía, entre cuyas publicaciones cabría destacar títulos como: *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media latina* (Francisco León Florido, coord., Kyrios, Valencia, 2013), *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2010), y *La condena parisina de 1277 y la ‘revolución científica’* (en Meirinhos, J.

F., Lázaro Pulido, M. coord.: *Pensar a natureza: problemas e respostas na Idade Media (séculos IX-XIV)*, 2011), y Fernando Rodamilans Ramos, investigador en el departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid y miembro del proyecto de investigación “Prácticas de comunicación y negociación en las relaciones de consenso y pacto de la cultura política castellana, ca. 1230-1504”.

El título de la obra es tan clarificador como sugerente por cuanto parece jugar con dos términos que la introducción del libro revelará capitales en el fenómeno de las condenas universitarias; “error” y “herejía”, de tal modo que leemos en ella: “En el ámbito universitario medieval se distingue claramente entre lo que es ‘falso’ (*falsus*), ‘erróneo’ (*erroneus*) y ‘herético’ (*haereticus*). Es la pertinacia en el error lo que convierte al *haereticans*, que puede haber cometido un error, en un verdadero ‘hereje’” (p. 15).

Sin duda, es un acierto que los autores hayan optado por incluir una cronología concreta como marco temporal del libro aprovechando que la documentación manejada para su confección lo permite.

La temática que aborda, ha sido ya objeto de numerosas investigaciones, en obras como: *Censure and Heresy at the University of Paris. 1200-1400*, (Thijsen J.M.H Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998) o *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII-XIV siècles)* (Bianchi, L., Paris, Les Belles Lettres, 1990), pero la obra que presentamos tiene la virtud no solo de ser la primera en castellano, sino, de ofrecer una selección de textos traducidos.

Desde el punto de vista de su estructura, se encuentra dividida en dos partes claramente diferenciadas por sus respectivos títulos; Introducción y Listas medievales de errores y condenas académicas (1210-1347).

La introducción: su elaboración ha corrido a cargo de Francisco León Florido. A lo largo de sus cincuenta y cinco páginas se ofrece al lector un valioso recorrido por las siguientes cuestiones que la dividen: Los procedimientos universitarios: circunstancias, documentos y terminología, las condenas en las culturas greco-cristiana y árabe, la turbulenta universidad cristiana latina, las condenas académicas del siglo XIII, la primera condena de Aristóteles, nuevas condenas, el syllabus del obispo Tempier, los ecos de la condena de París, la “Declaración” de Raimundo Lulio, Las condenas del siglo XIV, las condenas de Duns Escoto, la condena de Guillermo de Ockham en Avignon, prohibiciones del ockhamismo, las condenas nominalistas.

Este estudio introductorio es esencial para la correcta comprensión de la trascendencia de estas condenas, en primer lugar, para la Historia del pensamiento, puesto que tal y como se ha venido evidenciando en recientes investigaciones, publicaciones –sirva como ejemplo el artículo de Manuel Lázaro Pulido “Un célebre (des-)encuentro: las condenas averroístas. Introducción”, volumen IV de la revista *Cauriensia*–, o de las ponencias del *Seminario Internacional 1210-2010: Las condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*, celebrado en el Seminario de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Las condenas académicas, pudieron haber supuesto un acicate para la renovación de la Filosofía medieval que tiene lugar en la Baja Edad Media. En segundo lugar, también para la Historia medieval en su conjunto, puesto que las mentalidades no suelen caminar disociadas de la sociedad que las elabora.

Como ya se ha señalado unos párrafos más arriba, esta parte se encuentra subdividida. El establecimiento de estos subapartados facilita no sólo la lectura, sino también su asimilación, al clarificar un relato que se antoja complejo en su discurrir histórico, ya que en el participan –en distinto grado, como se comprueba en la lectura– un alto número de actores y además, no se circunscribe a un único ámbito geográfico.

Las listas de errores académicos: Tras la introducción, el lector encuentra el contenido principal de la obra: las listas de errores y condenas traducidas al castellano. Del mismo modo que la primera parte se hallaba compartimentada, de nuevo observamos la voluntad de clarificar la exposición en una nueva fragmentación bajo los siguientes títulos: 1-Decreto contra los amalricenses y las lecturas de Aristóteles de Pedro de Corbeil (1210), 2-Condena del obispo de París Guillermo de Auvernia (1241), 3-Primer decreto de Esteban Tempier (1270), 4-Syllabus de Esteban Tempier (1277), 5-Condena de Roberto de Liwardy en Oxford (1277), 6-El arzobispo de Canterbury Juan Peckham confirma la censura del arzobispo de Canterbury Roberto Kilwardy (1284), 7-Errores de Raimundo Lulio a la condena de París (1298), 9-Errores de Arnaldo de Vilanova (1303), 10-Censura genérica de Juan Duns Escoto (1315), 11-Condena de ocho tesis de Juan Duns Escoto en Oxford (1315), 12-Errores de Tomás Bradwardine sobre el determinismo (1330), 13-Reprobación de Durando de San Porciano (c.1325), 14-La condena de Guillermo de Ockham en Avignon (1326), 15-La condena del Maestro Ekhart (1329), 16-La condena del ockhamismo: Dos estatutos de la Facultad de Artes de París contra la enseñanza ockhamista (1339-1340), 17-Errores de Roberto Holcot (c. 1340), 18-Artículos condenados de Juan de Mirecourt (1347).

Basta con leer los títulos que encabezan cada uno de los textos para que el lector constate la importancia que Rodamilans concede a la fecha. Evidencia aquí, el autor, su formación como historiador. Ciertamente la presencia de la data –independientemente de la trayectoria académica de Rodamilans– parece exigida por la propia estructura del libro, dado que la misma introducción ya aludía continuamente a cronologías concretas.

No encontramos en esta segunda parte interpretación alguna de los textos, que son publicados directamente en castellano –aunque refiriendo la ubicación exacta del original en latín–. Es destacable que la traducción cuente con un breve aparato crítico en el que el autor justifica en muchas ocasiones el porqué de los términos empleados en su traducción, dotando así de un mayor cientifismo a su trabajo.

La ausencia de un comentario desarrollado acompañando a los textos puede suponer una ventaja y un inconveniente en función del grado de conocimiento habido por el lector. Una ventaja, sin duda, para aquellos que cuenten con una formación suficiente que les permita extraer, sin condicionantes, sus propias conclusiones de los textos traducidos. Un inconveniente para aquellos que no posean una formación suficiente como para extraer la quintaesencia del texto. No obstante, como ya se ha indicado en los primeros párrafos, existen artículos y escritos realizados entre otros por el propio León Florido en los que se ofrecen interpretaciones de los mismos. Asimismo, el libro incluye una bibliografía suficiente en la que se encuentran recopiladas aquellas obras más emblemáticas en relación a estas condenas.

En definitiva, esta obra responde a la necesidad de contar con un texto de estas características en castellano. Por ello, supone una herramienta de primer orden, tanto para aquellos universitarios e investigadores que deseen leer, directamente y sin

interpretaciones previas, unas listas que son frecuentemente mencionadas, pero no incluidas en las obras de filosofía y teología medieval. Por otro lado, la voluntad que existe en ella de insertar el proceso en su contexto la convierten en una obra interdisciplinar sumamente útil tanto para estudiosos de la Filosofía como de la Historia.

Estíbaliz Montoro Montero

Marzena Żylińska, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013, 21,6 x 15,8 cm, 315 pp., ISBN 978-83-231-3092-5.

Desde hace unos años, a consecuencia de la verdadera explosión de la tecnología de información, somos testigos de los enormes cambios en el mundo de la comunicación, lo cual determina el modo y estilo de vivir humano. En gran medida estos cambios afectan en primer lugar a los jóvenes de hoy que son según famosa expresión de Marc Prensky *Digital Natives* y cuyos cerebros evolucionan con ignota hasta ahora intensidad. Lo muestran las investigaciones realizadas por las neurociencias, sobre todo en el ámbito alemán. Sus resultados presenta Marzena Żylińska w su libro *Neurodidáctica. La enseñanza y aprendizaje amistosos al cerebro*, publicado por la Editorial Científica de la Universidad Nicolás Copérnico en Toruń, Polonia.

En su análisis, la autora remite y se apoya ante todo en los resultados de las investigaciones del prof. Manfred Spitzer. Al aprovechar los métodos de “neuroimagen” se puede llegar a ver el interior del cerebro del alumno y observar los cambios que acontecen en él durante diversas actividades suyas, por ejemplo cuando navega por internet etc. Gracias a esto podemos verificar los métodos de enseñanza hasta ahora utilizadas e intentar buscar y crear nuevas soluciones educativas. Żylińska habla de la necesidad de una nueva cultura educativa, que no se va a centrar en la medida didáctica (el sistema testocéntrico), sino en el trayecto y eficacia del proceso de aprendizaje. No excluye que en futuro próximo vamos a hablar no de los meros pedagogos, sino de los “neuropedagogos”.

Al mirar al dentro del cerebro trajo varias conclusiones acerca del sistema escolar, sobre todo que muchas veces desmotiva a los alumnos al aprendizaje, no desarrolla sus predisposiciones naturales. Las escuelas se convierten en los ambientes poco favorables al aprendizaje para el cerebro. La autora no comparte la opinión de que la utilización de los ordenadores en la escuela es una innovación pedagógica. Esta observación provoca la necesidad de considerar el modo y la dirección de los cambios que se introduce en los sistemas educativos. Se necesita ante todo una didáctica innovadora que será ajustada a las predisposiciones neurológicas de los alumnos y su manera de aprendizaje. La autora postula que debemos concentrarnos en el proceso del aprender y no – como era hasta ahora – en el proceso de la enseñanza. Con esto, introduce una novedad a la discusión acerca del futuro de la educación, porque muchos de los didácticos contemporáneos sigue fijándose principalmente en el proceso de enseñanza visto desde la perspectiva del maestro. Gracias a neuroimagen podemos analizar el proceso de enseñanza desde la perspectiva del alumno y los procesos que tienen lugar en su cabeza. Por tanto, hace falta hablar hoy sobre todo de la necesidad de garantizar en las escuelas las condiciones idóneas no tanto para enseñar, sino para aprender. Esta actitud puede constituir el futuro de la educación.

Las investigaciones sobre el cerebro permiten sacar las conclusiones prácticas no solo para las escuelas, sino también para las universidades. El postulado de crear una nueva didáctica, o propiamente hablando una neurodidáctica, es una tarea común tanto de los que ejercen la profesión de profesores, como para los centros académicos que preparan los estudiantes para trabajar en las escuelas. No se puede olvidar que los estudiantes actuales son también unos *autóctonos digitales*, que están estudiando no para saber más, sino para conseguir el título universitario. Se podría formular la pregunta, ¿si el proceso de Bolonia, iniciado en el año 1999 y que consiste en reformar el sistema de educación superior y crear *European Higher Education Area*, supone en sus bases los resultados de los logros de las neurociencias? ¿Y las Marcos Nacionales de Calificación, introducidas hace pocos años en las universidades, que deben describir las competencias adquiridas por los alumnos, aportarán algo en el cambio de la actitud de los estudiantes? ¿Los estudios serán para ellos un tiempo de ampliar su conocimiento, capacidades sociales y una pasión por saber? La práctica académica actual parece confirmar que —a ejemplo de las escuelas— en las universidades nos centramos no en el proceso de aprendizaje, sino de enseñanza, y las descripciones detalladas —en forma de los syllabus de las asignaturas universitarias— cada vez más formalizarán el sistema de la educación superior y no influirán esencialmente al cambio de método de dar las clases a los estudiantes. Sigue dominando el sistema tradicional de la transmisión del conocimiento: el profesor habla y el estudiante escucha, luego aprende esto y lo demuestra en el examen. Así no pude extrañar que los estudiantes valoran como aburridas las clases y su participación en ellas tratan a menudo como pérdida del tiempo.

La publicación de Marzena Żylińska merece el título del libro precursor, en muchos pasaje difiere mucho de los libros acerca de la educación innovadora, por eso provoca muchas emociones e inclina hacia una reflexión profunda. No presenta soluciones “hechas”, que podrían contentar a todos. Las posturas presentadas inspiran a preguntar más, ante todo sobre los principios de la nueva didáctica y el papel del profesor en el proceso de la “emancipación de los alumnos” —¿el papel del “maestro”, “tutor” o quizás “entrenador” (coach)?

Beata Bilicka

TEOLOGÍA

Francis GUIBAL, À-Dieu. *De la philosophie à la théologie ?*, Paris, Éditions du Cerf (Coll. “Cogitatio fidei”, 287), 2013, 21,4 x 13,6 cm, 288 pp. ISBN: 978-2-204-09851-9.

Fe y razón, creer y pensar, lectura racional y escucha profética, filosofía y teología... las múltiples caras de una pareja siempre relacionada y siempre en cuestión, incluso en el interior de la propia realización intelectual y lectura de la fe, toda vez que ambas formas interpretativas se hacen presentes en el modo en el que el hombre se presenta ante el hecho creyente. Como se dice en el propio libro se trata de precisar la articulación de una inspiración religiosa y de una intención razonable. En cuatro capítulos, Francis Guibal, profesor a la Université Marc Bloch de Strasbourg, muestra esa articulación desde diferentes perspectivas.

Nos presenta en este sugerente libro, en el inicio, el debate histórico, las dificultades que surgieron desde el principio cuando la razón griega del mundo helénico se enfrenta, incluso de forma vigorosa, a la tradición bíblica. En la propia realización teológica se presentará esta dualidad interpretativa. En un inicio podemos ver el rigor paulino y la mística joánica, las diferentes respuestas de Justino y Tertuliano al hecho de la razón y la circularidad y retroalimentación que Agustín realizará y a la que se volverá desde la racionalidad poskantiana en paralelo a la discusión que Tomás de Aquino articulará desde la dualidad natural-sobrenatural. En un recorrido histórico el autor muestra cómo la dualidad de pensamiento y revelación provoca que la filosofía se vea proyectada a la cuestión de la alteridad desde la presencia de la revelación. A esta lectura histórica y de consecuencias de diálogo con el Otro volverá en el último capítulo exponiendo un carácter más existencial (el autor es especialista entre otros en E. Levinas). Entre medias el autor señala el rol clarificador desde la inteligibilidad interna que desarrolla la teología (fundamental) y, con una perspectiva positiva para el lector hispano, pero frecuente más allá de nuestro horizonte, señala el papel que el fenómeno cristiano representa para la filosofía que reconoce en él un “lugar importante, sino decisivo, de reflexión razonable”.

La dualidad interpretativa al seno de la propia religión y en el interior de la propia reflexión se abren paso a una discusión de complementariedad y de confrontación. Por una parte, el hombre de fe se abre a la “racionalidad discursiva” que le presenta la filosofía y por otra parte el filósofo puede abrirse a la comprensión del lenguaje y del significado simbólico que le proporciona la fe de modo que pueda clarificar el lenguaje existencial humano.

En fin, nos encontramos ante un libro bien elaborado, fundamentado y escrito que muestra al lector, especialmente al sufrido lector español, la riqueza de un pensamiento sin complejos que es el que sabe afrontar de forma enriquecida la diferencia y donde confrontar el pensamiento no supone en sí una confrontación (ideológica).

Consejo de Redacción

Juan José TAMAYO, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2015, 22 x 15cm, 325 pp., ISBN: 978-84-16062-43-0.

Si tuviéramos que concretar en una serie de conceptos la biografía intelectual del profesor Juan José Tamayo en ese listado no podrían faltar términos como “utopía”, “emancipación”, “heterodoxia” o “esperanza”. Todos ellos recorren sus investigaciones y, por supuesto, su compromiso personal. Porque debemos subrayar como el autor de *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso* (Tirant lo Blanch, 2011), es uno de esos pocos universitarios que responden con creces al modelo de “intelectual” que hoy pasa por horas tan bajas. En él hay una íntima conexión entre biografía personal e intelectual, entre reflexión y compromiso, además de una más que rotunda voluntad de ser no solo una cabeza pensante sino también un agente de cambio social. Es decir, Juan José Tamayo es de lo que no se instalan cómodamente en la realidad sino que se preguntan cómo debe ser y buscan su transformación. En este sentido, no cabe duda de que sus reflexiones tienden en la mayoría de las ocasiones a desestabilizar el orden y despertar a los domesticados. No me cabe la menor duda de la influencia que

el filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977) ha tenido en la consolidación de ese perfil. Para los que hemos conocido a Bloch gracias a Tamayo, sabiendo además de las ocupaciones y preocupaciones intelectuales del Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones “Ignacio Ellacuría” de la Universidad Carlos III de Madrid, es fácil descubrir cuánto el primero ha aportado al segundo y, sobre todo, cuántos itinerarios abiertos por el alemán continúan ahora siendo recorridos por el palentino (No en vano la obra que constituye, a mi parecer, una suerte de “biografía intelectual” de Juan José Tamayo –*50 intelectuales para una conciencia crítica*, Fragmenta, 2013– se inicia precisamente con el perfil de Bloch).

Tamayo publicó en 1992 la que en su momento se consideró como uno de los estudios más completos en lengua castellana sobre el pensamiento de Bloch. Ahora, más de 20 años después, el libro se recupera en una segunda edición, coincidiendo con lo que en la última década podríamos considerar una “resurrección” del pensador alemán. No creo que sea casual la recuperación de este heterodoxo del siglo XX, que llegó a ser calificado incluso como “héroe luciferino” (Scheller), en un momento en el que la dura realidad nos obliga más que nunca a recuperar el sentido auténtico de la utopía. Es éste uno de los ejes centrales del pensamiento de Juan José Tamayo – recordemos su *Invitación a la utopía*, publicado por Trotta en 2012 –, el cual no ha dejado de insistir en subrayar el carácter inconformista, subversivo y transformador de la utopía. De ahí, precisamente, que haya sido desacreditada por muchos e incluso “desterrada”. En unos momentos históricos en el que tantos movimientos sociales luchan por “otro mundo posible” se plantea sin embargo como más necesaria que nunca la reivindicación del carácter emancipador que tiene la utopía entendida como fuerza dinámica de la historia (En este sentido, no hay que olvidar que *El principio esperanza* de Bloch se ha llegado a calificar de “catedral laica de la esperanza”, “*summa* filosófica de la utopía” y “enciclopedia de las utopías”. Tamayo, Juan J., *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*, cit., p. 32).

Por otra parte, el debate actual en torno al papel de las religiones en el espacio público, la necesidad de replantear los ideales ilustrados y de posibilitar un encuentro ético entre las distintas cosmovisiones son argumentos más que suficientes para revisar la obra del que ha sido uno de los autores que con mayor rigor histórico y profundidad ha estudiado las relaciones entre ética y religión. No hay que olvidar que, como bien nos apunta Tamayo, Bloch fue uno de los mayores críticos con la actitud tan banal con que la Ilustración se acercó a las religiones, de manera que no fue capaz de apreciar la fuerza subversiva que el alemán encuentra en “la Biblia de los pobres”.

El libro empieza por un recorrido por el itinerario intelectual de Bloch y por las principales influencias de su pensamiento en el que queda claro que su marxismo no respondió a la ortodoxia sino que se trató de un pensamiento mucho más libre, el propio de una “filosofía de la esperanza”. Frente al descrédito que la utopía habría sufrido en el marxismo ortodoxo, Bloch la revitaliza, distinguiendo entre utopía abstracta y concreta. El alemán concibe la verdad como utopía, pero no como una posibilidad abstracta, sino como fuerza, como un pensamiento que se orienta hacia el futuro y que parte de la unidad dialéctica entre teoría y praxis.

La esperanza constituye el nervio de la antropología blochiana y la base de toda su filosofía. Un principio que se caracteriza por la permanente tensión y que no supone

una huida de la realidad. No se trata pues de una esperanza ciega, sino que está ligada a un ser humano caracterizado por tener afectos de dos tipos: los *satisfechos* y los de *la espera*. Estos segundos son los utópicos y, entre ellos, la esperanza es el afecto de espera más importante, “el afecto del anhelo y, por tanto, del yo”. La esperanza de Bloch está siempre orientada a la acción, es una suerte de “razón utópica capaz de orientar la acción humana” (Juan J. Tamayo, *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*, cit., p. 27.).

Todo ello nos sitúa ante el empeño de Bloch por elaborar una filosofía posmetafísica, que él mismo define como *ontología del no-ser todavía*, y en la que en varias ocasiones aparece el *arco utopía-materia*. Por un lado, la materia impide que la utopía caiga en lo abstracto. Por otro, la utopía proporciona a la materia un horizonte de futuro que permite trascender lo dado. De esta manera, la materia aparece como un lugar de posibilidades.

Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento blochiano es su crítica de la religión, mediante la que se propone construir una meta-religión en la que la escatología judeo-cristiana juega un papel central. La búsqueda del elemento utópico de la religión la inició en 1921 con la obra sobre el líder de la revolución de los campesinos, Thomas Müntzer; continuó en los capítulos 36 y 53 de *El principio esperanza* y la culminaría con *El ateísmo en el cristianismo*, obra en la que descubre el horizonte utópico-revolucionario de la Biblia. Tamayo realiza un recorrido por la crítica que el pensador alemán realiza de la religión, la cual se inscribe en la tradición de Feuerbach y Marx, y concluye que la misma no conduce al simple ateísmo sino a un ateísmo positivo. Recordemos su célebre aforismo: “Lo mejor de la religión es que crea herejes”. Su tesis central es que lo más positivo de la religión, y especialmente la judeo-cristiana, es su orientación hacia el futuro. Y ve en esa religión la fuente de la esperanza y en la Biblia la verdadera reserva de la conciencia escatológica. De lo que se trata es, y aquí descubrimos la conexión más evidente con el compromiso intelectual de Tamayo, de heredar dialécticamente las tendencias emancipadoras y utópico-revolucionarias de la tradición judeo-cristiana. Por otra parte, Bloch subraya que el elemento positivo de todos los ateísmos consiste en que, con la negación de un Dios real en su trono, desaparece el temor hacia él y en consecuencia puede acabar el despotismo. No estamos por tanto ante el anticlericalismo liberal, sino ante un ateísmo que tiene como faro la total realización del ser humano y que se apoya en la dimensión utópica inherente al mismo.

Tras su análisis de las diferentes religiones, Bloch privilegia la judeo-cristiana porque entiende que es la que mejor ha realizado la superación de la misma religión y su esencia de esperanza total. El filósofo alemán se acerca a la Biblia con los ojos del *Manifiesto comunista* y con una actitud que él mismo califica como “detectivesca”. Como señala Tamayo, su hermenéutica es una hermenéutica de la sospecha, que le lleva a concluir que de las dos tradiciones, la popular y la sacerdotal, es la primera donde se recoge la Biblia más genuina. El principio que le sirve de guía a Bloch en esta lectura del texto sagrado es el de la “desteocratización”, es decir, el consistente en la liberación de su impostación teocrática y de su cobertura heterónoma, que son los rasgos introducidos por la tradición sacerdotal.

Desde esta posición, Bloch estudia algunas figuras y textos bíblicos para extraer los contenidos desteocratizadores, rebeldes y utópico-escatológicos. Tamayo analiza en

el libro algunas de las imágenes veterotestamentarias que el autor de *El principio esperanza* considera portadoras de utopías, tales como el prometeico “seréis como Dios”, el éxodo como rebelión colectiva y revelación del Dios de la esperanza, el profetismo bíblico, el personaje de Job o el mesianismo bíblico.

Todo ese proceso desteocratizador culmina en la figura de Jesús de Nazaret, del que Bloch subraya su carácter mesiánico y su componente escatológico-político subversivo. Un Jesús que como “Hijo del hombre” contiene los motivos de la esperanza utópica en su más pura esencia. Un Jesús que muere en la cruz por haber propuesto un mensaje que chocaba radicalmente con los intereses de los poderosos y con el mesianismo judío tradicional.

Además del carácter utópico-escatológico del cristianismo en los textos bíblicos, Bloch analiza también las diferentes corrientes apocalípticas que se suceden en la historia del cristianismo, así como el deterioro de la escatología cristiana. A ello dedica Juan José Tamayo otro capítulo del libro en el que se ocupa de dos cuestiones centrales: la perversión de la escatología y el hijo rojo de la esperanza revolucionaria que apareció con fuerza en determinados momentos de la historia de la Iglesia.

El siguiente capítulo está dedicado al pensamiento de Thomas Müntzer, el caudillo anabaptista de la guerra de los campesinos del primer cuarto del siglo XVI, y que atrajo muy pronto la atención de Bloch. Tamayo realiza una síntesis de algunas de las interpretaciones más relevantes en torno al teólogo anabaptista para desembocar en el análisis de la obra de Bloch *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. En ella el filósofo alemán presenta una imagen de Müntzer en la que se armonizan mística y revolución, es decir, su lectura es el resultado de la nueva hermenéutica bíblica que lleva directamente a oponerse al poder de los príncipes y señores.

El volumen se completa con un capítulo dedicado a un tema que ocupó un lugar relevante en la vasta obra de Bloch, la muerte como anti-utopía, y con otro dedicado a su influencia en la recuperación del horizonte escatológico en la teología de la esperanza. Finalmente Juan José Tamayo aporta unas lúcidas conclusiones en las que no falta la valoración crítica que, por otra parte, está presente en todas las páginas previas. Destaca el teólogo español como Bloch es uno de los pensadores más controvertidos y complejos del siglo XX, sobre todo por su actitud ante la religión y la pluralidad de tradiciones filosóficas y religiosas que se dan cita en él. Si bien es uno de los pocos marxistas críticos que ha osado elaborar una dialéctica de la naturaleza, no faltan autores como Habermas o Damus que lo cuestionan, poniendo de relieve por ejemplo como en la filosofía de la utopía de Bloch falta un análisis de la sociedad capitalista y de sus relaciones económicas.

Tamayo subraya como la concepción de la religión en el pensador alemán comporta una ruptura con el marxismo ortodoxo, al reconocer en ella una raíz indestructible y heredable por el marxismo. El filósofo de la esperanza descubre en el judeo-cristianismo el grado más elevado de perfección a que puede llegar la religión. Además realiza una lectura herético-utópica de la Biblia cuyo corazón “se resume en el mesianismo y en la Biblia de los pobres”. De ahí su oposición a un Dios creador que es expresión de una mitología que implica jerarquía y poder. El momento cumbre del proceso desteocratizador que propone Bloch se sitúa en Jesús de Nazaret, que destrona a Dios y se coloca en su lugar. Sin embargo, Tamayo objeta a Bloch algo que no parece admitir duda: que el

Dios bíblico es un Dios personal que actúa en la historia, pero también la trasciende. “Y precisamente en el Dios del éxodo, de los profetas y de Jesús como ser personal distinto del mundo y del ser humano se encuentra la raíz y el fundamento de la esperanza”.

Tras la lectura de este jugoso volumen, no cabe ninguna duda del enorme papel jugado por Bloch en la recuperación del horizonte escatológico en la teología y más concretamente en la teología de la esperanza. Gracias a su influencia, concluye Tamayo, “la esperanza se convierte en principio teológico, categoría fundamental y horizonte de toda teología”. Un principio que acaba siendo, si me lo permiten los teólogos, también político, en cuanto que supone grito de emancipación, protesta ante las injusticias o, como diría el filósofo Carlos París, al que junto al teólogo Casiano Floristán el autor dedica el libro, llamada a no quedarnos contemplando el mundo sino a contribuir a su radical transformación.

Octavio Salazar Benítez

JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO, (Plasencia – España 1984). Profesor de Lengua Latina del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara (Universidad Pontificia de Salamanca). Dirección: c/General Ezponda, 14 10003 Cáceres (España). Teléfono (+34) 676 88 48 17. E-mail: jf.alvarez.alonso@gmail.com

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES (Ibagué (Tolima) – Colombia, 1979). Es Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Licenciado en Teología, Licenciado en Filosofía y especialista en Pedagogía y docencia universitaria por la Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Actualmente es estudiante del doctorado en “Artes y Humanidades: teología” de la Universidad de Murcia (España). También es docente investigador y editor de la revista *Franciscanum* (filosofía y teología) de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Dirección: calle 192 # 11A-51, interior 6, torre 4, apartamento 803, Conjunto Darwin. Bogotá (Colombia). Teléf.: (571) 7508017. E-mail: laurencebm@yahoo.es; JBonilla@usbbog.edu.co

JORGE CÁCERES-MUÑOZ (Mérida – España, 1990). Profesor Asociado del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura. Facultad de Formación del Profesorado. Dirección: Avda. Universidad s/n, 10005, Cáceres (España). Teléf.: (+34) 927 257050. E-mail: jorgecm@unex.es

MARIA DA CONCEIÇÃO VAZ SERRA PONTES CABRITA (Coimbra – Portugal. 1961). Doctor en Filología Portuguesa. Profesor Asociado en la Universidad de Extremadura. Dirección: Rua André de Albuquerque, 3, 7350-138 Elvas (Portugal). Teléf.: (+351) 935 056 456. E-mail: conceicao@unex.es; mariadaconceicaoovsps@gmail.com

CARLOS CORTINA RIU (Berga, Barcelona – España, 1958). Doctorando en Publicidad y Relaciones Públicas por la Universidad Camilo José Cela. Dirección: Menorets, 2 08600 Berga (España). Teléf.: (+34) 93 822 22 30. E-mail: carlescortina@hotmail.es

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 Universidad (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

- EMILIANO JAVIER CUCCIA (Mendoza – Argentina, 1985). Profesor Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Medieval (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo) y Becario Posdoctoral (Conicet). Dirección: Bernardo Ortiz 456, Godoy Cruz, Mendoza (Argentina), C.P.: M5501. Telef.: +54 9 261 5873007. Email: ecuccia@gmail.com
- MARÍA DEL CARMEN DIEZ GONZÁLEZ (Zamora – España, 1962). Profesor Contratado Doctor de Historia del Arte del Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura (UEX, Cáceres). Dirección: Campus Universitario de Cáceres, Avda. de las Letras s/n, 10005 Cáceres (España). Teléf.: (+34) 927257400, ext. 57426. E-mail: carmendg@unex.es
- SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS (Vilar, Cadaval – Portugal, 1970). Assessor do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Ciências Humanas, socio del Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Dirección: Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 – Lisboa (Portugal). Teléf.: (+351) 217 214 127; Ext:5107. E-mail: sdimas@fch.lisboa.ucp.pt
- ALBERTO ESCALANTE VARONA (Cáceres – España, 1992). Personal docente e investigador en formación predoctoral (mediante beca FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) en el Departamento de Filología Hispánica y Lingüística General de la Universidad de Extremadura (UEX, Cáceres). Dirección: Avda. de la Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, s/n, 10003, Cáceres (España). Tfn: 917257000. E-mail: albertoev@unex.es
- CARLOS FUENTE LAFUENTE (Oviedo – España, 1959). Director del Instituto Universitario de Protocolo de la Universidad Camilo José Cela. Dirección: Quintana, 21. 28008 Madrid (España). Teléf.: 91758 50 68. E-mail: cfuente@ucjc.edu
- SERGIO GARCÍA MAGARIÑO (San Sebastián – España, 1978). Doctor en sociología. Director de la oficina de asuntos públicos de la comunidad bahá'í de España, área de investigación y discurso. Investigador asociado de Globernance. Miembro del Consejo de Gobierno de la comunidad bahá'í de España. Dirección: Mar de Omán, 8, 21, Madrid (España). Teléf.: (+ 34) 669 671 794. E-mail: tresycinco@gmail.com.
- FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, (Cáceres – España, 1953). Catedrático de Historia del Arte del Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura (UEX, Cáceres). Dirección: Campus Universitario de Cáceres, Avda. de las Letras s/n, 10005 Cáceres (España). Teléf.: (+34)927257400, ext. 57527. E-mail: flogaplt@unex.es
- FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO (Mérida – España, 1975). Bachiller en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Licenciado en Pedagogía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Master en Innovación e Investigación en Educación por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Actualmente se encuentra desarrollando sus estudios de doctorado. Es rector del Seminario Metropolitano San Atón (Badajoz) y profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas Santa María de Guadalupe en su sede pacense. Ha publicado diversos artículos en revistas de investigación sobre cuestiones referidas al Archivo del Seminario Metropolitano de San Atón y a la Archivística Eclesiástica, muy especialmente en

- la tipología de archivos de seminarios. Dirección: Avda. Manuel Saavedra Martínez, 2. 06006 Badajoz (España). Teléf.: (+ 34) 924 272 701. E-mail: fglozano@hotmail.com
- FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO, (Madrid – España, 1958). Profesor Titular de Literatura Española de la Universidad de Extremadura. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras, Avda. de la Universidad, s/n, 10071, Cáceres (España). Tfn: 917257000. E-mail: jgrande@unex.es
- OSCAR JIMÉNEZ TORRES (México D.F. – México, 1977). Estudiante de postdoctorado en la Universidad de Ioannina en Grecia, y participante del proyecto de Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra. Dirección: San Juan Bosco, 7, 6B Izq. 31007, Pamplona (España). Teléfono: (+34) 653 839600. E-mail: oscarjt77@hotmail.com
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Profesor de Filosofía en el Instituto Teológico de Cáceres (Centro Afiliado, UPSA). Profesor de Filosofía y Pedagogía en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe” (Centro patrocinado, UPSA). Profesor auxiliar convidado de la Facultad de Teología – Centro Regional de Porto e Investigador integrado del Gabinete de Estudios de Pensamento Português “Leonardo Coimbra” del Centro de Estudos de Filosofia (Universidade Católica Portuguesa). Director del Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Instituto Teológico de Cáceres, Casa de la Iglesia, C/ General Ezponda, 14. 10003 Cáceres (España). Teléf.: (+34) 927 627 338. E-mail: mlazarop@institutocr.com
- ÁNGEL DAVID MARTÍN RUBIO (Castuera, Badajoz – España, 1969). Profesor de historia del derecho canónico en la Facultad Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor de Historia de la Iglesia en Filosofía en el Instituto Teológico de Cáceres (Centro Afiliado, UPSA). Profesor de Historia de la Iglesia en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe” (Centro patrocinado, UPSA). Dirección: apartado de correos nº 334. 10080 Cáceres (España). E-mail: admr97@outlook.com.
- MIGUEL ÁNGEL MARTÍN-SÁNCHEZ (Salamanca – España, 1978). Profesor Contratado Doctor del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura. Facultad de Formación del Profesorado. Dirección: Avda. Universidad s/n, 10005, Cáceres (España). Teléf.: (+34) 927 257050. E-mail: miguelmartin@unex.es
- GUADALUPE PÉREZ ORTIZ (Badajoz – España, 1979) Diplomada en Biblioteconomía y Documentación por la Universidad de Extremadura. Licenciada en Documentación por la Universidad de Extremadura. Doctora en Documentación. Directora Biblioteca Seminario Metropolitano san Atón de Badajoz. Dirección: Avda. Manuel Saavedra Martínez, 2. 06006 Badajoz (España). Teléf.: (+ 34) 924 272 701. E-mail: mgperort@alcazaba.unex.es
- ANA MARÍA PRIETO GARCÍA (Salamanca – España, 1987). Licenciada en Humanidades y PDI de la Universidad de Extremadura. Dirección: Plaza 8 de Septiembre, nº

15, 1ºD. 10004 Cáceres (España). Teléf.: (+34) 927 246 021. E-mail: any_751@hotmail.com

RAFAEL RAMIS BARCELÓ (Mallorca – España, 1983). Profesor de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universitat de les Illes Balears. Dirección: Ctra. de Vall-demosssa, km. 7.5 07122 Palma de Mallorca (España). Teléf.: 971171343. E-mail: r.ramis@uib.es

JOÃO CARLOS MARTINS REBALDE (Portalegre – Portugal, 1980). Investigador del Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto. Dirección: Instituto de Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto (Portugal). Teléf.: (+351) 226 0771 100. E-mail: jrebalde@gmail.com

FRANCISCO LUIS RICO CALLADO. (Ibí, Alicante – España, 1974). Profesor contratado doctor del Departamento de Historia de la Universidad de Extremadura. Miembro del grupo de investigación: ARDOPA. Dirección: Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación de la Universidad de Extremadura. Plazuela de Ibn Marwán, s/n 06071, Badajoz (España). Teléf.: (+34) 924286400, ext. 86478 – Fax: 924286401. E-mail: franciscorico@unex.es

ALICIA SALA VILLAVERDE (Valencia – España, 1968). Doctora en Historia de la Educación por la UNED (Madrid). Profesora del Gobierno Autonómico de la Comunidad Valenciana. Dirección: Avda. Universidad de Elche 78, 3º-3, 03202, Alicante (España). Telf: (+34) 657 510 911. E-mail: aliciasalavillaverde@gmail.com

LUCAS DUARTE SILVA (Taquari – Brasil, 1989). Doctorando en Filosofía en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, Brasil). Miembro del Núcleo de Pesquisa em Filosofia Medieval de la Universidade Federal de Pelotas (NEPFIL-UFPel, Brasil) y de la equipo de investigación brasileña del Proyecto Scholastica Colonialis, Coordinado por los Profesores Roberto H. Pich y Alfredo Culleton. Dirección: Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Av. Ipiranga, 6681, Prédio 5 – sala 608. Código Postal: 90619-900, Porto Alegre – RS (Brasil). Teléf.: 3320.3554 – Ext.: 4575. E-mail: lucasfilo@gmail.com

IGNACIO VERDÚ BERGANZA (Madrid – España, 1964). Profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, en el Centro Internacional Teresiano Sanjuanista (CITeS) y en la Escuela Superior de Estudios Franciscanos (ESEF). Director académico y profesor del Instituto de Humanidades Franceso Petrarca (Madrid). Dirección: Calle Mozart 34, 6ºB, 28008, Madrid. Teléf. 91 548 52 83. E-mail: vonverdu@yahoo.es

M^a IDOYA ZORROZA HUARTE (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 Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Alcántara. Institución Cultural El Brocense de la Excm. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.

Almeriense. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra 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.

Anthologica Annua. Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma (Italia).

Archivo Dominicano. Archivo e Instituto histórico de la provincia dominicana de España. Salamanca.

Archivo Teológico Granadino. Facultad de Teología de Granada. Granada.

Ars Brevis. Universitat Ramon Llull. Barcelona.

Ars et Sapientia. Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cáceres.

Asidonense. Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense de la diócesis de Asidonia-Jerez. Jerez de la Frontera (Cádiz).

Auriensia. Instituto Teológico “Divino Maestro” de Ourense. Ourense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

- Bulletin Bibliographique*. Centre de Documentation et d'Archives de Lyon, Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM). Lyon (Francia).
- Burgense*. Facultad de Teología del Norte. Burgos.
- Carthaginensia*. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.
- Collectanea Franciscana*. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).
- Communio*. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.
- Compostellanum*. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- Contextos*. Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras. León
- Contrastes*. *Revista Internacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Málaga.
- Daimon*. *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 eclesiásticos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica.

La publicación se compone de diversas secciones que son las siguientes: *Estudios*: Artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico. *Notas y Comentarios*: Artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves. *Documentos*: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas. *Acontecimiento e In Memoriam*: En este apartado se realizarán las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución (por ejemplo, Inauguración del curso o la Semana de Encuentro Teológico), acontecimientos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis (Centenarios, Semana cultura...), seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto ... Del mismo modo es un lugar para dedicar algunas palabras por la desaparición de aquellas personas que por su cercanía o notoriedad sean dignos de ello, en artículos que lleven por nombre “In memoriam”. *Bibliografía*: En esta sección aparecen reseñas y la lista de libros recibidos en la Biblioteca que no hayan sido analizados. La reseña o recensión consiste en el examen crítico de una obra y tendrá una extensión variable dependiendo de la importancia de los escritos y de los libros a reseñar.

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

I. Presentación y envío de artículos

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales se enviarán obligatoriamente en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, preferentemente acompañado de dos originales en copia impresa.
4. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 6000 palabras (de 5 a 15 páginas). Los *documentos* no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.

5. En todos los originales deben aparecer el nombre, los apellidos y la filiación institucional de cada autor (universidad, instituto, etc...). Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.
6. También se enviará un breve *currículo personal* en el que conste además del nombre y apellidos del autor, lugar y fecha de nacimiento, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
7. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
 - a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
 - b. *Libro*: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002. 2ª referencia: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción*, o. c., 45.
 - c. *Capítulo de libro*: E. COUSINS, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. T. KATZ (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190. 2ª referencia: E. COUSINS, “Francis of Assisi”, o. c., 175.
 - d. *Artículo*: W. EBOROWICZ, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518. 2ª referencia: W. EBOROWICZ, “La contemplation”, o. c., 489.
 - e. Se evitarán las referencias bibliográficas al final, en su caso y aceptado por el Consejo de Redacción, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).
 - f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, preferentemente las siguientes: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (ibídem, ‘en el mismo lugar’), *id.* (idem ‘el mismo, lo mismo’), *l. c.* (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), o. c. (obra citada). Mirar también según aparece en el “Apéndice 1” de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
 - g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.
 - h. Si el estudio no pertenece a las humanidades y teología, y pertenece a una ciencia que tiene una forma propia de citar, se podrá utilizar su forma estándar. Por ejemplo, las normas Vancouver para estudios biomédicos; lo dispuesto en el Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (A.P.A.) para trabajos de Psicología, o las normas del *The Chicago Manual of Style* 14th ed. rev. (University of Chicago Press, 1993), para artículos de ciencias naturales y sociales... En todo caso las notas bibliográficas buscarán la identificación, la sencillez y la coherencia siguiendo en todo momento el estilo elegido.
10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
12. Los originales se enviarán a:

Cauriensia
 Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
 Servicio de Publicaciones
 Casa de la Iglesia
 Cl General Ezponda 14
 10003 – Cáceres
 e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es

II. Proceso Editorial

1. *Recepción de los trabajos.* Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción. En esta fase se realizará una primera valoración editorial en la que se comprobará: a) la adecuación al ámbito temático y el interés del artículo en función de los criterios editoriales de la Revista, y b) cumplimiento de los requisitos de presentación formal exigidos en las normas de publicación. La recepción del artículo no supone su aceptación. Tras esta primera fase, y en cuanto sea posible, se comunicará al autor bien su recepción, bien su corrección, su no publicación o el pase de su artículo a la siguiente fase.
2. La segunda fase es el *Sistema de revisión por pares (peer review)*. Los artículos serán enviados de forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores expertos externos a la entidad que edita la revista y a su consejo editorial. Podrán pertenecer al Consejo Asesor, siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial. Estos emitirán un informe sobre la conveniencia o no de su publicación, que será tomado en consideración por la Secretaría del Consejo Editorial comunicándose al autor su publicación o no, o en su caso las modificaciones oportunas. En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. El trabajo revisado que se considere puede ser publicado condicionado a la inclusión de modificaciones, deberá ser corregido y devuelto por los autores a la Revista en el plazo máximo de un mes, tanto si se solicitan correcciones menores como mayores. De ser necesario, la nueva versión será enviada de nuevo a los revisores externos, procedimiento que se seguirá hasta su definitiva aceptación por la Revista. Los autores recibirán notificación sobre los informes de evaluación de los revisores para que éstos puedan realizar (en su caso) las correcciones oportunas. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
3. La Revista cuenta con revisores especialistas para contrastar los procedimientos metodológicos empleados en los trabajos. La selección de revisores es competencia de los editores de la revista, quienes tienen en cuenta sus méritos académicos, científicos y la experiencia profesional, incluyendo especialistas tanto de origen nacional como internacional. Como hemos mencionado en el punto anterior, entre los revisores podrán figurar ocasionalmente miembros del Comité Asesor siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial.
4. La decisión sobre la aceptación o rechazo de los trabajos por parte de los editores de la Revista tendrá en cuenta al menos dos circunstancias. Unos criterios excluyentes y otros favorecedores.
5. Son criterios excluyentes para la admisión de los trabajos:
 - a. No incidir en el ámbito científico cultivado por la revista: adecuación de los Contenidos a las Ciencias Eclesiásticas y al respeto, en la libertad, al Magisterio de la Iglesia.
 - b. No utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada,
 - c. No enviar el trabajo en el soporte requerido.
6. Son criterios favorecedores y evaluados por los expertos revisores los siguientes:
 - a. Los artículos han de cumplir con el objetivo de la sección a la que son presentados.
 - b. Los artículos han de ser originales o que, al menos, proporcionen un análisis de calidad cualitativa que aporten información valiosa.
 - c. Se valorará positivamente su actualidad y novedad y el avance en las Ciencias Eclesiásticas.
 - d. En todo caso se exigirá la coherencia en los métodos y la lógica del estudio presentado.
 - e. Se exigirá una buena presentación formal, es decir, la buena redacción y organización del texto: coherencia lógica y presentación material.
7. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.

SERVICIO DE PUBLICACIONES

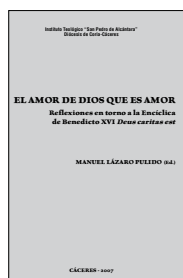


Desde que en 2006 se constituyera el Servicio de Publicaciones, asumiendo a su vez las funciones del Servicio de Publicaciones de la diócesis de Coria-Cáceres, se inició una nueva etapa.

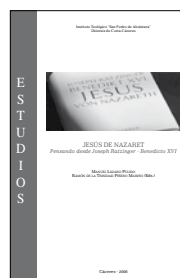
Se han creado diversas Secciones o Colecciones que intenten responder a las diversas necesidades académicas, docentes, de investigación y pastorales de la diócesis a las que el Instituto de Teología puede ofrecer a través de este Servicio. De esta forma se han creado las siguientes Series que presentamos a continuación teniendo como resultado las publicaciones que se señalan:

1.1. SERIE ESTUDIOS

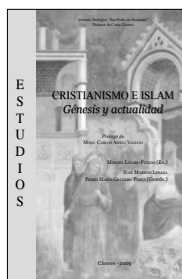
La Serie Estudios lleva a cabo publicaciones propias de las Ciencias Eclesiásticas, especialmente en el campo filosófico-teológico, cuyo sello fundamental es garantizar la calidad formal y material y garantizar la homogeneidad de los libros publicados. Con frecuencia la Serie Estudios publica la parte monográfica de la Revista *Cauriensia* para asegurar la difusión de los contenidos. La política editorial tienen en cuenta las indicaciones de la CNEAI y la ANECA respecto al proceso editorial y criterios de calidad. Para garantizar estos objetivos remitimos al proceso editorial y la política de buenas prácticas (ética) de la revista publicada por esta editorial: Revista *Cauriensia* (calificación ANEP-FECYT A), que pueden verse en su página web: <http://www.actiweb.es/cauriensia/> y en las páginas precedentes del presente informe. Dirigida por el prof. Dr. Manuel Lázaro Pulido. Esta serie por su importancia tiene consejo asesor, coincidiendo con el de la Revista *Cauriensia*.



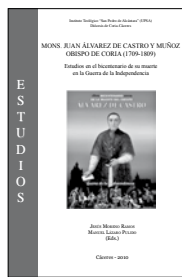
1. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*
2007, 17 x 24 cm.
415 pp.
P.V.P.: 15 €
ISBN: 978-84-611-6367-0



2. MANUEL LÁZARO PULIDO Y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*
2008, 17 x 24 cm.,
332 pp.
P.V.P.: 15 €
ISBN: 978-84-923489-3-0



3. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), JOSÉ MORENO LOSADA Y PEDRO MARÍA GRIJALBO PÉREZ (Coords.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad* 2009, 17 x 24 cm., 290 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-0-6



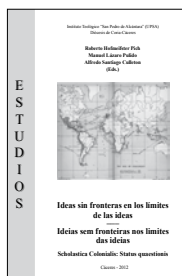
4. MANUEL LÁZARO – JESÚS MORENO RAMOS (Eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz, Obispo de Coria (1790-1809). Estudios en el bicentenario de su muerte en la Guerra de la Independencia* 2010, 17 x 24 cm., 201 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-2-0



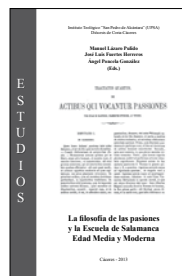
5. MANUEL LÁZARO (Coord.) – OSAMI TAKIZAWA – MUTSUO YAMADA – DOMINGO BARBOLLA – MIGUEL A. ARAGÓN, *El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas* 2011, 17 x 24 cm., 148 pp. P.V.P.: 10 € ISBN: 978-84-936987-4-4



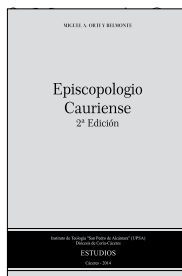
6. ÁNGEL ZAZO GONZÁLEZ, IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO (INTROD.), *La espiritualidad de la cruz en D. Leocadio dentro del carisma formacionista* 2010, 17 x 24 cm., 148 pp. P.V.P.: 10 € ISBN: 978-84-936987-3-7



7. ROBERTO HOFMEISTER PICH – MANUEL LÁZARO PULIDO – ALFREDO SANTIAGO CULLETON (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideas 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



- Y BELMONTE, A. CORRALES (Prol.), Mª C. FUENTES (Anexo), *Episcopologio Cauriense* 2ª Ed. 2014, 17 x 24 cm, 410 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-6-8



10. JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO, *Cinco homilías de Alfonso de Castro sobre el Salmo 50* 2015, 17 x 24 cm; 100 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-941667-7-8

1.2. SERIE PASTORAL

Trabajos de investigación orientados a la divulgación, y no reducidos a la lectura especializada. Trabajos propios de la actividad pastoral diocesana: anuarios, guías diocesanas, materiales... Dirigida por el prof. Miguel Ángel Morán Manzano. Las obras son revisadas por profesores del Claustro del Instituto Teológico para su aprobación.



1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres*
2007, 15'5 x 21'5 cm.
474 pp.
P.V.P.: 15 € (agotado)
ISBN: 978-84-923489-9-2



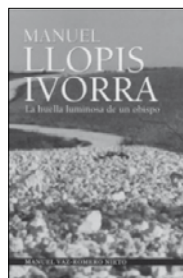
2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, "¿Qué bien! ¿qué bien! Biografía de D. Honorio"
2008, 15 x 21 cm., 151 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-923489-2-3



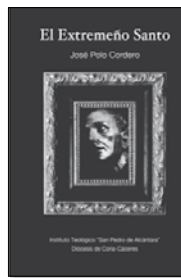
3. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Colegio Diocesano José Luis Cotallo de Cáceres. Una trayectoria viva*
2008, 15,5 x 21,5 cm,
158 pp.;
P.V.P.: 6 €
ISBN: 978-84-923489-6-1



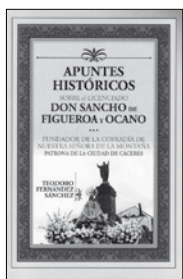
4. JESÚS MORENO RAMOS, *Estadística y Guía de la Diócesis de Coria-Cáceres 2008-2009. Año de san Pablo*
2008, 15,5 x 21,5 cm.
212 pp.
P.V.P.: 5 €
ISBN: 978-84-923489-4-7



5. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Manuel Llopis Ivorra. La huella luminosa de un obispo*
2008, 15,5 x 21,5 cm.,
324 pp.
P.V.P.: 15 €
ISBN: 978-84-923489-7-8



6. JOSÉ POLO CORDERO, *El extremeño santo*
2010, 15,5 x 21,5 cm.
161 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-936987-1-3



7. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Apuntes históricos sobre el licenciado don Sancho de Figueroa y Ocano : fundador de la Cofradía de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de la ciudad de Cáceres*, 2012, 15 x 21 cm., 74 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-936987-8-2



8. EQUIPO DEL SEMINARIO DIOCESANO CORIA-CÁCERES, *El libro del acólito* 2013, 15 x 21 cm., 39 pp.
P.V.P.: 2 €
ISBN: 978-84-936987-9-9



9. EQUIPO DE PASTORAL VOCACIONAL DE LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES, *Orientaciones para la pastoral vocacional y promoción del ministerio sacerdotal en la diócesis de Coria-Cáceres* 2013, 15 x 21 cm., 44 pp.
P.V.P.: 2 €
ISBN: 978-84-941667-1-6



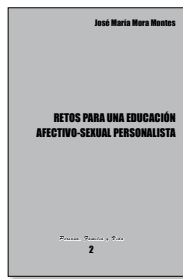
10. RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO, *Catecumenado de Iniciación Cristiana para Adultos* 2014, 15 x 21,5 cm. 236 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-941667-4-7

1.3. SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación. El director de la Serie es el prof. Ramón de la Trinidad Piñero Mariño.



1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento* 2008, 21,5 x 15,5 cm. 36 pp.
P.V.P.: 3 €
ISBN: 978-84-923489-5-4



2. JOSÉ MARÍA MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista* 2009, 21,5 x 15,5 cm., 49 pp.
P.V.P.: 3 €
ISBN: 978-84-923489-8-5

1.4. SERIE PATRIMONIO

El rico caudal artístico y patrimonial de la Iglesia de Coria-Cáceres es una de las expresiones que mejor recoge la profunda raíz cristiana del pueblo extremeño. La serie dirigida por el profesor de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura D. Florencio-Javier García Mogollón y la colaboración de la Delegación Episcopal de Patrimonio Cultural quiere ser un cauce de difusión de esta riqueza a partir de estudios sobre el mismo, catálogos de exposiciones...



1. FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN,
*Viaje artístico por los pueblos de la Sierra
de Gata (Cáceres)*

2009, 17 x 24 cm., 587 pp.

P.V.P.: 20 €

ISBN: 978-84-6115384-8

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 Aca-
démica. Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara”*

2013, 15x21 cm., 118 pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-941667-0-9



2. MIGUEL ÁNGEL MORÁN
MANZANO (ed.), *Guía
Académica. 2014-2015.
Instituto Teológico “San
Pedro de Alcántara”*

2014, 15x21 cm., 118 pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-941667-3-0



3. FRANCISCO LEÓN FLORIDO – MANUEL LÁZARO PULIDO (orgs.), *La presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno – The presence of Medieval theology in Modern thought. Programa y cuaderno de resúmenes*

2015, 20,99 x 29,7 cm., 54pp.

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-941667-5-4

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.es (usar preferentemente).

EDITORIAL SINDÉRESIS



Sindéresis

La *Editorial Sínderesis* es un proyecto editorial con Sede en Madrid (España) y en Oporto (Portugal) que pretende ser una referencia en el mundo académico, a partir de un nuevo concepto de gestión editorial que no abandona los valores de la edición académica consolidada.

La *Editorial Sínderesis* está constituida de diversas colecciones. Cada una de ellas dirigida y coordinada por un profesional del área de prestigio y experiencia con la colaboración de un Consejo Académico Asesor formado por profesionales de reconocido prestigio y de carácter internacional de modo que se garantice el proceso de evaluación y selección de manuscritos.

1. COLECCIÓN ENSAYOS

Dir. Dra. M^a Idoia Zorroza (Universidad de Navarra)



1. RICARDO CAMPA,
*Las filosofías de la crisis.
Epicureísmo y Estoicismo*,
2014, 20 x 13 cm, 111 pp.
P.V.P.: 7 €
ISBN: 978-84-16262-00-7



2. MANUEL LÁZARO
PULIDO, *La crisis como
lugar teológico*
2014, 20 x 13 cm, 114pp.
P.V.P.: 7 €
ISBN: 978-84-16262-01-4



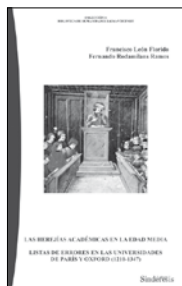
3. RICARDO CAMPA, *El
perfil europeo de la cultura
occidental*
2015, 20 x 13 cm, 104 pp.
P.V.P.: 7 €
ISBN: 978-84-16262-02-1



4. RICARDO CAMPA, *La
eventualidad y la inexo-
rabilidad. El invierno de
Gunter*
2015, 20 x 13 cm, 92pp.
P.V.P.: 7 €
ISBN: 978-84-16262-09-0

2. COLECCIÓN BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS

Dir. Dr. José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca)



1. FRANCISCO LEÓN FLORIDO Y FERNANDO RODAMILANS RAMOS, *Las herejías académicas en la Edad Media. Lista de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*

2015, 23 x 14 cm, 272pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-16262-04-5

Serie Filosofía



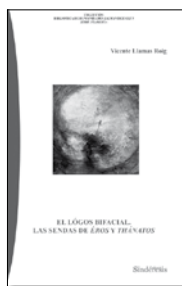
2. ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, *Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿Separación, colaboración o confusión?*

2015, 22 x 14 cm, 196pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-16262-12-0

Serie Pensamiento



3. VICENTE LLAMAS ROIG, *El lógos bifacial. Las sendas de Eros y Thánatos*

2015, 22 x 14 cm, 338 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-16262-13-7

Serie Filosofía

Editorial Sindéresis
c/ Calatrava 17, 1º 8
28005 – Madrid – ESPAÑA
Télf.: + 34 678 026 998

e-mail: oscar@editorialsinderesis.com (usar preferentemente).